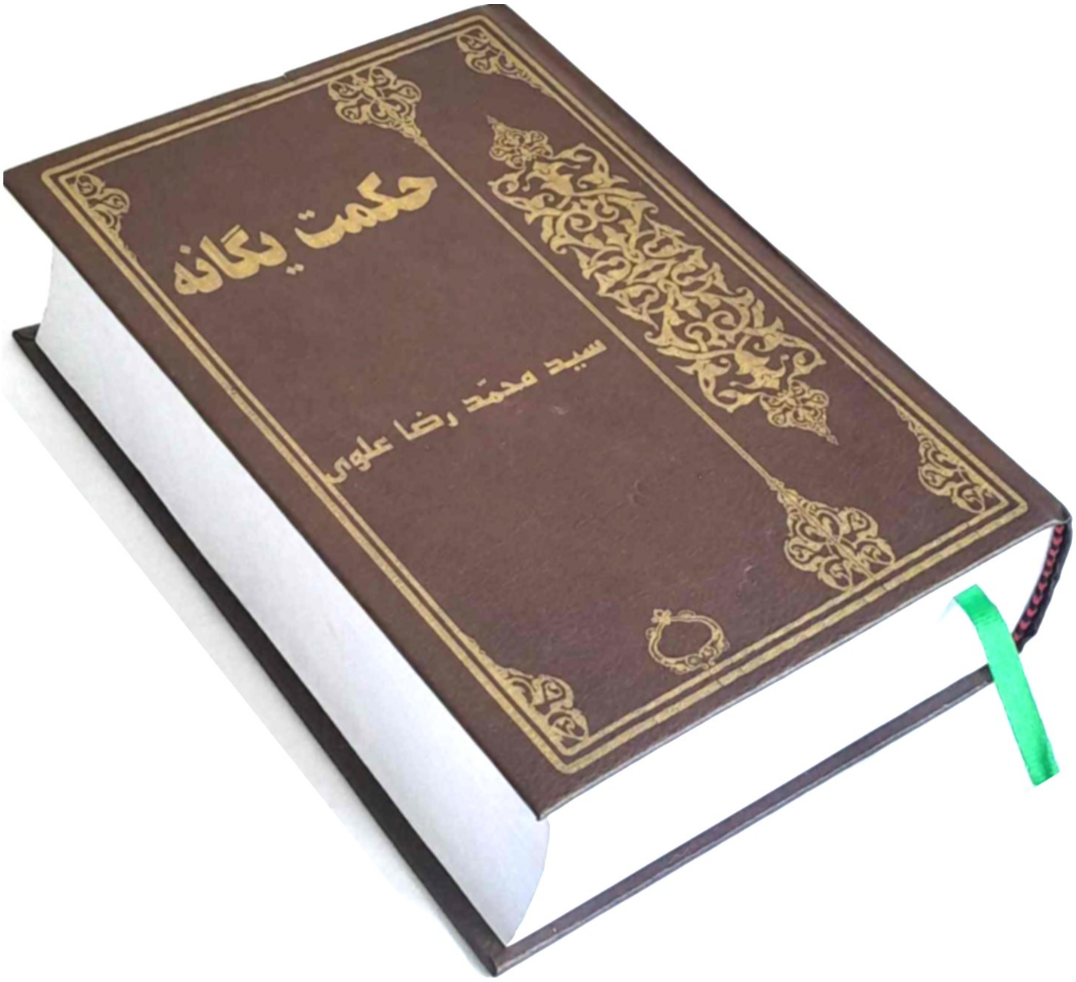
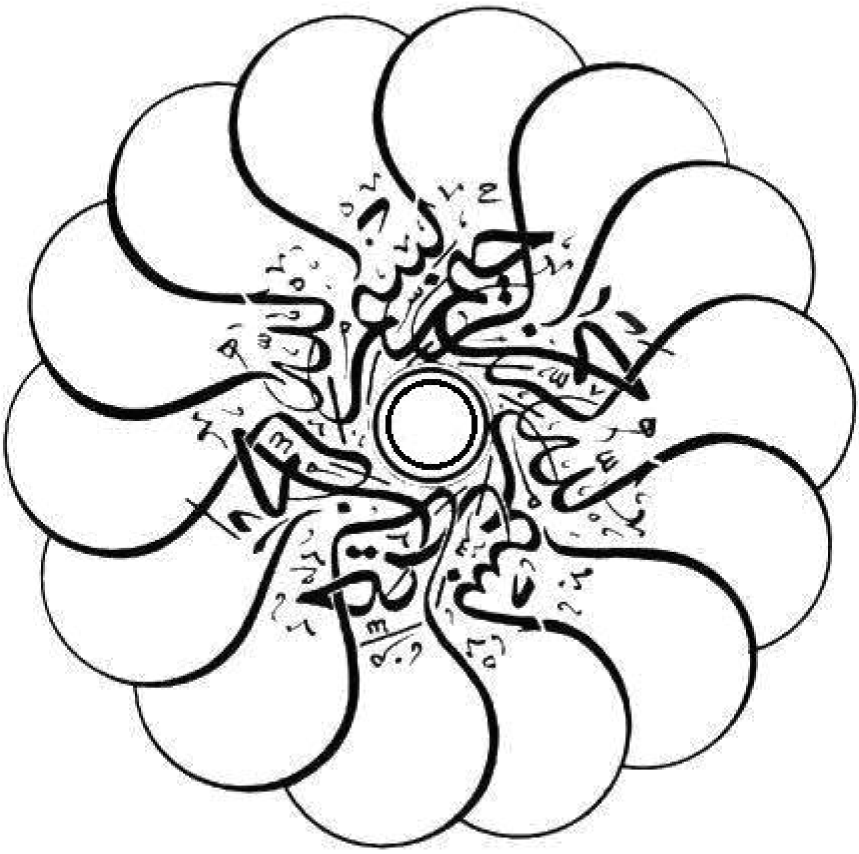


حکمت یگانه

سیّدمحمّد رضا علوی

شناســـه:

- سیّدمحمّد رضا علوی
- حکمت یگانه
- موضوع: هستی‌شناسی ـ دغدغه‌های فکریٔ بشر
- چاپ اوّل
- شماره‌گان: محدود
- ناشر: باران ـ هامبورگ
- تاریخ نشر: ۱۴۰۰(هـ ش)
- تعداد صفحات: ۱۲۷۰
- قطع: وزیری
- قیمّت: ۲۰۰ یورو ـ ۱۰۰۰ افغانی



گفت و گو کن!
گفت و گو کن!
گفت و گـــــــــــو

جست وجو کن!
جست وجو کن!
جست و جـــــــــــو

شرح سرّ آن شکنج زلف یار؛
مو به‌مو کن!
مو به‌مو کن! مو به‌مـــو

رو به‌های و هوی بزم کوی یار؛
های و هوکن!
های و هو کن های و هـــو

آن‌گهی از خود منی و آلوده‌گی؛
شست وشو کن!
شست وشو کن، شست وشو

- این نهر جان را از هوس؛
رُفت و رو کن!
رُفت و رو کن، رفت ورو

آن‌گه از دریای علمت سوی جان؛
جو به‌جو کن!
جو به‌جو کن، جو به‌جو

دل سبوئی دان و آب عشق را؛
در سبو کن!
در سبوکن، در سبـــو

گر نخواهی خود فراموشت شود؛
یاد او کن!
یاد او کن، یاد او کن، یاد او ...

آن‌چه هست:

حکمت چهارم: عرب پیش از اسلام. ۱۴۵ـ ۳۱۰

حکمت ششم: اسلام ـ سُنّت.............. ۳۸۱ ـ ۴۵۰

حکمت هفتم: حقیـــقت وحی............... ۴۵۱ـ ۵۰۴

حکمت هشتم: عصمت نبوی ۵۰۵ ـ ۵۳۴

حکمت نهم: فلسفه‌ی اسلامی ۵۳۵ ـ ۵۸۰

حکمت چهاردهم: شیعه‌ی اسماعیلی.۸۹۷-۹۸۶

حکمت پانزدهم: فلسفه وعرفان درهند.۹۸۷-۱۰۴۷

حکمت شانزده‌هم: وحدت جوهری. ۱۰۵۷ـ ۱۰۸۰

حکمت هفده‌هم: جوهر وعرض... ۱۰۸۱ـ ۱۱۴۸

حکمت هجده‌هم: پیدایش جهان... ۱۱۰۱ـ ۱۱۰۰

حکمت نوزده‌هم: پیدایش انسان. ۱۱۴۹ـ ۱۱۸۲

حکمت بیستم: قرآن وخلقت آدم... ۱۱۸۳ـ ۱۲۲۰

حکمت بیست ویکم: ماهیت شیطان. ۱۲۲۱ ـ ۱۲۵۴

حکمت بیست و دوم: به‌کجا می‌رویم؟.........۱۲۵۵

0

پیـــــــشگفتار

حکمت و نجات

«يُؤْتِى الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.» «قرآن کریم، ۲: ۲۶۹»

«حکمت» از اوصاف إلٰهی است: <إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، ۲۹: ۲۶> حکمت وعزت متلازمان و متضایفان است. حکمت بیاموزیم تا خدای‌گونه شویم، حکمت وسیله‌ی نجات انسان است. هرجا حکمت باشد عزت و نجات نیز در همان‌جا است. انسان کامل گنجینه‌ی علم خدا و معرفت او و معدن حکمت او است. آموزش حکمت مظهری از تخلّق به‌اخلاق الله است و از خصایص راسخون در علم باشد؛ حکمت بیاموزیم تا به‌خیر کثیر رسیم. همه‌ی خیر و خوبی یکجا در حکمت و فضیلت جمع است؛ بدون حکمت به‌هیچ جا نمی‌رسیم. حکمت بر دو قسم است: «حکمت نظری» و «حکمت عملی» حکمت نظری «سیری در بی‌نهایت باشد.» و حکمت عملی «اقدامات بر پایه‌ی حکمت نظری در چارچوب وجدان اخلاقی و مصلحت دینی.» هرنوع دعوت به‌مصلحت دینی بدون نظرداشت "حکمت" بی‌حاصل است.

گفتمان حاضر شمه‌ی از حکمت نظری است، آن‌را می‌توان یک حلقه از زنجیره‌ی پر شمار پرسش‌ها و پاسخ‌های دانست که به‌بلندای عمر بشریت امتداد داشته و خواهد داشت. این مختصر بر آن است تا سیر تاریخی و عمق فکری بشر در شناخت از خود و جهان پیرامون را به‌آزمون گذارد. سعی بر آن است تا مباحثات مرتبط با واقعیات محسوس مطرح گردد و نقش مصلحت‌اندیشی دینی نیز در آن

گنجانیده شود، تا بتواند در امر «اندیشه‌ورزی» و ارائه‌ی پاسخ نسبت به‌پرسمان دایمی وابسته به‌ذات بشر مساعدت کند. بخش‌های کتاب به‌گونه‌ی تنظیم شده است که هر بخش یک مینیاتور از حقیقت واحد را تداعی کند. خواننده با مطالعه‌ی هربخش در فضای جدیدی قرار می‌گیرد و هربار حقیقت مزعوم را در جلوه‌ی دیگر مشاهده خواهد نمود؛ آن‌گاه به‌درستی به‌این نتیجه خواهد رسید که:

همه کس طالب یار است چه هوشیار چه مست
همه جا خانه‌ی عشق است چه مسجد چه کنشت

بنابراین «اصل انسان است» و همه چیز در پیوند با انسان مورد بررسی قرار گرفته است. بسیار مهم است که بدانیم بشر از کجا شروع کرده و به‌کجا رسیده است. همچنین بدانیم دیگر ملت‌ها و امت‌ها چه‌نوع عقایدی دارند؟ چگونه می‌اندیشند؟ چگونه و با چه ابزارهای به‌جنگ مشکلات‌شان می‌روند؟

هدف آن است تا بینش مخاطب فراخ گردد، ذوقش پرورش یابد، قدرت مقایسه در او فزونی گیرد، حس داوری او تقویت شود و همه‌ی آدمیان را چون خود پندارد.

کتاب از ما می‌پرسد: «جوهر حقیقت چیست؟ و در چه چیزی متجلّی است؟»

ـ در دین وشریعت؟ در فلسفه و حکمت؟ درعرفان و طریقت؟ یا جز این‌ها...؟

ـ یا هریک به‌نوبه‌ی خود، در حد بضاعت حاوی رگه‌های از حقیقت‌اند؟

ـ آیا «حقیقت» یک کلئ بسیط و لایتجزی است، یا تشکیکی و ذو مراتب است؟

ـ آیا «حقیقت» یک امر وجودی و ذاتی است، یا اعتباری؟

ـ آیا حکماء و فقهاء و متصوفه و مُتَکَلِّمان ... [در عین نزاع بایکدیگر] همه‌گی پیوست یک حقیقت واحداند؟

ـ یعنی نزاع حقیقت‌ها؟! یا هریک بخش ناچیزی از یک واحد کلی را کشف کرده و آن جزئی را کل پنداشته‌اند؟

کم‌ترین کاری که کتاب برای ما انجام داده است، ارائه‌ی جهان دینامیک، قانون‌مند، هدف‌مند، منسجم و ذومراتب از وجه کیفی و نیز زمانی است. با تمسک به‌علوم عقلی و مزج آن با مفاهیم قرآن کریم به‌روشنی ثابت می‌کند که «عالم ماده تحت شرایط میلیون‌ها متغیر پیچیده و بی‌نهایت بغرنج، به‌طور منظم در حال گذار مداوم از "بسط به‌قبض" و بالعکس می‌باشد.» این روند تا ابدیت زمان و انتهای

مکان ادامه می‌یابد و بدین‌ترتیب عالمی بعد از عالم و هویتی بعد از هویت محقق می‌شود. البته فرایند این «خُلع و لُبس» نه‌به‌این سادگی و اختصاری است که در این‌جا بیان شده است.

درک ما این است که تنظیم رابطه‌ی صحیح و کاری میان علم، عقل و دین {این سه رکن اساسی حیات انسانی} از وظایف مبرم و تأخیرناپذیر اندیش‌مندان و متولیان هرسه قوم و فرقه است. باید از دست‌آوردهای علم جهت تعمیق و غنای فلسفه و حکمت استفاده شود؛ آن‌گاه ظرایف فلسفی به‌شکافتن زوایای مبهم و تاریک دین و اصلاح و تصحیح باورهای دینی مساعدت نماید؛ سپس فلسفه و دین مشترکاً به‌کمک علم شتافته، آن‌را از سقوط در ورطه‌ی اباحه‌گری و قساوت ناشی از غرور و تفرعنی برتافته از قدرت و موفقیت‌های عصر جدید نجات داده و آن‌را در خدمت آرمان‌های بزرگ بشری قرار دهد؛ تا برپایه‌ی این تلفیق و تعامل هنجارمند، دنیا محل مناسب جهت زیست شرافت‌مندانه‌ی انسانی گردد. و بشر بتواند در پرتو رشد همه جانبه‌ی متناسب با «انسان طراز خلقت» به‌زندگی معقول و شایسته دست یابد.

گردونه‌ی زمان حقیقت این‌مطلب را ثابت کرد که فلسفه وعلم منهای ارزش‌های اخلاقی به‌زندگی بهیمی روی می‌برد، چنان‌که مصلحت‌اندیشی دینی سوای حکمت و سنجش‌گری عقلانی و مبانی علمی، به‌جهل مرکب راه برده و تلخ و تهوع‌آور می‌شود. از آن‌جا که «علوم ابزاری» در صده‌های اخیر موفقیت‌های بزرگ به‌دست آورده، اکنون می‌رود با طرح ادعای رهبری بشر، فلسفه و دین را به‌حاشیه براند. فلسفه را همان «سفسطه و درون‌گرایی» می‌داند و دین را محصول «جهل و ترس» معرفی نموده، در پی ارائه‌ی فلسفه‌ی اخلاقی به‌شیوه‌ی خود است. علم از آن بابت که دارای پتانسیل بالا است و روز به‌روز عرصه‌های جدید را فتح می‌کند، اگر جهت مردمی نیابد بسیار بی‌رحم و خطرناک خواهد شد.

کتاب [که فشرده‌ی مباحث تدریس شده در پاره‌ی حلقات فرهنگی است] تلاش خود را برپایه‌ی اندیشه‌ی «ایجاد آشتی میان فلسفه، علم و دین استوار کرده است» به‌هیچ روی مدعی موفقیت کامل نیست؛ لٰکن امیدوار است به‌مثابه "مانیفیست" این اندیشه و هدف در مقطع کنونی تاریخ بشری در مباحثات شرکت نماید. کتاب در دو جلد تنظیم شده است، یک جلد شامل «تاریخ و تعالیم ادیان و حکمت و فلسفه‌ی قدیم»

است؛ جلدی دیگر «فلسفه‌ی جدید» از عهد رنساس تا دوران معاصر را مورد توجه قرار می‌دهد، که دیگرگاه عرضه خواهد شد.

هدف اصلی «طرح مباحثات نظری و معرفتی در مقیاس ملی و بومی؛ یا همان بازگشت به‌اصل است.» سرزمین ما در گذشته‌های دور و نزدیک یکی از مراکز مهم تولید فکر و فرهنگ و ادب و معرفت بوده و شخصیت‌های بزرگی به‌عرصه‌های گونان دانش و علوم بشری تقدیم نموده است؛ امّا امروزه بیمار است که دچار انقطاع و انفصال با اصلیت خود شده است؛ ما این نبودیم. امید است هرچه زودتر بر این بیمارئ طویل‌المدة غلبه نماید و باری دیگر به‌مرکز فکر و فرهنگ و ادب و عرفان مبدل گردد.

ذکر این نکته به‌جا است: در مدتی که ما خواب یا بیمار بودیم، دیگران خواب نبوده‌اند. بسیاری از مباحثات مورد عنایت کتاب در بلاد غربی و عربی مورد جر و بحث علمی قرار گرفته و حل شده و کاربر گردیده است، امّا در کشور ما تاهوز محل بحث نیافته است؛ ما نمی‌توانیم بدون زیرساخت‌های استوار ذهنی و فکری از مواهب مدرنیته بهره‌مند شویم. با ساختار ذهنئ موجود جامعه‌ی ما، اگر گمان شود می‌توان به‌یکباره نسخه‌ی مدرنیسم برای جامعه‌ی افغانی تحریر کرد، به‌مانند آن است که برای نوزاد بشری کباب گوشت گاو تجویز نمائیم، یا فردی کودک را بدون طی مراحل آموزش ابتدائی و میانی، مستقیما به‌دانشگاه بفرستیم.

از خواننده انتظار نمی‌رود مطالب کتاب را بدون پرسش بپذیرد؛ بلکه از او دعوت می‌شود با شرکت مسئولانه در این گفت وگوی عظیم، مطالب کتاب را با حکمت و منطق عقلانی و تجربی محک زده و صحت و سقم نظرات را با چشم و گوش باز و مستدل، پذیرش یا مردود دارد.

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید
هم مگر لطف شما پیش نهد گامی چند

«اللّهُمَّ أرِنِی الأشیاء کما هی»

سیّدمحمّد رضا علوی

۱۰ / ۴ / ۱۳۹۹ **«استکهلم»**

١

راهـــــيافت

ما و پرسش‌های ازلی و ابدی

در بدو امر بالجمله لحاظ می‌کنیم که «نظام احسن» یک آزمایشگاه بزرگ، دقیق و کارگاه حق وحقیقت است؛ ولی ما جهت شناخت کامل و جامع آن با محدودیت‌های بی‌شمار مواجه هستیم. از آن جمله محدودیت ذهن، زمان، مکان و ابزار است. به‌همین دلیل حصول شناخت کامل از جهان را مقدور نمی‌دانیم.(۱) مع‌الوصف به‌کمک "وجدان حسّی" و "ابزارعقلی" می‌توان به"انگاره‌ی" وافی به‌مقصود دست یافت. آن‌چه را دیگران "شناخت" یا "معرفت" می‌گویند من "انگاره" یا "پنداشت" می‌نامم، چون تصریح کردیم که "شناخت" برابر با "کنه هستی" برای فرد بشری مطلقاً امکان‌ناپذیر است. لفظ "شناخت" توسعاً و از باب مجاز می‌تواند به‌کار رود؛ در غیر این صورت ادعای بسیار بزرگ است.

ـ اکنون پرسش این است که چون نشاید نسبت به‌حقایق هستی معرفت کامل حاصل نمائیم، بنابراین ممکن است باب هرنوع بحث را مسدود کرد و پرسش‌ها را بی‌پاسخ گذاشت؛ یا عندالوسع: آب دریا را به‌قدر تشنه‌گی باید چشید؟

= مسلماً تلاش و تکاپو جهت درک حقایق‌الامور، جزء ذات بشر است. از این‌رو بهره‌گیری از دوعنصر مشتمل بروجدان حسّی و ابزارعقلی جهت هستی‌انگاری، بدیهی به‌نظر می‌رسد که بی‌گمان ریشه درعمق غریزه‌ی بشری دارد و پاسخ به‌ندای درونی او است. هرچند هیچ تضمینی برای موفقیت او و صحت انگاره‌اش وجود ندارد. این مطلب نه‌تنها ناظر بر فلسفه و مذهب خاص نیست، که فلسفه، مذهب، علم و اخلاق هرکدام به‌نوبه‌ی خود نوعی پاسخ به‌همین نداهای درونی است. نداهای که شمارا آرام نمی‌گذارد و دم به‌دم تحریک تان می‌کند تا دنبال درک ماهیت و کشف علت بگردید. «آگاهئ انسانی از یک حدی که بالاتر رفت

دیگر آرامش را ازشما می‌گیرد و زندگی زجرآور و تلخ می‌شود.» به‌قول بیدل:
چشم واکردیم و صحرای قیامت دیدیم زندگی روز حسابی‌ست که من می‌بینم

واقع آن است که بشر راهی پر فراز و فرودی را طی نموده تا بدین‌جا رسیده است. بشر ابتدایی از تجزیه و تحلیل مسائل عاجز بود، برای تکامل احساسات و «پدیدارشناسی» او مبداء زمانیٔ نشاید تعیین کرد، مسلماً حساسیت‌های او نسبت به‌اشیاء و محیط پیرامون از مبادی جزئی آغاز یافته و از همان ابتدا مبتنی بر ابزارهای حسّی بوده است. او در فرایند بطی و با کیفیت خیلی نازل نسبت به‌اشیاء و محیط پیرامون حساسیت‌های بروز داد. در این فرایند طولانی ابزارها و وجدان حسّیٔ بشر به‌تکامل ادامه داده و به‌سطح قابل اعتناء ارتقاء یافت؛ از آن پس مدرکات از طریق حواس به‌ذهن منتقل می‌شد، در آن‌جا مورد سنجش و مقایسه‌ی ابتدایی قرار می‌گرفت و به‌استنتاج می‌رسید. هرچند که تمام مراحل ادراکات و استنتاجات، بسی سطحی و ناقص انجام می‌یافت؛ زیرا محدودیت وجدان حسّی و فقدان ابزار تجربی و آزمایش‌پذیر موجب نقص دریافت‌ها و داده‌های ذهن می‌گشت، در نتیجه به‌ضعف «انگاره» نسبت به‌حقایق هستی می‌انجامید.

چنان‌که قابل تصور است، روند حس و وجدان بشری در مواجه با "مظاهرامکانیه" تا کنون ۳ مرحله‌ی عمده را تجربه کرده است:

۱ ـ این چیست، آن چیست؟ = سر آغاز شناخت و پیدایش حس قضاوت.

۲ ـ چرا چنین و چنان است؟ = رشد حس قضاوت و پیدایی افکار فلسفی.

۳ ـ باید این چنین و آن چنان باشد = فرهنگ، مدنیت، اختراعات و صنعت.

به‌نظر می‌رسد اغلب پرسش‌ها از حیث ماهیت و محتوی در هیچ زمانی تغییر نمی‌کند؛ امّا کیفیت و نوع پاسخ‌ها مدام متغیر است، چون "عقلی بی‌زمان" وجود ندارد. ادراکات و دریافت‌ها در فرایند زمان دیگرگون می‌شود و بسته به‌محتوای ویژه‌ی تاریخی خود تغییر می‌یابد. به‌همین دلیل درهیچ عصری نشاید برای شناخت انسان از جهان هستی ضوابط جاویدان وضع کرد. تنها نقطه‌ی ثابتی که درک عقلیٔ بشر می‌تواند به‌آن بچسپد "روح زمان" است. ما نمی‌توانیم اندیشه‌های از دوران باستان، قرون‌وسطی، رنسانس، یا ازعصرروشن‌گری‌را برگیریم وبگوئیم این یکی، یا آن یکی به‌تمامه درست یا نا درست است. این شیوه‌ی تفکّر تاریخی نیست.

تفکّر باید با محتوای زمانی و روح تاریخی منطبق باشد. زیرا پیوسته چیزی تازه بر عقل اضافه می‌شود و دانش بشری روز به‌روز به‌کشف جدیدی دست می‌یابد

و پندارهای قبلی را مخدوش می‌سازد. از خصایص متفکّران اولیه آن بود که هرچه را در می‌یافتند حقیقت می‌پنداشتند. مثلاً در میان قُدما مبدأ هستی لزوماً با یک عمل آفرینش دفعی توأم بود که گویا ناگهانی و بالبداهه انجام یافته بود. زمین مسطح و مرکز کائنات بود و آسمان سقف آن محسوب می‌شد، ستاره‌ها هریک گل‌میخ‌های بودند که به‌سینه‌ی آسمان کوفته شده بودند.

نگرش‌ها و تفاوت‌ها

به‌طور کلی، جهت تفسیر انسان از خود و جهان هستی، سه نگرگاه قابل تصور است. هریک از آنان اسلوب، مکانیسم و ابزارهای خاص خود را دارا است، هرچند در مبدأ و مقصد نهایی که همان واقعیات هستی و مصالح عالیه‌ی انسان باشد، مشترک هستند، لٰکن درطریق استنباطات و شیوه‌های تأمین اهداف نهایی متفاوت‌اند:

الف ـ دین و مصلحت جاریه: متولیان دین می‌گویند: «احکام دینی دایرمدار مصالح و مفاسد است.» نگرگاه دینی انسان را فی‌ذاته دارای ماهیت لاهوتی می‌داند که نسبت به‌دیگر مظاهر هستی تافته‌ی جدا بافته است. خلقتش نیز مستقل و فیکسیک بوده و لمحه‌ی از روح خدا در کالبد خاکی او دمیده شده است: «و نفخ فیه من روحه ۳۲: ۹» هدف از خلقت انسان نیز برگشت به‌همان لاهوت اولیه است: «انّا لله و انّا الیه راجعون، ۲: ۱۵۶» نگرش دینی از بالا به‌پائین شکل گرفته و ازکلی به‌جزئی سیر می‌کند. انسان دین‌باور در آغاز به‌وسیله‌ی ذهن معنای غیبی موجود در عوالم بالا را کشف و لحاظ می‌کند و در مرتبه‌ی بعد همان معنا را به‌صورت خیالی متناسب با آن معنی تطبیق می‌کند و در قالب الفاظ می‌آورد. در مرتبه‌ی نهایی اعتقاد و ایمان متعبّدانه از مؤمنین می‌خواهد.

نگرش دینی متکی برعلوم نقلی است. در بینش دینی پرسش‌گری و استدلال زیاد تشویق نمی‌شود و چون و چرا کردن نا مناسب است. بسا خطرساز و شک‌آور تلقی می‌گردد. القاء شبهات ممنوع است. کسی به‌این مطلب کاری ندارد که «هراعتقادی لزوماً قرین صحت نمی‌باشد.» اگر کسی از چرایی چیزی پرسش کند؛ پاسخ این است که «کار خدا است و کتاب مقدس چنین گفته است.»

نگرش دینی می‌پذیرد که دریافت و فهم انسان‌ها از دین در حد لحاظ و اعتبار است. از آن‌جا که این استنباط (دریافت‌ها) توسط بشری جایزالخطاء صورت می‌گیرد، تضمینی بر صحت قطعی آن دریافت‌ها وجود ندارد. از همین رو، هر

"مُفتی" به‌طور یکسان معرض صواب و خطاء نظر قرار دارد. این حقیقت را خود ارباب آراء و مذاهب نیز قبول دارند، لٰکن کار خود را در چارچوب مصلحتی بزرگ وجاری ترجمه می‌کنند و به‌طور خلاصه چنین می‌گویند:

«ما مأمور به‌ظاهر هستیم، نه‌مأمور به‌واقع، حکم واقعی نزد خدا است؛ ما بر اساس درک و ترجمه‌ی خود از ظواهر کتاب و بیان شارع فتوی می‌دهیم. از طرفی مطمئن هستیم که منظور شارع را درست فهمیده‌ایم. از آن‌جا که قطع قاطع حجّت است، ما هم به‌فهم خود اعتبار می‌دهیم. حتی اگر فی‌الواقع اشتباه هم کرده باشیم، خداوند ما را مآخذه نخواهد کرد؛ چون «لِلمُصیبِ اجران و لِلمُخطی اجرٌ واحد.»

بنابراین مُفتی در هر حال زیان نخواهد دید، اگر ادراک و حُکمش مطابق با حکم الله واقعی درآمد، دو اجر می‌برد؛ اگر مطابق با واقع هم نباشد، بازهم به‌خاطر زحماتی که در راه کشف حکم الله متحمل شده و اقدام به‌تأمین هدف اصلی شارع که همانا مصلحت بزرگ و جاری چون ارشاد عوام النّاس است، نموده، خداوند به‌او یک اجر می‌دهد. افزون براین، خود شارع فرموده: ««رُفِعَ من امّتی تسعة ...»

= نُه چیز از امتم برداشته شده است، که خطای نظر، یکی از آن‌ها است. هرخطای را همان مصلحتی بزرگ اساسی و جاری می‌پوشاند.

دین موفق شد برای قرن‌ها یکی از مراجع مهم پاسخ‌گویی باشد. پاسخ‌های نهایی به‌نام دین اغلب نه‌توضیحی و استدلالی؛ که بسیط،، جبری، اقناعی و تحکمی بود. بالمقابل از پیروانش اطاعت می‌خواست. آن در سطوح عالی یک فرمول ساده تحت عنوان «مشیّة إلٰهی» در کیسه داشت که در هرجا به‌کار می‌گرفت:

- «چرا چنین شده است؟»

= «چون خدا خواسته.»

- «چه می‌شود؟»

= «هرچه خدا بخواهد.»

لذا کُتب مقدس را بدان دلیل «آسمانی» نگویند که از آسمان آمده باشد؛ بدان دلیل آسمانی گویند که در مندرجات خود، سررشته‌ی امور را به‌آسمان ارجاع می‌دهند. احاله و تعلیق همه‌ی امور به‌اراده و حکومت خدا، ساده‌سازی مسأله برای درک علت است. بدین‌ترتیب بسیاری موضوعات در زیر یک سرپوش مرموز و مقدس پنهان می‌شود که نمی‌بایست به‌آن‌ها نزدیک شد و دست زد. این آغاز انسداد عقل است. متولیان دین هیچ‌گاه و درهیچ موردی، راست قضیه را به‌ما نمی‌گویند. یا خود

<به‌اثر متدولوژی غلطی که دارند> به‌حقیقت نمی‌رسند، اگر هم چیزی از حقیقت درک کرده باشند، مصلحتاً از ما پنهان می‌کنند و خلق را کودکانی می‌دانند که هرگز بالغ نخواهند شد. این چیزی است که ما از آن به‌عنوان «مصلحت جاریه» یاد کردیم.

ب ـ حکمت عقلی و امور کلیه: از منظر حکمت و فلسفه، انسان کائنی است متفکر؛ اساس حکمت مبتنی بر پرسش‌گری و تفکّر است که سیر آن از پائین به‌بالا سامان یافته است. به‌تعبیر دیگر از جزئی به‌کلی سیر می‌کند. انسان با اراده و اختیار خود می‌اندیشد و در ذهن خود اجزاء و عوارض و مقدمات را پیدا می‌کند و آن‌ها را با معیارهای مشخص تعریف می‌نماید، یا قیاس تشکیل می‌دهد. ترتیب کار چنان است که ابتدا درمواجهه با محسوسات، ادراک حسّی نسبت به‌چیزی پیدا می‌کند و مدرکات حسّی در ذهن به‌تجزیه و تحلیل گرفته شده به‌ادراک یا استنتاج عقلی مبدل می‌شود؛ بدین‌ترتیب از محسوس جزئی به‌معقول کلی می‌رسد.

بین اعتقاد و ایمان دینی با پرسش‌گری و تفکّر فلسفی روابط پیچیده وجود دارد که لزوماً در تنافی، یا تعاضد نیست. می‌توانند در یک مسیر طولی قرار گیرند، یا در نقطه‌ی مقابل یکدیگر بایستند. اگر پرسش‌گری و تفکّر فلسفی اساس اعتقاد و ایمان دینی قرار گیرد بهترین نتایج به‌دست می‌آید که تک ستاره‌گان همین راه را رفته‌اند. مع‌الوصف بسیاری از فقیهان و محدثان و مُتَکَلِّمٰان هرنوع پرسش‌گری را مردود می‌دارند، از دید آن‌ها حکمت و فلسفه از علوم غریبه است که نه‌تنها با تعالیم دینی قرابت ندارد، که گمراه کننده نیز می‌باشد. به‌پنداشت فقهاء هرگاه یک نخ از نسوج ایمان دینی کشیده شود خوف آن می‌رود که کل آن از هم بپاشد، پس مصلحتی بزرگ آن است که همین بافت با همین خصوصیاتش حفظ شود.(۲)

ج ـ معرفت علمی و امور جزئیه: از منظر علوم طبیعی، انسان یک مکانیسم است که در سیر تکاملی خود به‌این‌جا رسیده و هنوز در آغاز راه خود است. در مواضع خاص جرقه‌ی در مغزش ظهور می‌کند و همین خاصیت است که برای او قدرت کار و حل مسائل را می‌دهد. در «هستی‌شناسی از رهگذر علم» آن‌چه باید مورد توجه قرار گیرد، تکامل ابزار (به‌ویژه تکامل ذهن) است که متناسب با بی‌عاطفه‌گی و مقررات خشک علم حاصل شده است. آن‌چه از دست داده، احساس لطیف در قلمرو وسیع امور معنایی است، و آن‌چه به‌دست آورده، دقت نظر و صحت نتیجه دردایره‌ی بسیار محدود و جزئی است. به‌تبع آن، دریافت‌ها و داده‌های ذهن می‌تواند دارای اطمینان بیش‌تری از صحت باشد. این تکامل در قرون

اخیر از رهگذر تعامل میان ذهن آدمی و «ماشین» (اندوستریالیسم) رونما شد که مستلزم کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها و پاسخ‌های آماده نیز بود. فرایند کار چنان بود که ذهن آدمی ابتدا جهت تسهیل انجام امور خویش، به‌اهمیت کار ماشین رسید، آن‌را ابداع کرد و تکامل بخشید. ماشین نیز کار تجزیه، آزمایش و کشف روابط ماده را (که درگذشته به‌عهده‌ی ذهن بود) بادقت و اطمینانی فراتر از ذهن بشر به‌ثمر رسانید. این تعامل ثمربخش به‌مرور زمان ادامه یافته و منجر به‌انقلاب‌های بزرگ وتأثیرگذار درتمام عرصه‌های زندگی گردید. ازآن جمله تغییر درپدیدارشناسی است.

چنان‌که گفته شد: فلسفه و دین در هر موردی اظهار نظر فاضلانه‌ی می‌کنند! طول و عمق و عرض دنیا و مافیها را در یک لحظه اندازه گرفته و حسابش را به‌دستت می‌دهند. در هیچ موردی نیست که آن‌ها پاسخ‌های آماده نداشته باشند؛ ولی روش علم این نیست، علم به‌کلی‌بافی و تمامیت‌گویی فلسفی و مصلحت‌اندیشی دینی کاری ندارد. چنان‌که سیر نگرش دینی و فلسفی را از بالا به‌پائین و از پائین به‌بالا توصیف کردیم، سیر نگرش علم را افقی و گام به‌گام می‌خوانیم. هنر علم در "جزئی‌نگری" است. برخلاف روش فلسفه، آن جزئی را عام و کلی نمی‌سازد، بلکه ذره‌بین خود را روی همان جزئی متمرکز می‌کند و فقط در همان خصوص اظهار نظر می‌نماید. علم با کنجکاوی فراوان می‌خواهد حقیقت و اسرار هرچیزی را پیدا کند، علم هیچ چیز را مسلم و قاطع نمی‌شمارد وجنبه‌های تقدس فرضی یک موضوع هم او را به‌وحشت نمی‌اندازد، برخلاف دگماتیسم دینی که با جزمیت تمام می‌گوید: «همین است و جز این نیست!» علم فقط به‌چیزی اعتقاد می‌بندد که ممکن است به‌وسیله‌ی تجربه و استدلال و آزمایش ثابت و مدلل گردد. دیده شد که پیش‌رفت علوم نه‌تنها دانش انسان‌را زیادتر می‌کند، که تسلط انسان برطبیعت‌را هم بیش‌تر می‌سازد.

افزون بر جزئی‌نگری علم، نسبیت‌گرایی آن نیز قابل توجه است، علم می‌پذیرد که حتی درموضوع مورد نظرش به‌پایان کار نرسیده و در هیچ موردی مانند نگرش دینی و فلسفی حکم به‌پایان تاریخ نمی‌دهد؛ لذا مرزهای علوم روز به‌روز می‌شکند و دقت و جزئی‌نگری علم آن به‌آن بیش‌تر می‌شود. آن‌چه امروز من‌حیث یک حقیقت علمی مورد نظر و عمل است، فردا با دریافت جدید مخدوش، یا کامل‌تر می‌شود ...

ایدئولوژی علمی پدیده‌ی نوین است که با نگرگاهای مبتنی بر فلسفه و مذهب متفاوت است. یک وجه ما به‌الافتراق علم با فلسفه و مذهب، پراگماتیکال بودن علم است که مستلزم استفاده از ابزار مکانیکی توسط آن می‌باشد؛ همین خصیصه است

که دست‌آوردهای علم را به‌صورت عینی و مشهود جلوه می‌دهد. در حالی‌که فلسفه و مذهب صرفاً از امور نظری هستند. هیچ مقوله‌ی فلسفی، یا دستور دینی را نشاید مانند یک موضوع علمی در لابراتوار گذاشت و بدین‌وسیله صحت و سقم آن‌را آزمایش کرد، یا ضریب دقت و خلوص آن را افزایش داد. امّا علم بدون لابراتوار، نه‌تنها کور محض است، که اصلاً وجود ندارد.

نقصان حس

در حکایتی آمده که شخص نابینای مادرزاد در محلی زندگی می‌کرد، او بیش از هرچیز مشعوف بانگ خروس بود و تمام برنامه‌های زندگی خود را با اذان خروس تنظیم کرده بود. همیشه با خود فکر می‌کرد که خروسی با این وقت‌شناسی و صدای خوش، چگونه موجودی است؟ روزی از خدا تقاضا کرد که برای یک لحظه و یک آن چشم او را باز کند تا فقط یک دفعه بتواند خروس را ببیند، و دوباره چشمش را کور کند. این تقاضای او برآورده شد و برای یک آن جلوه‌ی از خروس را مشاهده کرد و دیگر هیچ‌چیز را ندید و نشناخت، بلافاصله چشمانش بسته شد. پس از آن خیال می‌کرد همه‌چیز مثل خروس است. وقتی اسم اشیاء و اشخاص را از زبان این و آن می‌شنید، بلافاصله سؤال می‌کرد: «آن هم مثل خروس است؟»

شک علمی = اندیشیدن «به» اندیشیدن: «شک» اساس «علم» است، از آن‌جا که حواس پنج‌گانه‌ی ما یگانه راه برقراری ارتباط با جهان بیرون از ذهن می‌باشد و با ادراکات آن‌است که حس ششم = «عقل ما» تغذیه گردیده، به‌تجزیه و جمع‌بندی از مناسبات و خواص پدیده‌ها می‌پردازد؛ بناءاً نخستین نکته‌ی که همواره باید مورد توجه قرار داد؛ اطمینان از صحت ادراکات است. جهت حصول حداقل اطمینان از صحت ادراکات، باید دریافت‌ها را پیوسته معرض پرسش و آزمون قرار داد و با انواع روش‌های ریاضی وهندسی محک زد. به‌موازات این‌غربال‌گری و شک علمی، مدام باید این‌سؤالات‌را مدنظر داشت:

- آیا آن‌چه به‌ما رسیده، عین واقعیت است؟
- آیا آن‌چه من به‌آن رسیده‌ام برابر با واقعیت است؟
- آیا در احساس، تعقل و استنتاج من خطاء نرفته است؟

چنین شک عمیق و گسترده بر این حقیقت استوار است که:

- اولاً اندام‌های حسّی ما معدوداند.

ـ ثانیاً حوزه‌ی کارکرد هریک از آن‌ها خیلی محدود است.

ـ ثالثاً هریک از حواس ما در شعاع عمل خود خطاپذیر می‌باشد.

ـ رابعاً به‌فرض صحت ادراک، نشاید از مرز نسبیت خارج شد. چون اسیر محدودیت‌های ذهن، زمان و مکان هستیم. همین نسبیت ادراک، نقصان شناخت را موجب می‌گردد. این مطلب جای بحث زیاد ندارد که با عنایت به‌وسعت هستی و تعدد هویّت و پیچیده‌گی فوق‌العاده‌ی اجزاء آن و مناسبات بغرنج اجزاء ماده، خود به‌خود در دایره‌ی نسبیت ادراک محبوس می‌شویم. ابزارهای حسّیٔ ما علی‌الاصول مطابق با نیازهای زندگی روزمره تکامل یافته و کمابیش با سایر جان‌داران مشترک می‌باشد، به‌آسانی می‌توان تصور کرد اگر احتیاجات زندگی یومیه‌ی ما بیش از آن‌چه هست، می‌بود؛ لازم می‌آمد که دارای حس هفتم، دهم، بیستم، صدم ... نیز می‌شدیم، در آن صورت قطعاً می‌توانستیم چیزهای را در این عالم مشاهده نمائیم که اکنون قادر به‌اعتراف نسبت به‌موجودیت آن‌ها نیستیم. در آن صورت قضاوت ما با جهان هستی، غیر از آن‌چه بود، که اکنون است. چنان‌که حضرت مولوی فرموده:

کاشکی هستی زبانی داشتی　　　تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

برعکس: اگر خواسته‌های بشر در امور زندگی کم‌تر از آن‌چه هست، می‌بود؛ یقیناً او دارای چهار، سه و کم‌تر از آن، از اندام‌های حسّی می‌گردید. در آن صورت از همین مقدار آگاهی که اکنون از جهان پیرامون دارد برخوردار نبود. فقط در حد کرم خاکی زندگی می‌کرد. باهمه‌ی این اوصاف باید اعتراف نمود که همین حواس ناچیز آدمی نقشی برجسته در امر شکل‌گیری زیرساخت‌های انگاره‌ی هستی به‌عهده دارد، چنان‌که ضعف و قوت هریک از اجزای حواس، یاخطای آن اثر قطعی در امور پدیدارشناسی می‌نهد. در این‌جا ناگزیر از ارائه‌ی یک چند مثال هستیم:

۱ ـ برحسب آزمون‌های انجام شده، حس شامه‌ی سگ چندین برابر قوه‌ی شامه‌ی انسان است. [تا چهار میلیون مرتبه نیز گفته شده] به‌همین دلیل در تلقّی بین انسان و سگ او از سطل زباله‌ی خالیٔ خانه‌ی همسایه تفاوت فاحش وجود دارد. انسان آن سطل را خالی می‌بیند و از گذشته‌ی آن بی‌خبر است؛ در همان لحظه سگ او ظرف مذکوررا <به‌نحو رؤیایی> انباشته از استخوان‌های مرغ و ماهی، ته دیگ نیم سوخته، خرده‌های نان و دانه‌های برنج می‌بیند، که ساعاتی قبل تخلیه شده.

۲ ـ کسی به‌طور مادرزادی از داشتن قوّه‌ی شامه محروم بود. برای او انواع رایحه‌ها و عطرهای بد و خوب قابل درک و تعریف نبود؛ از نظر او عالی‌ترین نوع

عطرها و ادکلن‌ها چیزی بیش از قطرات آب رنگی [بی‌خاصیت] در جوف بطری‌های کوچک نبود. شامگاهی به‌اتفاق دوستش از کوچه‌ی عبور می‌کرد، هردو جلو خانه‌ی رسیدند که بوی غلیظ کباب از داخل آن به‌هوا پیچیده بود، آن دوستش گفت: هم‌اکنون در این‌خانه کباب می‌پزند؛ شخص مذکور آن دوستش را به‌غیب‌گویی متهم کرد: تو از درون خانه بوی کباب شنیدی؟! زهی خودخواهی!

۳ ـ از شخص نابینای مادرزاد تقاضا شد: رنگ‌ها را بشمارد؛ گفت: سیاه، سفید، قرمز، آبی ... مجدداً تقاضا به‌عمل آمد تا آن‌چه می‌شمارد، تعریف کند.

= پاسخ منفی بود!

ـ پس چطور نام برده و می‌شماری؟

= چون مردم می‌گویند شیر و برف ... سفید است، من هم می‌گویم سفید است، درحالی که نمی‌دانم سفید چه رقم است. (شخص نابینا فاقد قدرت تصور نیز است.)

او اشکال هندسی را به‌کمک قوه‌ی لامسه به‌خوبی شرح می‌داد؛ امّا از تعریف آن‌چه منحصراً کار "بینایی" است، مطلقاً عاجز بود. اگر این شخص نابینا، روزی در یک محیط خلوت و تنهایی دارای حس بینایی گردد، در همان حال از همان رنگ‌های که خود اسمش را شنیده و برزبان می‌آورد پیرامونش وجود داشته باشد، مطمئناً نمی‌تواند تطبیق و تفکیک کند که کدامین رنگ سیاه و کدام یک سفید است ...

توجه دارید که هریک از دو شخص فوق فاقد یکی از حواس پنج‌گانه بود. اگر هر دو را یکجا جمع کنیم، فقدان دو فقره از حواس آدمی را نتیجه می‌کنیم. هرگاه این حالت را به‌همه افراد آدمی تعمیم دهیم، آن‌گاه از آن‌ها بخواهیم تا درباره‌ی پدیده‌های هستی قضاوت کنند، آن وقت چه خواهند گفت؟!

از این بیان نتیجه می‌گیریم که اشیاء در خارج وجود دارند، وجدان یا عدم وجدان ما تأثیری بر واقعیت‌های موجود نمی‌گذارد. بازهم مولوی:

این جهان را غیر آن سمع و بصر   گر بدی سمع و بصر بگریستی

پس ما در حلقه‌ی تنگ از احساس و ادراک محصور هستیم؛ تنها کاری که می‌شود به‌آن وسیله از این خناق ناشی از نقصان ذهن، زمان، مکان و ابزار رهایی یافت، تلاش جهت وضع متدولوژی کارآمد برای درک علت و قانون حاکم بر اجزای ماده است. سپس "تعمیم قانون" از طریق استفاده از سیستم منطقیٔ "قیاس و استقراء" می‌باشد. احساس و ادراک از مبانی اولیه‌ی شناخت است. برقراری ارتباط سیستماتیک و منطقی میان ذهن و عین (احساس و تعقل) است که عنوان شناخت

به‌خود می‌گیرد. چنین ادراک قابل تعریف ابتدا باید لزوماً از رهگذر حواس و مشاهدات حاصل آید، سپس به‌تجزیه و تحلیل ذهنی برسد و بسط ذهنی مبتنی برمقررات استقراء تعمیم یابد تا به‌نتیجه رسد. کسانی که نقش ادراکات حسّی را به‌حد اقل کاهش می‌دهند (یا منکر می‌شوند!) معلوم نیست از چه راهی به‌تغذیه‌ی ذهن می‌پردازند تا استنتاج و بازیافت نمایند. ذهن منقطع از حواس و محسوس مانند یک ظرف خالی، یا یک فضای بسته و تاریک مطلق خواهد بود. شناخت چیزی جز محصول ارتباط منطقی میان مثلث ذهن، حس و ذوات نیست. در یک بیان تمثیلی می‌توان جایگاه هریک از اضلاع سه‌گانه‌ی شناخت را به‌ماشین، مواد اولیه و کارگر تشبیه نمود: ذهن = عقل همان ماشین و کارخانه‌ی است که مواد اولیه‌ی موسوم به‌ذاتیات را به‌کالای تحت عنوان شناخت تبدیل می‌کند. نقش حواس در این‌جا حکم همان کارگران وتکنیسین‌ها را دارا است که دم به‌دم برای آن ماشین مواد می‌فرستند.

مثال دیگر: وقتی شما صحنه‌ی یک حادثه را می‌بینید که دقایق قبل اتفاق افتاده، بلافاصله (به‌طور غریزی) ذهن تان مشغول کشف مجهولات قضیه می‌گردد و میان سه مرحله‌ی قبل از حادثه (شرایط و زمینه‌های وقوع حادثه) نفس حادثه و نتایج و تبعات آن نسبت برقرار می‌کند و دراین میان بارها سیر می‌نماید. نفس این مثال دقیقاً واقع شده، ما تازه از راه رسیده‌ایم و حادثه قبل از ما رخ داده است:

هستیٔ با این عظمت، تنوع و پیچیده‌گی در غیاب ما به‌ظهور رسیده و اکنون حواس و ذهن ما نمی‌تواند فارغ از آن باشد. بناءاً نفس اشتغال "حس" و "ذهن" لاجرم به‌استنتاج (ولو غلط) می‌انجامد که به‌آن شناخت می‌گوئیم.

فرض کنیم شخصی کیهان‌شناس پشت تلسکوپ خود قرار می‌گیرد و می‌خواهد نظام کهکشان را مطالعه کند، اولین نکته‌ی که پیشاپیش در ذهن خود دارد این‌که جهان چندان عظیم است که به‌تصور نمی‌گنجد، فاصله‌ها آن‌قدر زیاد است که ما آن‌ها را به‌دقیقه‌ی نوری و سال نوری محاسبه می‌کنیم. دقیقه‌ی نوری فاصله‌ی است که نور در یک دقیقه می‌پیماید، و این راه بسیار درازی است، چون سرعت نور ۳۰۰/۰۰۰ کیلومتر در ثانیه است. دقیقه‌ی نوری معادل است با ۳۰۰/۰۰۰×۶۰ یعنی ۱۸ میلیون کیلومتر. یک سال نوری می‌شود تقریباً ده میلیارد کیلومتر.

- فاصله‌ی خورشید با ما چقدر است؟

= اندکی بیش از هشت دقیقه‌ی نوری. یعنی اشعه‌ی آفتابی که در یک روز گرم تابستانی به‌چهره‌ی ما می‌تابد، مدت هشت دقیقه کیهان را در نوردیده تا به‌ما رسیده

است... همین‌طور در اعماق فضا جلو برو و فکر کن که خورشید ما یکی از ۴۰۰ میلیارد ستاره‌ی کهکشانی است که به‌آن "راه‌شیری" می‌گوئیم. این کهکشان شبیه صفحه‌ی بزرگ است که خورشید ما در گوشه‌ی یکی از چند بازوی مارپیچی آن قرار دارد و جمعاً به‌دور مرکزی که یک سیاه‌چاله‌ی بزرگ است می‌چرخد. مساحت کهکشان راه شیری حدود ۲۰۰/۰۰۰ سال نوری وسعت دارد، یعنی دو صد هزار سال طول می‌کشد تا نور از یک طرف کهکشان به‌طرف دیگرش برسد. وقتی به‌ستاره‌ی در راه شیری که ۵۰/۰۰۰ سال نوری با خورشید ما فاصله دارد نگاه می‌کنیم، در حقیقت تصویری را می‌بینیم که متعلق به‌پنجاه هزارسال پیش است...

تا این‌جا فقط درباره‌ی کهکشان خودمان صحبت کردیم. حالاً یک قدم جلوتر برو ... ستاره‌شناسان می‌گویند حدود صد میلیارد کهکشان در فضا وجود دارد که هریک از آن‌ها در حد و اندازه‌ی کهکشان راه شیری است. نزدیک‌ترین کهکشان به‌راه شیرئ ما کهکشانی است که به‌آن "اندرومدا" می‌گویند که دو میلیون سال نوری با کهکشان ما فاصله دارد، یعنی دو میلیون سال طول می‌کشد تا نور این کهکشان به‌ما برسد. بنا براین وقتی به"اندرومدا" بر فراز آسمان چشم می‌دوزیم، در حقیقت به‌دو میلیون سال پیش در زمان می‌نگریم و وضعیت آن کهکشان در دو میلیون سال پیش را نظاره می‌کنیم نه‌وضع فعلی آن را ... در همین زمان اگر شخصی ستاره‌شناس از کهکشان "اندرومدا" به‌سوی زمین ما نگاه می‌کرد، به‌جای انسان در روی زمین، تعدادی موجودات با صورتی پهن و قامتی خمیده می‌دید ...

بازهم جلوتر برو، دورترین کهکشان‌های که تا کنون شناخته شده‌اند در حدود ده میلیارد سال نوری با ما فاصله دارند، هروقت علائیم مخابراتی از این کهکشان‌ها دریافت می‌شود، در حقیقت ده میلیارد سال در تاریخ جهان به‌عقب می‌رویم، این در حدود دو برابر عمر منظومه‌ی شمسی خود ما است، پس تنها کاری که ستاره‌شناسان می‌توانند انجام دهند پیش‌گویی گذشته است!

این به‌آن معنی است که راه نگریستن در هستی پس‌گرایی در زمان است. ما هیچ‌وقت نمی‌توانیم بدانیم که جهان کائنات الأن در چه حال است، فقط می‌توانیم بگوئیم آن زمان چگونه بوده است. از جانب دیگر خبرهای در دست است که وسعت جهان ما را تا مرز بیست و پنج میلیارد، نود و هفت میلیارد، هفت تریلیون ... <و بیش‌تر> سال نوری افزایش می‌دهد و جهان مدام در حال انبساط است. یعنی هیچ کهکشانی در فضا در جای خود ثابت نمی‌ماند، تمام کهکشان‌ها در فضا با سرعتی

سرسام‌آور از هم‌دیگر دور می‌شوند ... کجا است آن وسایل و ظرفیت فکری و توانایی ذهنی که بتواند این مساحت‌ها را حساب نماید؟ ...

افلاطون رجماً بالغیب گفته بود: همه‌چیزهای که پیرامون خود در طبیعت می‌بینیم، همانند حباب است، چون هیچ چیز جهان محسوسات دوام ندارد، بنابراین ما قادر نیستیم در مورد آن‌ها شناخت حقیقی پیدا کنیم.

بی‌گمان افلاطون کیهان‌شناس نبود و این سخن او در خصوص اجرام کیهانی نیست، مقصود افلاطون کل عالم ماده بود که با توصیف فوق مطابقت می‌کند.

به‌همین‌ترتیب کشف و نیل به«حقیقت غایی» برای فرد بشری اصلاً مقدور و ممکن نیست. ادعای نیل به‌حقیقت در هر ضریب از نسبیت باشد، در واقع لحاظی است که به‌منظور خوداقناعی صورت می‌گیرد. راهی جز آن نیست. نتیجه آن‌که (در بهترین حالت) شناخت یک امر نسبی و تا حدی لحاظی است، نه‌بیش از این.

نشان‌های حکمت اول:

۱ ـ این یک فلسفه است: «آگنوستی‌سیزم» می‌گویند. مراد نفی امکان شناخت کائنات است.

۲ ـ با همه‌ی اوصاف، فقیهان از آن بابت که سروکارشان با مصالح جاریه است، از عمری بسیار کوتاه برخوردارا‌ند؛ در مذهب امامیه، فتاوای یک فقیه صرفاً برای کسانی که نظراتش را بپذیرند (مقلدین) دارای اعتبار است، آن هم فقط در زمان حیات آن فقیه. به‌محض فوت هر فقیه، پیروان او باید از مجتهد واجد شرایط که حتماً و باید زنده باشد، تقلید کنند. وتقلید ابتدایی از فقیه متوفی جایز نیست. همچنین هیچ فقیهی نمی‌تواند به‌پیروان دستور دهد که پس از او به‌چه کسی رجوع کنند. اختیار با خود مکلف است که بعد از فحص لازم، مرجع آینده‌ی خویش را انتخاب کند.

جریان در مذاهب اهل سُنّت نیز مشابه است و وضعیتی با ثبات ندارد. نتیجه آن‌که فقیهان چون سیاستگران و مدیران جامعه، فرزندان زمان خود هستند، و سروکارشان با وضع جاری است، به‌همین جهت خاستگاه، و وابستگی فرهنگی خود آن‌ها نیز در ارائه‌ی حکم تأثیر قوی دارد. هریک از آن‌ها اگر در ادوار مختلف دوباره زنده شوند، مسلماً متناسب با همان وضعیت جاری اظهار نظر خواهند کرد؛ لٰکن فلاسفه و عرفاء از سقراط و افلاطون و ارسطو گرفته تا غزالی، ابن‌عربی، مولوی و گاندی چنین نیستند، چون سروکار آن‌ها با حکمت و مصالح عالیه است، بی‌زمان حرکت می‌کنند، هریک از آنان اگر هربار در این دنیا بیایند، همان اصول و قواعدی را تکرار خواهند کرد که پیش‌تر تبیین نموده‌اند؛ ولی هربار دقیق‌تر، کامل‌تر و با استدلال قوی‌تر و متعالی‌تر از قبل ...

۲

از دنیای اساطیری تا جهان عقلی

جهان یونانی

کشوری که ما آن‌را «یونان» می‌گوئیم، در انگلیسی به‌آن «Greece tincen» می‌گویند، در انتهای جنوبی شبه‌جزیره‌ی بالکان واقع است. نام ملی‌اش «هلاس = Hellas» بوده و اهالی آن دیار خود را «هلن = Hellene» می‌خوانند.

یونان کنونی متشکل از حدود ۶۰۰۰ جزیره با مرکزیت آتن است. از این حدود جزیره تعداد ۲۲۷ مورد آن مسکونی می‌باشد. اخبار مبهمی دردست است که یونانیان بیش از ۱۰/۰۰۰ سال قبل از میلاد در این سرزمین ساکن شده‌اند.

یونان از منظر اقلیمی در بهترین موقعیت جغرافیایی قرار دارد و در اقلیم سوم واقع است. انواع میوه‌ها و زیتون و صیفی‌جات و حبوبات با بهترین عطر و طعم در آن‌جا به‌عمل می‌آید. غذاهای یونانی در زمره‌ی لذیذترین غذاهای دنیا است.

یونانیان مردم سفیدپوست و سیاه‌موی هستند که با دیگر نژادهای اروپایی چون آنگلوساکسون‌ها، ژرمن‌ها، وایکینگ‌ها، نورمن‌ها و اسلاوها فرق دارند. (هرچند سخن از «نژادهای» مختلف آدمی، سخنی لغو و غیر علمی است؛ چون تمامیت انسان از نژاد واحداند؛ مع‌هذا انسان گاهی مجبور می‌شود برای بیان مطلب از این کلمه‌ی نفرت‌انگیز استفاده کند؛ که مراد از آن، گروه‌بندی انسان‌ها بر مبنای پارامترهای مختلفی چون ژنتیک، رنگ‌پوست، و ویژه‌گی‌های زیستیٔ چون زبان، فرهنگ، کالبدشناسی و غیره است.) پس از باب مجاز می‌توان گفت:

یونانیان متشکل از دو نژاد اصلی یونانی و اقوام دوری بودند. یونانی‌ها در نواحی مرکزی دریای اژه و در آسیای صغیر زندگی می‌کردند، دوری‌ها در سراسر جزیره‌ی کُرت و جزائر مجاور آن پراکنده بودند.

حدود ده قرن قبل از میلاد، در نقاط مختلف یونان، اجتماعات و شهرهای مستقل و منفردی به‌وجود آمدند که آن‌ها را «پولیس» می‌نامیدند. مهم‌ترین شهرهای یونان عبارت شدند از آتن، اسپارت و تب. در سال ۶۸۳ (ق.م) سلطنت موروثی در آتن لغو شد و حکومتی شبیه به‌جمهوری در آن برقرار گردید.

شهر اسپارت در قرن هفتم (ق.م) مرکز ادبیات یونان بود. در حدود سال ۶۰۰ (ق.م) نظامی‌گری بر ان شهر مستولی شد. دولت اسپارت را دو پادشاه اداره کردند.

شهر تب که از حدود هزار سال (ق.م) مسکونی شد، بخش عمده‌ی را در تاریخ یونان باستان بر عهده داشته است. دولت آتن در آغاز قرن پنجم (ق.م) مقتدرترین دولت یونان بود که در سال ۵۱۰ (ق.م) دارای حکومت دموکراسی شد. طی قرون پنجم و چهارم (ق.م) جنگ‌های خونینی بین آتن و اسپارت به‌وقوع پیوست، در این جنگ‌ها اغلب اسپارت پیروز بود. در سال ۳۳۸ (ق.م) فیلیپ دوم پادشاه ناحیه‌ی مقدونیه، بر سراسر یونان دست یافت و حکومت فدرال به‌وجود آورد. پس از او پسرش اسکندر به‌حکومت رسید و فتوحات فراوانی حاصل کرد. قلمرو حکومت او در نواحی شرق تا رود سند گسترش یافت. پس از مرگ اسکندر امپراطوری بزرگ یونان تجزیه شد، سرانجام در قرن دوم (ق.م) یونان جزئی از امپراطوری روم گردید، ولی بازهم در تدوین و گسترش فرهنگ رومی نقش بنیادین ایفا کرد.

بنابراین یونان هم به‌لحاظ تاریخ و جغرافیای قدیم، هم به‌خاطر فرهنگ و فلسفه و طب و حکمت و مذهب یک مفهومی بسیار بزرگ است؛ و جهان، بسیار مدیون یونان است. نیز از این بابت که خاستگاه تمدن جهان غرب (و کل بشریت) می‌باشد.

خاستگاه فلسفه و علوم عقلی و تجربی یونان است، همچنان که پرورش‌گاه نصرانیت نیز یونان است. تمامیٔ اناجیل هشتادگانه که بعداً به‌چهار روایت محدود شد، در یونان و به‌زبان یونانی تحریر شده است و زبان اصلیٔ کتب مقدس، یونانی است. تمام رسولان عیسی متعلق به‌سرزمین و قلمرو فرهنگی یونان هستند...

در همین‌جا است که این معما پاسخ خود را پیدا می‌کند که «چگونه عیسای ناصری، آن یهودی‌زاده‌ی عبرانی از اهالیٔ فلسطین در جنوب غرب آسیا، به‌یکباره و به‌تمامه اروپایی شد؟» مزید بر این‌که در آن زمان شامات جزء قلمرو روم بود.

تاریخ یونان مناطقی را شامل می‌شود که یونانی‌ها در طول تاریخ، یا در بخشی از تاریخ بر آن حکومت می‌کردند. تمدن یونانی از نظر جغرافیایی در زمان اوجش، از یونان تا آسیای صغیر، جنوب غرب اروپا، شمال آفریقا و تا کوه‌های هندوکش و

پامیر در افغانستان پیش رفته بود. بدین‌ترتیب بخشی از تاریخ یونان باستان، تاریخ کشور ما نیز هست. گذشته از جنبه‌های احساسئ قضیه، یونانیان بیش از دو قرن (دو صد و چهل و هشت سال = ۳۱۲ ـ ۶۴ ق.م) بر سرزمین ما حکومت کرده و تمدن به‌وجود آورده‌اند. به‌همین‌ترتیب نفوذ فرهنگ یونانی بر افکار و ادبیات محاوراتی مردم ما به‌حدی است که مردم ما به‌طب سُنّتی (طب یونانی) و به‌دارو های گیاهی (دوای یونانی) و به‌طبیبان سُنّتئ محلی (طبیب یونانی) می‌گویند...

درحالی‌که ما همسایه‌ی دو کشور بزرگ و باستانی هند و چین هستیم که آن‌ها نیز از طب قدیمئ غنامند برخوردار‌اند، بسیاری از طبیبان یونانی همان هموطنان اهل هنود و سیک ما هستند. ولی مردم ما در محاورات خود به‌طب هند و چین استناد نمی‌کنند و این نشان دهنده‌ی غالب بودن طب یونانی است. از این گذشته، طبق برخی نظرات اتنیک‌شناسی، هموطنان نورستانی ما بقایای یونانیان هستند. در این‌جا برای این‌که خواننده‌ی هموطن ما بتواند علاقه‌ی ذهنی با موضوع برقرار نماید، به‌بخشی از تاریخ و تمدن مشترک افغان ـ یونان اشاره‌ی گذرا می‌نمایم:

الف ـ سلسله‌ی سلوکیان: این سلسله بخشی از تاریخ افغانستان است و کلیات آن در کتب درسی مکاتب مندرج می‌باشد. پس از مرگ اسکندر (۳۲۳ ق.م) فتوحاتش میان سردارانش تقسیم شد و بیش‌تر متصرفات آسیایی او با مرکزیت بلخ، به‌سلوکوس اول رسید. سلوکوس دولت پادشاهی مستقلی به‌وجود آورد که به‌نام خود او دولت سلوکی (سلوکیان) خوانده شد و آغاز سلطنت او بعدها برای این دولت، مبدأ تاریخ گشت. (تاریخ سلوکی ۳۰۳ ـ ۱۵۰ ق.م)

سلوکوس پس از تثبیت اوضاع در شهرهای خراسان، به‌استقامت هندوستان سوقیات نمود، ولی درآن‌جا «چندره گوپتا» پادشاه هند جلوی پیش‌روی او را گرفت. کار این دو به‌آشتی کشید و چندره کوپتا تعداد ۵۰۰ زنجیر فیل به‌او پیشکش نمود.

سلوکوس یکم سرزمین زیر فرمان خود را به‌۷۲ بخش تقسیم نمود و اداره‌ی هربخش را به‌یک "ساتراپ" سپرد. هر ساتراپ در سرزمین خود به‌گونه‌ی خودمختار فرمان می‌راند. هر"ساتراپی" به‌چند "آپارخیا" و هر"آپارخیا" به‌چند "هیپارخیا" و هر"هیپارخیا" به‌چند "استاتما" تقسیم می‌شد. مرکز هر "ساتراپی" را "استراتگ" می‌نامیدند و گردانیدن امور مالی ساتراپی نیز بر "اکوتوم" بود.

ب ـ شهر "آی‌خانم": آی‌خانم (مشهور به‌یونانوباختری) یک شهر یونانی در شمال افغانستان است که اکنون به‌صورت یک محوطه‌ی باستانی، بر

بالای تپه‌ی نسبتاً هموار، در ولسوالی دشت قلعه‌ی ولایت تخار، در تقاطع رودخانه‌های جیحون (آمودریا) و کوکچه موقعیت دارد. محمداکبر امینی و عبدالظاهر یوسفزی، درباره‌ی موقعیت دقیق این شهر تاریخی ـ باستانی می‌نویسند: "آی‌خانم" در ولسوالی خواجه‌غار ولایت تخار، بین مدار ۳۷ درجه و ۹/۵ دقیقه عرض‌البلد شمالی و ۶۶ درجه و ۲۵ دقیقه طول‌البلد شرقی نصف‌النهار گرینویچ، در تقاطع دو دریای آمو و کوکچه، در فاصله‌ی صد کیلومتری شهر قندوز موقعیت دارد.(۱)

این شهر باستانی را اسکندر مقدونی بنیاد نهاد و سنگ تهدابی که توسط او، در این شهر کار گذاشته شده بود، اکنون در موزیم کابل نگهداری می‌شود. قدمت این سنگ بنا، به‌حدود سیصد سال قبل از میلاد مسیح می‌رسد، گفته می‌شود تنها چیزی در جهان است که اسکندر کبیر قطعاً آن را لمس کرده است.(۲)

جغرافی‌نگاران یونانی، مانند: "استرابو" و "بطلیموس" حدود ۲۳۰۰ سال قبل از امروز، در آثار خود از "اسکندریهٔ آمودریا" یا "اسکندریهٔ اوکسیانا" نام برده‌اند. امّا تا این اواخر آشکار نبود که این شهر افسانه‌ای اسکندر مقدونی در کدام یک از کشورهای آسیا مدفون است. سال‌ها بود که باستان‌شناسان و مؤرخان جهان، به‌ویژه اروپائیان به‌جستجوی رد پای سپاهیان اسکندر در شرق برآمده بودند، تا این‌که در سال ۱۹٦۵ راز بزرگی برملاء شد و شهر معمایی اسکندر در شرق یا همان «اسکندریهٔ آمودریا» در ناحیه‌ی شمال شرق افغانستان امروزی از زیر گرد وغبار قرون متمادی نمایان گردید. با کشف آن، معماهای زیاد تاریخی و باستان‌شناسی حل گردید و پرتو جدیدی بر زوایای تاریک تاریخ باستان افغانستان افگنده شد.

مردم محلی از قدیم بقایای ساختمان‌های تاریخی و برج و باره و دیگر اشکال هندسیٔ معماریٔ فرو رفته درخاک و گل را در محوطه‌ی باستانی آی‌خانم می‌شناختند که در ارتباط به‌آن افسانه‌ها و قصص جالبی، نسل به‌نسل و سینه به‌سینه در میان آن‌ها انتقال یافته بود. همه‌ی آن‌ها از قدمت و اهمیت تاریخیٔ آن مخروبه‌ی متروکه حکایت می‌کرد. این افسانه‌ها زمانی بیش‌تر واقعی می‌نمودند که پس از ختم بارنده‌گی‌ها (هنگامی که خاک و گل شسته می‌شد) سکه‌ها، دانه‌های قیمتی و غیره آثار قدیمی از دل خاک نمایان می‌شدند. ارزش و اهمیت محوطه‌ی باستانی آی‌خانم از آن‌جا ناشی می‌شد که احتمال وجود شهر گمشده‌ی باستانی "اسکندریه‌ی اوکسیانا" یا "اسکندریه‌ی آمودریا" مرکز حکومت یونان باختری در درون آن می‌رفت.(۳)

"آی‌خانم" در زبان ترکی به معنای «ماه بانو» است.

از سال ۱۹٦٥ تا سال ۱۹۷۸ ترسایی تیم باستان‌شناسان افغان ـ فرانسه به‌مدت چهارده سال جمعاً پانزده دوره در "آی‌خانم" حفریات نموده و چیزهای زیادی به‌دست آوردند که تعدادی از آن‌ها را در موزیم ملی افغانستان (کابل) در اتاقی به‌نام «اتاق آی‌خانم» به‌نمایش گذاشته بودند.(۴)

ساحه‌ی "آی‌خانم" از نگاه ساختمانی به‌دو قسمت عمده تقسیم می‌شود: قسمت بالائی و قسمت پائینی. قسمت بالایی شهر شامل قبرستان و بالاحصار بوده، قسمت پائینی شامل منازل مسکونی، قصر یا دفاتر اداری، خزانه، کتابخانه، جمنازیوم، سالون تیاتر، معبد و غیره بوده است. مجتمع ساختمانی قصر یا ساحه‌ی دفاتر اداری که ساحه‌ی ۱۸۰ در ۱۳۷ متر مربع را احتوا می‌کند و دارای ۱۰۸ عدد ستون‌پایه با سرستون‌های سنگی می‌باشد، خود نشان دهنده‌ی آن است که شهری به‌این وسعت، شکوه و جلال واقعاً پایتخت حکمرانی مستقل و از جمله شهرهای مهم باختر در (تقریباً) ۲۳۰۰ سال قبل از امروز بوده است. دامنه‌ی شمالئ این قسمت کاملاً هموار بوده و اراضئ زراعتی و باغی را تشکیل می‌داده است.(۵) "آی‌خانم" به‌صورت طبیعی موقعیت و استحکامات عالی را دارا بود؛ از طرف شمال توسط دریای آمو احاطه شده بود، در غرب آن دریای سریع‌السیر کوکچه جاری بود و در ناحیه‌ی جنوب غرب آن قلعه‌ی نظامئ بزرگ و مستحکم احداث گردیده بود.

سبک و اسلوب ساختمانی در "آی‌خانم" بیش‌تر شرقی بوده تا یونانی، این نشان دهنده‌ی آن‌است که‌یونانی‌ها در اعمار شهر ازمعماران وپرسونل محلی کار گرفته‌اند. در بعضی از قسمت‌ها از شیوه‌ی یونانی استفاده شده است مانند: چیدن سنگ‌پارچه‌ها بدون ملات ساختمانی؛ و نصب پارچه‌سنگ‌های استوانه‌ای ذریعه‌ی ریختن فلز سرب و دیگر فلزات.(۶) تزئینات در ساختمان‌ها، به‌خصوص سرستون‌ها در سه سبک یونانی: کورنتین Corinthian، دوریک Doric و یونیک icIon می‌باشد.(۷)

دیگر خصوصیات هنر یونانی در"آی‌خانم" عبارت از فرش‌های موزائیک است. در این فرش‌ها از تزئینات نباتی کار گرفته شده است و این خود امتزاج هنر شرقی و محلی را با هنر یونانی نشان می‌دهد، زیرا در یونان وقت، زیادتر از تزئینات حیوانی در موزائیک کار گرفته می‌شد. در موزائیک فرش حمام قصر "آی‌خانم" اشکال دلفین، اسب‌آبی و اهریمن‌های دریایی نشان داده شده که در آن به‌جای سنگ‌ریزه‌های مربع‌شکل یونانی از جغله‌سنگ‌های خرد و ریز رنگی کار گرفته شده است.

گنجینه‌ی حاوی ٦٣عدد سکه‌ی نقره‌ای که از "آی‌خانم" به‌دست آمده اشکال خدایان یونانی: زئوس، هراکلس و آرتمیس را در خود دارد. به‌روی دیگرشان اشکال شاهان یونانی از «اسکندر» تا ایوکرتید و هلیکوس ضرب گردیده است.(۸)

همچنین پارچه‌های فلزی مُدور <سکه مانند> به‌دست آمده که صاف و ضرب ناخورده است و نشان می‌دهد که آی‌خانم صلاحیت ضرب سکه را نیز داشته است.

در آی‌خانم کتیبه‌ها زیادتر به‌رسم‌الخط و زبان یونانی می‌باشد. لٰکن تعدادی از کتیبه‌ها به‌الفبای (آرامی) و (برهمی) به‌زبان یونانی است که اسمای غیر یونانی در آن‌ها درج می‌باشد. امّا زبان یونانی زبان رسمی و کتابت بوده است.(۹)

اساطیر یونانی

در ابتدا پندارهای اساطیری به‌نحوی در سراسر جهان متداول بود، یونیان نیز پیش از آن‌که فلسفه در آن کشور تکوین یابد، از جهان تصویر اساطیری داشتند، اسیر انواع اوهام و خرافات بودند و توتم‌پرستی در میان ایشان شمولیت داشت. یافته‌های باستان‌شناسی و تاریخی و ادبی، منابع اصلی جزئیات درباره‌ی اساطیر یونانی را فراهم می‌کنند، که در آن خدایان و قهرمانان به‌طور برجسته در تزئین مصنوعات به‌کار رفته‌اند. طیف گسترده‌ی از خدایان، الهه‌ها، قهرمانان، پهلوانان و دیگر موجودات اساطیری و ارواح خبیثه، ذهن و روان مردم را در تسخیر و اسارت خود داشتند. داستان‌های زیادی در مورد سرنوشت کسان، سر زبان‌ها بود، همه‌ی وقایع ریز و درشت به‌اراده و مهر و کین خدایان نسبت داده می‌شد.

تعداد خدایان یونانی بسیار زیاد بودند، هریک از آن‌ها امر خاصی را عهده‌دار بودند: زئوس، آپولون، هرا، آتنه، دیونوسوس، اسکلپیوس، هراکلس، هفایستوس و پرومته نمونه‌های از آنان هستند که هریک گوشه‌ی از سرنوشت انسان یونانی را به‌دست داشتند و مطابق میل خود این‌سو و آن‌سو می‌کشیدند. داستان‌های خدایان قرن‌ها از نسلی به‌نسل دیگر رسیده بود.

یونانیان معتقد بودند که می‌توانند با غیب‌گوی معبد دلفی درباره‌ی سرنوشت خویش مشورت نمایند. "آپولون" خدای غیب‌گویان بود که از طریق کاهنه‌ی خود "پوتیا" سخن می‌گفت؛ کاهنه برسکوی می‌نشست، سکو روی شکافی در زمین ساخته شده بود و بخاری تخدیرکننده از آن برمی‌خاست "پوتیا" از خود بی‌خود می‌شد و در این حالت سخن‌گوی آپولون می‌گردید. ارباب رجوع پرسش‌های خود را

به‌کاهنان این زن غیب‌گو می‌دادند و آن‌ها پرسش‌ها را به"پوتیا" مسترد می‌کردند. پاسخ‌های "پوتیا" چنان مبهم و نا مفهوم بود که باید کاهنان به‌تعبیر و تفسیر آن بپردازند، مردم باور داشتند وی همه‌چیز را می‌داند و از آینده با خبر است، حتی حکمرانان درباره‌ی تصمیمات مهمی چون جنگ و صلح به‌غیب‌گو رو می‌آوردند.

حال آن‌که بر سر درب معبد دلفی این عبارت زیبا و پر معنی نوشته بود:

«خود را بشناس!» امّا هیچ‌کس به‌مفهوم واقعی این توصیه توجه نداشت.

تاریخچه‌ی اسطوره‌ای یونان را می‌توان به‌سه دوره‌ی گسترده تقسیم کرد:

۱ ـ اساطیر نخستین یا دوره‌ی خدایان، اساطیری درباره‌ی منشأ جهان، خدایان و نژاد انسان.

۲ ـ دوره‌ی که خدایان و انسان‌ها، مخلوط بودند، داستان‌های اولین تعاملات بین خدایان، نیمه‌خدایان و انسان‌های فانی.

۳ ـ دوره‌ی قهرمانان، آخرین و برجسته‌ترین افسانه‌های قهرمانی، داستان جنگ تروآ و روی‌دادهای بعد از آن.

خدایان

در مرکز اساطیر یونانی خدایانی وجود داشتند که گفته می‌شد بر روی «المپ» بلندترین کوه یونان زندگی می‌کردند. «المپ» یا «المپوس» کوهی است که در نیمه‌ی شمالی آن کشور در نزدیکی دریای اژه، در مرز تسالونیکی و مقدونیه‌ی شمالی واقع شده است. کوه المپ دارای ۵۲ قله است که بلندترین آن‌ها با ارتفاع ۲۹۱۷ متر «میتیکاس» نام دارد که به‌معنای «بینی» می‌باشد. براساس برجسته‌گی‌های توپوگرافیکی، این قله یکی از بلندترین قله‌های اروپا محسوب می‌شود. کوه المپ از نظر پوشش گیاهی بسیار غنی بوده و چندین گونه‌ی بومی در آن‌جا رشد می‌کند. کوه «المپ» اقامتگاه زئوس <رئیس خدایان یونانی> بود.

همچنین دیگر خدایان یونان معابد و کاخ‌های در قله‌ی آن داشتند. در آن‌جا بود که خدایان گرد هم می‌آمدند، جشن‌های شان را برپا می‌کردند و تصمیمات جنگ و صلح اتخاذ می‌نمودند. دوازده خدای اصلی «المپ‌نشین» در اساطیر یونانی شامل: زئوس، پادشاه و پدر تمام خدایان؛ هرا، الهه‌ی ازدواج و زنان؛ آفرودیته، الهه‌ی عشق و زیبایی؛ آپولو، خدای شعر و موسیقی؛ آرس، خدای جنگ‌یونانی؛ آرتمیس، الهه‌ی شکار و حیوانات؛ آتنا، ایزدبانوی عقل و خرد؛ دمتر، الهه‌ی زراعت و

حاصل‌خیزی؛ دیونیسوس، خدای شراب و جشن؛ هفائستوس، خدای آتش و آهنگری؛ هرمس، خدای پیغام رسان؛ و پوزئیدون، خدای دریاها بودند. گاه خدایان دیگری چون‌هادس، هستیا و اروس را نیز جزو المپ‌نشینان برمی‌شمارند.

در مجموعه‌ی عظیم اسطوره‌ها و افسانه‌های یونانی، خدایان در کالبد انسانی توصیف شده‌اند و شبیه مردان و زنان بودند (اگرچه خدایان این اختیار را داشتند تا شکل خود را به‌حیوانات یا چیزهای دیگری تغییر دهند.)

بر اساس گفته‌های والتر بورکت، ویژه‌گی‌های توصیفی قائل شدن جسم انسانی برای خدایان این است که «خدایان یونانی انسان‌اند، نه‌انتزاعی، ذهنی یا مفهومی. گاه خدایان با یکدیگر جنگ می‌کردند، به‌همدیگر حقه می‌زدند و خیانت می‌کردند...

بدون در نظر گرفتن اشکال اساسی خدایان یونان باستان، آن‌ها اغلب دارای قابلیت‌های خارق‌العاده‌ی هستند؛ تحت تأثیر بیماری‌ها قرار نمی‌گیرند، تنها در شرایط بسیار ویژه زخمی می‌شوند، جاویدانه هستند؛ این جاویدانه‌گی، همراه با جوانی لایزال، حاصل استفاده‌ی مکرر شهدی است که در اثر آن، خون اِلٰهی در رگ‌های شان نو می‌شود. هرخدای از سلسله‌ی خود فرود آمده است، منافعی جداگانه را دنبال می‌کند و در محدوده‌ی معینی تخصص و صلاحیت دارد. (ربّ‌النّوع)

دوازده خوان هرکول

دوازده خوان هرکول، مأموریت‌های بودند که هرکول، نام‌آورترین قهرمان در اساطیریونانی، که موقعیت نیمه‌خدایی داشت، به‌دستور پادشاه «ائوروستئوس» که پسرعموی خود هرکول بود، برای کفاره‌ی گناه خود با موفقیت به‌انجام رسانید.

داستان‌های مجزای هرکدام از این خوان‌ها، بعدها به‌صورت یک داستان یکپارچه در آمده است. طبق عقیده‌ی یونانیان، گردآوری و روایت یکپارچه‌ی داستان این خوان‌ها، منتسب به‌پیساندر، شاعر حماسه‌سرای یونانی، در حدود ۶۰۰ سال پیش از میلاد می‌باشد. شرح هریک از خوان‌ها بسیار مفصل است و در منابع آمده است. در این‌جا (از باب نمونه) به‌سه مورد از خوان‌ها اشاره‌ی گذرا می‌کنیم:

۱ ـ خوان اول، کشتن شیر نیمیان: شیر نیمیان، زنان را به‌عنوان گروگان به‌مخفیگاه خود در غاری در نیمیا برده و بدین‌وسیله قهرمانان شهرهای اطراف را تحریک به‌نجات آن زنان می‌کرد. هر قهرمانی که وارد غار می‌شد، زنی زخمئ را می‌دید و به‌نجات او می‌شتافت. به‌محض نزدیک شدن به‌او،

آن زن تبدیل به‌شیر شده و قهرمان را از پای درمی‌آورد. سپس شیر، گوشت او را خورده و استخوانش را به‌هادس، خدای مردگان و جهان زیرین می‌داد.

هرکول بعد از مدتی ترصد، وارد شهر کلئونا شد. در آن‌جا، با پسری برخورد کرد که به‌او گفت در صورتی‌که هرکول در عرض سی روز، شیر نیمیان را کشته و خود زنده به‌شهر بازگردد، ساکنین شهر، یک شیر را برای زئوس قربانی می‌کنند. امّا در صورت عدم بازگشت هرکول، در عرض سی روز یا کشته شدنش، آن پسر، خود را برای زئوس قربانی می‌کند. روایت دیگری از افسانه می‌گوید هرکول، چوپانی به نام مولورکوس را ملاقات کرد که پسرش توسط شیر نیمیان، به‌قتل رسیده بود. چوپان به‌هرکول گفت در صورتی‌که در عرض سی روز زنده بازگردد، او گوسفندی را برای زئوس قربانی خواهد کرد و اگر در عرض آن مدت بازنگردد، گوسفندی را برای هرکول و به‌نشانه‌ی عزاداری او، قربانی خواهد کرد.

هرکول، که از پوشش طلایی و غیرقابل نفوذ بدن شیر اطلاع نداشت، پیکان‌های را برای کشتن شیر ساخت. با پرتاب اولین پیکان و کمانه کردن آن از ران شیر، هرکول دریافت که پوشش بدن شیر، محافظ آن است. سپس هرکول، شیر را به‌درون غار کشانید. غار دارای دو مدخل بود که هرکول یکی از آن‌ها را بسته بود و از مدخل دیگر وارد غار شد. او پس از درگیری با شیر، آن حیوان را با قدرت خارق‌العاده‌ی که داشت و با استفاده از گرز گران خود، از پای درآورد و خفه کرد. طی درگیری، شیر یکی از انگشتان هرکول را قطع کرد.

روایتی دیگر می‌گوید هرکول به‌سمت دهان شیر که نقطه محافظت نشده‌ی بدن شیر بود، پیکان‌های پرتاب کرد. پس از کشتن شیر، هرکول قصد کندن پوست حیوان را با چاقوی خود داشت، ولی قادر به‌این عمل نشد. او چاقوی خود را با سنگ تیز کرد و حتی از خود سنگ هم برای کندن پوست شیر، استفاده کرد، ولی این بار هم نتوانست کاری از پیش ببرد. در نهایت، آتنا (الهه‌ی خرد) با دیدن عدم موفقیت هرکول، به‌کمکش شتافت و از او خواست که از یکی از پنجه‌های خود شیر برای کندن پوستش استفاده کند. برخی معتقداند پوشش محافظی که هرکول هنگام مبارزه به‌تن می‌کرد، پوست شیری بود که در کوه‌های کایتارون شکار کرده بود.

۲ـ خوان دوم، کشتن مار هیدرا: پس از این‌که هرکول شیر نیمیان را از بین برد، ائوروستئوس او را مأمور کشتن مار نُه سر هیدرا کرد. هیدرا، ماری بود که هرا، برای کشتن هرکول پرورش داده بود. هنگامی که هرکول

به‌مردابی در نزدیکی دریاچه‌ی لرنا، که هیدرا در آن زندگی می‌کرد، رسید، صورت خود را با پارچه‌ی، برای محافظت از خود در مقابل بخارهای سمی، پوشانید. سپس پیکان‌های آتشین را به‌سوی مخفیگاه هیدرا در چشمه‌ی آمیمونه در غاری در عمق زمین پرتاب کرد (طبق نقوشی بر روی گلدان‌های قدیمی) درحالی‌که داسی در یک دست و شمشیر یا گرز معروف خود را در دست دیگر داشت، با هیدرا مواجه شد. راک و استیپل در کتاب خود عنوان می‌کنند: هنگامی که هرکول هر کدام از سرهای هیدرا را قطع می‌کرد، آن سر مجدداً رشد می‌نمود. این موضوع، مبارزه با هیدرا را عملی عبث برای هرکسی غیر از هرکول می‌نمایاند.

جزئیات مبارزه هرکول و هیدرا در کتاب ببیلیوتکا، به‌صورت مشخص آمده است. هنگامی که هرکول متوجه شد با روش‌های معمولی، قادر به‌کشتن هیدرا نیست، از برادرزاده‌ی خود، یولائوس، کمک خواست. یولائوس (که احتمالاً ایده‌ی خود را از آتنا گرفته بود) به‌هرکول پیش‌نهاد داد که محل بریده‌گی سرهای هیدرا را با آتش بسوزاند. هر بار که هرکول یکی از سرهای هیدرا را قطع می‌کرد، یولائوس محل قطع شده‌گی را می‌سوزانید. هرا وقتی متوجه شد هرکول در حال شکست دادن هیدرا است، خرچنگ عظیم‌الجثه‌ی را برای بهم ریختن تمرکز هرکول، به‌سمت او فرستاد که هرکول آن‌را با پاهای قدرت‌مند خود له کرد. سپس سر فناناپذیر هیدرا را با شمشیر طلایی که آتنا به‌او داده بود، قطع کرد.

۳ ـ خوان سوم، غزال کرینیا: هرا و ائوروستئوس بعد از آن‌که دریافتند هرکول، هم شیر نیمیان و هم مار هیدرا را در مبارزه شکست داده است، بسیار غضبناک شدند و تصمیم گرفتند مأموریت سوم را طوری برگزینند که هرکول به‌طور حتم در آن شکست بخورد. از آن‌جا که هرکول ثابت کرده بود که در کشتن مخوف‌ترین هیولاها هم مهارت دارد، ائوروستئوس از او خواست که غزال کرینیا را برایش اسیر کند. غزالی که آن‌قدر سریع می‌دوید که حتی تیر رها شده از کمان هم به‌گرد پایش نمی‌رسید.

هرکول در آغاز جستجویش به‌دنبال غزال، هنگامی که تازه از خواب بیدار شده بود، از روی برق شاخ‌های غزال، متوجه حضور آن شد. سپس به‌مدت یک سال در یونان، تراکیه و ایستریا و در سرزمین‌های پربوریان‌ها، به‌دنبال آن دوید.

به‌روایت برخی نسخ، هرکول، غزال را درحالی‌که به‌خواب رفته بود، به‌دام انداخت. در نسخ دیگری از داستان، گفته شده که هرکول، آرتمیس را در معبدش

ملاقات کرد. آرتمیس به‌او گفت که از تعقیب غزال دست بردارد و برای ائوروستئوس، همه‌ی ماجرا را تعریف کند. در آن صورت خوان سوم، تمام شده تلقی خواهد شد. نسخ دیگری عنوان می‌کند که هرکول به‌وسیله‌ی تیری در بین پاهای جلویی حیوان، آن را به‌دام انداخت.

ائوروستئوس امیدوار بود که با وادار ساختن هرکول به‌اسیر کردن غزال که حیوان مقدس آرتمیس بود، خشم آرتمیس را علیه هرکول برانگیزد. هرکول، درحالی‌که غزال را در اسارت داشت، آرتمیس وبرادرش آپولون را در راه بازگشت دید. هرکول از آرتمیس به‌خاطر اسیر کردن غزال مقدسش، طلب بخشش کرد و برایش توضیح داد که مجبور به‌اسیر کردن غزال به‌عنوان بخشی از کفاره‌ی گناهش شده بود وقول داد غزال‌را بازگرداند. آرتمیس هم اورا بخشید و نقشه‌ی ائوروستئوس نقش برآب شد ... دیگرخوان‌های که هرکول درآن‌ها پیروز شد عبارت‌اند از:

۴ ـ خوان چهارم: خوک اریمانتوس.
۵ ـ خوان پنجم: اصطبل‌های آوگیاس.
۶ ـ خوان ششم: پرنده‌گان استیمفالوس.
۷ ـ خوان هفتم: گاو کریت.
۸ ـ خوان هشتم: مادیان‌های دیومدس.
۹ ـ خوان نهم: کمربند هیپولیت.
۱۰ ـ خوان دهم: گله گاوهای گروئون.
۱۱ ـ خوان یازدهم: سیب‌های هسپریدس.
۱۲ ـ خوان دوازدهم: سربروس.

مراسم المپیک

سرگرمی‌های انسانی، همانند خرافات، یادگار روزگاران کهن می‌باشند. اعتقاد یونانیان به‌خدایان بین ۸۰۰ تا ۳۳۰ سال پیش از میلاد به‌اوج خود رسید. هریک از شهرهای یونان باستان صاحب اسطوره‌ها، قهرمانان و جشن‌های ویژه‌ی خود شدند. با وجود تفاوت‌ها، شعایر و جشن‌های مثل بازی‌های المپیک وجود داشت که همه‌ی مردان آزاد یونانی می‌توانستند در آن شرکت کنند. بازی‌های المپیک در ابتدا یک جشن مذهبی بود که برای ادای احترام به‌زئوس (بزرگ‌ترین خدایان یونان) هر چهار سال یک بار، در صحن مربوط به‌او برگزار می‌شد. این مسابقات از سال

۷۷۶ قبل از میلاد در المپیا که محل صحن زئوس بود دایر شد. افسانه‌های زیادی پیرامون پیدایش مسابقات المپیک به‌وجود آمده است:

براساس یک روایت، هرکول آن را جهت تجلیل از فتوحات بی‌نظیرش به‌وجود آورد. براساس افسانه‌های دیگر زئوس و کرونوس، دو خدای یونان باستان، با یکدیگر بر سر فرمان‌روایی المپیا به‌جدال برخاستند که نهایتاً زئوس به‌پیروزی نائل آمد. بر اساس این داستان مسابقات المپیک یادبود این پیروزی می‌باشد.

در دوران باستان تنها مردان یونانی که آزاد (و نه‌برده) متولد شده بودند می‌توانستند در مسابقات در جشن مذهبی زئوس شرکت کنند. زنانی که مجرد بودند در تاریخ دیگری به‌احترام هرا همسر زئوس و مادراندر هرکول، به‌مسابقه می‌پرداختند. زن‌های مزدوج حق شرکت در مسابقات را نداشته و در صورت. مخالفت باید بهای آن را با جانشان می‌پرداختند. مسابقات المپیک در بین یونانی‌ها از اهمیت زیادی برخوردار بود چنان‌که مورخین یونانی در دوران باستان، از آن به‌عنوان یک واحد برای اندازه‌گیری زمان استفاده می‌کردند.

یک «المپیاد» بیانگر چهار سال می‌بود. در حین این مسابقات، شهرها به‌شور و شادی می‌پرداختند، و اگر در حال جنگ بودند، تن به‌متارکه می‌دادند. کسانی که به‌عزم شرکت در مسابقات، موطن خود را ترک می‌گفتند، اگر در قلمرو یک شهر آسیب یا خسارتی می‌دیدند، می‌توانستند از حکومت آن شهر غرامت بگیرند. در یک مورد، برخی از سپاهیان مقدونی اموال یکی از مردم آتن را که رهسپار المپیاد بود، دزدیدند. ولی فیلیپ، شاه مقدونیه، به‌دزد زده غرامت پرداخت نمود.

هزاران تن در دشتی فراخ گرد می‌آمدند. مردم محل در ایام مسابقه بازارهای عمومی تشکیل می‌دادند و برای حفظ تماشاگران از گرمای سوزان خورشید تابستانی، خیمه‌های فراوان برپا می‌داشتند. نزدیک خیمه‌ها، فروشنده‌گان دوره‌گرد، از زیر سایبان‌های کوچک، به‌فروش امتعه‌ی گوناگون از شراب و میوه تا مجسمه و اسب اشتغال می‌ورزیدند. بندبازان و شعبده‌گران سرگرم نمایش می‌شدند. بعضی از آنان به‌توپ‌پرانی، و برخی به‌ژیمناستیک می‌پرداختند. عده‌ی نیز آتش یا شمشیر در دهان خود می‌کردند... در روزهای مسابقات، حکیمان سوفسطایی چون هیپیاس، و مورخانی چون هرودوت، و سخنرانانی چون گورگیاس در تالارهای معبد زئوس نطق می‌کردند، یا آثار خود را برای حاضران می‌خواندند.

مسابقات درابتدا تنها شامل مسابقه‌ی دو بود، ولی بعدها کشتی، بوکس و پرش، به‌آن اضافه شد. شرکت کننده‌گان متشکل از افرادی بودند که ثروت و وقت کافی داشتند و به‌تمرین ورزشی بپردازند. افراد در این مسابقات به‌صورت شخصی شرکت می‌کردند، نه‌به‌عنوان نماینده‌گان از شهر یا ناحیه‌ی خاص. تمرکز اصلی این مسابقات بر روی ویژه‌گی‌های مردانه مانند قدرت و ورزیده‌گی بود. همان صفاتی که فرهنگ یونانی آن زمان به‌آن ارج می‌نهاد.

در حاشیه‌ی المپیک مسابقه‌های شعر و شاعری، سخن‌وری و موسیقی هم برگزار می‌گردید. بسیاری از شهرها قهرمانان موفق خود را با استقبال شاهانه باز می‌گردانیدند و مقاماتی به‌آنان عرضه می‌کردند. بعضی از شهرها قهرمانان را حتی به‌سرداری سپاه خود بر می‌گزیدند. بیش‌تر قهرمانان به‌دریافت مستمری یا هدایای بزرگ نایل می‌آمدند. شاعران به‌افتخار آنان مدیحه می‌سرودند، و مردم از دل و جان آنان را می‌ستودند، چندان که حتی فیلسوفان را به‌رشک می‌انداخت.

جشن‌های «المپیا» ادامه داشت تا سال ۳۹۴ پس از میلاد که امپراتور روم آن را تعطیل کرد. این تعطیلی طولانی سبب ویرانی «المپیا» و نیایشگاه «زئوس» نماد قدرت و پهلوانی گردید. در قرن هجده‌هم ترسایی فکر احیای این بازی‌ها قوت گرفت و شخص فرانسوی به‌نام «پیر بارون دوکوبرتن» به‌کمک دوستان خود در سال ۱۸۸۹ در پاریس همایشی تشکیل داد و اساس بازی‌های جدید المپیک را پی نهاد. دور جدید بازی‌های المپیک با الهام از گذشته، رسماً از سال ۱۸۹۶ با شرکت ۱۵ کشور در آتن آغاز شد، پس از آن هر چهارسال یک بار در نقاط مختلف جهان انجام گرفته است؛ فقط سه دوره به‌دلیل جنگ‌های جهانی اول و دوم برگزار نشد.

آغاز عصر ادبی یونان

افسانه‌های یونانی بخشی از سُنّت داستان‌گویی است که از عصر برنز آغاز شد و به‌تدریج در عصرهای کهن و کلاسیک تبدیل به‌ادبیات نوشتاری گشت. اساطیر یونانی به‌صراحت و به‌طور گسترده در مجموعه‌ی از داستان‌ها و به‌طور ضمنی در آثار هنری یونانی نمود یافته است. اسطوره‌های یونانی می‌کوشند منشأ جهان را توصیف کنند، و جزئیات زندگی‌ها و ماجراهای آن را بیان نمایند. این حساب‌ها در ابتدا در یک سُنّت شفاهی درج شدند و سینه به‌سینه منتقل می‌شدند. متعاقباً روی مصنوعات طراحی می‌شدند، طراحی‌های هندسی روی مصنوعات سفالی مربوط

به‌صده‌ی هشتم (ق،م) صحنه‌های از ماجراهای هرکول و وقایع جنگ تروآ را نشان می‌دهند. این نمایش بصری اسطوره‌ها به‌دو دلیل اهمیت دارد:

اولاً، بسیاری از اساطیر یونانی، قبل از منابع ادبی، بر روی گلدان‌ها و دیگر مصنوعات نقش و حفظ شده‌اند. از دوازده خوانی که هرکول گذرانیده است، ماجرای «سربروس» در مصنوعات قید شده است.

ثانیاً، گاهی اوقات منابع بصری اسطوره‌ها یا صحنه‌های اسطوره‌ای را نشان می‌دهند که در هیچ منبعی بیان نشده است. در برخی شرایط، اولین نمایش یک اسطوره در هنر هندسی چندین قرن قبل اتفاق افتاده است. طراحی هندسی مصنوعات سفالی قرن هشتم قبل از میلاد، علاوه بر ماجراهای هرکول، صحنه‌های از جنگ تروآ را نشان می‌دهند. در دوران موفق یونان باستان، یونان کلاسیک، و یونان هلنیستی، افزون بر صحنه‌های هومری، صحنه‌های اساطیری متنوع دیگری نیز ظاهر شدند و مکمل ادبیات موجود گشتند. بنابراین تاریخ ادبی و هنری یونان در مسیر تکاملی خود سه دوران متمیز را نشان می‌دهد: ۱ ، دوران باستان (۸۵۰ ـ ۵۰۰ ، ق.م) ۲ ، عصر کلاسیک (۴۸۰ ـ ۳۲۳ ، ق.م) ۳ ، دوران هلنیستی (۳۲۳ ـ ۱۴۶ ، ق.م) صحنه‌های اسطوره‌ای هومری و غیره، در دوران باستان ظاهر شدند و شواهد موجود ادبی را تکمیل نمودند.

در دوران یونان باستان و دقیقاً بین قرون نهم و هشتم پیش از میلاد بود که دو شاعر به‌نام‌های "هومر" و "هسیودوس" بسیاری از اساطیر یونانی را برای نخستین‌بار روی کاغذ آوردند، آثار هومر عناوین «ایلیاد» و «ادیسه» به‌خود گرفتند. و آثار هسیودوس «کارها و روزها» و «نسب‌نامه‌ی خدایان» عنوان گرفت.

ستون فقرات اساطیر مکتوب یونانی را «ایلیاد» تشکیل می‌دهد و ستون فقرات «ایلیاد» را «جنگ تروآ» تکمیل می‌کند. چرخه‌ی جنگ تروآ، که مجموعه‌ی از اشعار حماسی می‌باشد، با روی‌دادهای آغاز شد که منجر به‌جنگ شدند.

در مرکز داستان، ربودن «هلن» زن زیباروی «منلاس» یکی از چند فرمان‌روای یونان توسط «پاریس» پسر پریام، شاه ایلیون (تروآ) قرار دارد.

یونانیان برای برگردانیدن هلن، تمام نیروهای نظامی خود را به‌رهبری آگامنون، برادر منلائوس، و پادشاه آرگوها و موکنای روانه کردند، امّا «تورآ» از بازگردانیدن هلن امتناع کرد. ایلیاد، که طول جنگ را ده سال ذکر می‌کند، از اختلاف بین آگامنون و آشیل سخن می‌گوید. یونانیان به‌رغم دادن تلفات زیاد، ده سال

«تروآ» را محاصره کردند، لٰکن با رشادت‌های پهلوانان تروآ، به‌ویژه هکتور بزرگ‌ترین پسر شاه و برادر پاریس و با پشتیبانی خدایانی چون زئوس و آفرودیت و آپولون طرفی نبستند. دراین‌سال‌ها آشیل، بزرگ‌ترین پشتوانه‌ی یونانیان، به‌دلیل اختلاف با آگامنون جبهه را رها کرده و در گوشه‌ی به‌همراه یاران اختصاصی‌اش نبرد را نظاره می‌کرد. تا این‌که پاتروکل پسر عموی آشیل، با لباس و جنگ‌ابزار آسمانی او به‌نبرد رفت؛ ولی با فریب و نیرنگ زئوس و دشمنی آپولون و دیگر خدایان هوادار تروآ، شکست خورده و به‌دست هکتور به‌کشتن رفت. آشیل از این روی‌داد خشمگین شده و اختلافاتش با آگامنون را کنار گذاشته و پس از تشییع جنازه‌ی پاتروکل، به‌نبرد تن به‌تن با هکتور پرداخت و او را شکست داد. سپس به‌جنازه‌اش بی‌احترامی روا داشته و آن را با خود به‌اردوگاه یونانیان آورد.

«پریام» شاه تروآ به‌یاری خدایان، شبانه خود را به‌اردوگاه آشیل رسانید و با زاری و التماس از او تمنا کرد که جنازه‌ی پسرش را به‌او برگردانند تا بتواند مراسمی در خور بزرگئ این پهلوان حماسه‌ساز ترتیب دهد. پس از گفت وگوی دراز، آشیل پذیرفت و داستان ایلیاد اثر هومر با توصیف سوزانیدن هکتور در «تروآ» و به‌سوگ نشستن مردمان شهر برای او به‌پایان می‌رسد.

آشیل پسر پلئوس (پهلوان یونانی و از یاران هراکلس) از مادری آسمانی (یا پریِ دریایی) به‌نام «تتیس» به‌وجود آمد. آشیل بهترین جنگ‌جوی یونانی بود که تمام بدن (به‌استثنای پایش) از زره آهنین پوشیده بود. چون در طفولیت پیش‌گویی شده بود که آشیل درجنگی براثر اصابت تیر مقتول خواهد شد، بنابراین مادرش تتیس مایل نبود که فرزندش کشته شود و آشیل را به‌رود ستوکس برد. گفته می‌شد اگر کسی در آن شسته شود دارای قوه‌ی آسیب‌ناپذیری خواهد شد.

تتیس فرزندش را در آن رود شست و فرزندش روئین تن شد. چون او فرزندش را از پا گرفته بود تا بدنش را بشوید، پاهای وی آسیب‌پذیر باقی ماند. او در جنگ‌های زیادی جنگید و زنده ماند. در ایلیاد هومر خبری از مرگ وی نیست. امّا روایت مرگ وی در سایر کتب ادبی یونانی دیده می‌شود. او زمانی کشته شد که قاتل او (پاریس) متوجه شد که یک پای او روئین نیست. این یگانه نقطه ضعف او بود که علت قتلش را فراهم کرد. از این‌رو امروزه عبارت «پاشنه‌ی آشیل» به‌عنوان یگانه نقطه‌ی آسیب‌پذیری به‌کار می‌رود. تعبیری که زیادتر توسط تحلیل‌گران امور سیاست استفاده می‌شود. نتیجه این‌که «هر روئین‌تنی یک نقطه ضعفی دارد».

منظومه‌های بزرگ حماسی هومر و هسیودوس در سراسر جهان یونانی شناخته شده بودند. جنگ تروآ موضوعات متنوعی را فراهم کرده است و به‌یک منبع اصلیٔ الهام برای هنرمندان یونانی تبدیل شده است. (برای مثال متوپه در پارتنون غارت تورآ را به‌تصویر کشیده است.) این تقدم هنری برای موضوعاتی که از چرخه‌ی تروآ حاصل شده است، اهمیت آن را برای تمدن یونان نشان می‌دهد. چرخه‌های اسطوره‌ای تروآ برای مجموعه‌ی از نوشته‌های ادبیٔ اروپا الهام‌بخش بوده‌اند. موضوعات منحصر به‌فرد، بعدها و به‌ویژه در درام‌های یونانی شفاف‌سازی شده‌اند. قهرمان تورآ شهری را بنا نهاد که امروزه بدان "رُم" می‌گویند، جنگ تروآ در فرهنگ رُم باستان نیز محبوبیت عظیمی به‌دست آورده است، این موضوع درکتاب «انه‌اید ویرژیل» ذکر شده است. از اصلی‌ترین قهرمانانی که در جنگ تروآ حضور داشتند می‌توان به‌این کسان اشاره کرد:

۱ ـ در جناح تروآ: اینیاس، هکتور، پاریس.

۲ ـ در جناح یونان: آژاکس، آشیل، پادشاه آگامنون، منلائوس، ادیسئوس.

یونانیان اسطوره را بخشی از تاریخ خود می‌دانند. آن‌ها برای توصیف پدیده‌های طبیعی، تغییرات فرهنگی و دوستان و دشمنان سُنّتی از اسطوره استفاده می‌کردند. ترسیم نزول رهبران از یک خدا یا قهرمان، مایه‌ی افتخار بود. کم‌تر کسی شک دارد که یک روی‌داد حقیقی پشت جنگ تروآ بیان شده در ایلیاد و ادیسه وجود دارد. یونانیان می‌پنداشتند دانش عمیق اشعار حماسی هومر پایه‌ی تغییر انتقال فرهنگ آنان به‌سایر فرهنگ‌ها است.(۱۰) هومر و اشعارش «معرفت یونان» بودند.

یونانیان باستان به‌دو صورت به‌اسطوره‌ها گوش فرا می‌دادند: در جشن‌های خصوصی و جشن‌های عمومی. آن‌چه از اسطوره‌ها می‌دانیم برگرفته از کتیبه‌ها و آرایه‌ها بر ظروف سفالی است که در مجالس خصوصی شعر موسیقی رواج داشت.

جشن‌های عمومی چشم‌انداز بزرگ‌تری داشت و حدود شانزده هزار نفر می‌توانستند از یک ضیافت عمومی، قربانی مذهبی و نمایش لذت ببرند. راپسودها بازی‌گران حرفه‌ای بودند که اشعاری مبتنی بر اساطیر را با موسیقی می‌خواندند. بدین‌ترتیب ماشین تحریر یونانی به‌کار افتاد و پس از ایلیاد اثری بعد از اثر خلق شد. سایر شعراء، چرخه‌ی حماسی را تکمیل کردند، داستانی را که هومر بنیاد کرده بود بعدها توسط دیگر شعرای یونانی ادامه یافت و صحنه‌های دیگری برآن افزوده شد.

دومین شاعر یونانی و معاصر هومر «هسیودوس» است که اثر مهم «کارها و روزها» را آفرید. دیگر اثر او اشعار اسطورهی «نسب‌نامهی خدایان» است.

همان‌گونه که آثار هومر حماسی است و روی جنگ‌ها و قهرمانی‌ها دور می‌زند، آثار هسیودوس دارای ویژگی‌های فلسفی است که دربارهی پیدایش جهان، جانشینی قوانین اِلٰهی، جانشینی نسل‌های بشر، ریشهی مشکلات انسان و ریشهی اخلاق و کارهای فداکارانه سخن می‌گوید.

سومین شاعر یونانی «پیندار» است که «قصائید پیروزی» دربارهی قهرمانان المپیک را آفرید. قصائید پیروزی، بزرگ‌ترین مجموعهی شعر بزمی دارای محتوای اسطوره‌ای است. "پیندار" در نیمهی صدهی پنجم قبل از میلاد گردآورندهی آثار هومر و شاعران کهن‌تری است که اسطوره‌های پیشین را با اصول اخلاقی مورد قبول خویش همساز می‌سازد.

«باخلیدس» چهارمین شاعر معاصر «پیندار» است که شعر و گذارش‌های وی در بردارندهی قصائید مشابهی است که با روایات اسطورهی غنی شده است.

از صدهی پنجم قبل از میلاد در جنب آثار حماسی، آثار تراژدیک نیز وارد عرصهی ادبیات و هنر یونانی گردید. تراژدی‌نویسان زیادی از قبیل آیسخولوس، سوفوکلس و اوریپیدس متأثر از مآخذ پیشین (و آنچه "پیندار" نیز از آن متأثرشده و بیانگر نگرش آنان دربارهی سرشت خدایان و جهان بود.) آثار مهمی به‌وجود آوردند. برخی از این روایت‌ها همراه اسطورهی سبب‌شناسی و بیانگر مراسم آئینی خاصی است. در آثار این شاعران بسیاری از اسطوره‌ها تلخیص شده و در بیان نگرش آنان به‌کار رفته است.

نوع دیگر از اساطیر یونانی، داستان‌های مجازات است، مانند زمانی که پرومته آتش را از خدایان می‌دزدد، زمانی که تانتالوس، شهد را از جام زئوس می‌دزدد و به‌افراد خود می‌دهد، راز خدایان را برای آنان آشکار می‌سازد، زمانی که پرومته یا لیکائون قربانی کردن را کشف می‌کند، زمانی که دمتر کشاورزی و اسرار آن را به‌تریپتولموس می‌آموزد، یا زمانی که مارسواس، نی را اختراع می‌کند و با آپولو، وارد مسابقهی در موسیقی می‌شود. ایوان موریس، ماجراهای پرومته را با عنوان: "مکانی میان تاریخ خدایان و انسان‌ها" بیان می‌کند و مانند مجازات لیکورگوس، پادشاه تراکیه به‌دست دیونیسوس نشان می‌دهد، که خیلی دیر خدای جدید را به‌رسمیت می‌شناسد. در نتیجه دچار مجازاتی مخوف می‌شود تا زندگی پس

از مرگ نیز برایش ادامه می‌یابد. و داستان رفتن دیونیسوس به‌تراکیه، برای برپایی آئین خود، موضوع یکی از تراژدی‌های سه‌گانه‌ی آن دوران است.

در داستانی دیگر، یعنی باخای اوریپید، پادشاه تبای، پنتئوس، به‌دست دیونسیوس مجازات می‌شود، زیرا او به‌این خدا بی‌احترامی نموده و از مایندادس‌ها (پرستنده‌گان موأنث خدا) جاسوسی کرده بود.

درامه‌نویسانی مانند آیسخولوس، سوفوکل واوریپید، بسیاری از قطعه‌های خود را از اساطیر عصر قهرمانان و جنگ تروآ اقتباس کرده‌اند. بسیاری از این داستان‌های تراژیک بزرگ (مانند آگامنون و فرزندانش ادیپ، یاسون، مدئا و غیره) شکل کلاسیک خود را در این تراژدی‌ها به‌دست آوردند.

درامه‌نویس یونانی، آریستوفان، نیز دراثر خود: "پرنده‌گان و غوکان" از اساطیر یونان استفاده کرده است. تاریخ‌نگارانی مانند هرودوت و دیودور سیسیلی و جغرافی‌دانانی چون پوسانیاس و استرابون، که درسراسر جهان یونان سفر کردند و داستان‌های را که می‌شنیدند یادداشت نمودند، بسیاری از اساطیر و افسانه‌های محلی را جمع‌آوری کردند که کم‌تر جایگزینی را دارا می‌باشند.

به‌ویژه هرودوت، سُنّت‌های متنوع عصر خود را جست وجو کرد و ریشه‌های تاریخی و اسطوره‌ای را در تقابل یونان با شرق کشف نمود. او تلاش کرد تا ریشه‌ها و ترکیب مفاهیم فرهنگی مختلف را با هم تطبیق دهد.

این‌گونه است که اساطیر یونانی تأثیری عمیق بر فرهنگ، هنر، و ادبیات و تمدن غرب داشته، و به‌عنوان مادر تمدن غرب باقی مانده‌اند. از گذشته تا کنون، شاعران و هنرمندان، از اساطیر یونان الهامات فراوانی گرفته و اهمیت و ارتباط معاصر را در موضوعات مختلف کشف کرده‌اند. داستان‌های اساطیرئ یونان هویت عام این کشور را رقم زده‌اند و از هنگام ظهورشان در صده‌ی هشت پیش از میلاد از طریق اشعار حماسی هومر، تأثیری به‌سزا در تحول هنر، موسیقی و ادبیات اروپای غربی داشته‌اند. این اشعار خدایان المپ را معرفی می‌کنند؛ ایزدانی با معایب انسانی، که بر سرنوشت انسان‌های فانی فرمان‌روایی می‌کنند.

در سال ۱۴۶ (ق.م) قدرت گسترده‌ی روم باعث شد که یونان به‌یک استان رومی تنزل یابد. امّا این پایان فرهنگ یونانی نبود، زیرا رومی‌ها بسیاری از خدای‌مردان و خدای‌زنان یونانی را با نام‌های دیگر اقتباس کردند (زئوس به‌ژوپیتر، آفرودیته به‌ونوس و هراکلس به‌هرکول تبدیل شدند.)

تمدن غرب طی صده‌های متمادی اساطیر را فقط در اساطیر یونان متجلّی می‌دید، تنها زمانی که مجموعه‌های اساطیری فرهنگ‌های دیگر به‌وجود آمد، روشن شد که اساطیر یونانی چقدر منحصر به‌فرد بوده و چه نقش مهمی داشته‌اند. سُنّت داستان‌گویی باعث رواج اسطوره‌ها شد و دهان به‌دهان می‌گشت، خدایان را به‌هنگام نگارش اسطوره‌ها درحدود ۸۵۰ پیش از میلاد به‌خوبی می‌شناختند. وقتی در صده‌ی پنجم پیش از میلاد آتن به‌مرکز حیات معنوی تبدیل شد، بیش از نیمی از جمعیت بزرگسال ومذکر شهر می‌توانستند بنویسند وبخوانند. سطح سواد در همه‌ی شهرهای یونانی این دوره بالاتر از دوره‌های دیگر فرهنگ غرب، پیش از قرن بیستم بود.

شکست اساطیر

گسترش دانش عمومی که به اثر کتابت بسیاری از اساطیر یونانی توسط هومر و هسیودوس حاصل شده بود، وضعی کاملاً تازه پدید آورد؛ حال که اساطیر شکل مکتوب پیدا کرده بود، می‌شد آن‌ها را مورد بحث قرار داد. درست از همین نقطه مباحثات فلسفی در قالب نثرنویسی آغاز شد و افکار فلسفی و عقلی در یونان نضج گرفت، بعد از توسعه‌ی فلسفه، از اواخر قرن پنجم (ق.م) سرنوشت خدایان نامعلوم شد، و شجره‌نامه‌های اِلٰهی جای خود را به‌مفاهیم عقلی و تاریخی دادند، مفاهیم عقلی سعی بر کنار گذاشتن ماوراءالطبیعه (مانند تاریخ توسیدید) داشتند.

درحالی‌که شعراء و داستان‌نویسان همچنان بر روی اسطوره‌ها تمرکز داشتند، مورخان و فلاسفه‌ی یونانی از آنان انتقاد می‌کردند. تعدادی از فلاسفه‌ی تندرو مانند «گزنفون» (متولد کولوفون در آسیای صغیر ۵۸۰ ـ ۴۸۵ ، ق.م) به‌داستان‌های شعراء، برچسب کفرگویی و دروغ‌پردازی زدند؛ گزنفون معتقد بود آن‌چه که هومر و هسیودوس به‌خدایان نسبت می‌دهند «همه مایه‌ی خجالت است؛ آنان دزدی و خیانت می‌کنند و به‌یکدیگر مکر می‌ورزند!»

گزنفون گفت: «خدایان آنان دقیقاً همسان آدمی‌زاداند. مخصوصاً که مانند آدمیان خودخواه و غیر قابل اعتماداند و بیش از حد در زندگی آدمیان مداخله دارند. انسان خدایان را در تصور خود آفریده است، آدمی گمان می‌کند خدایان نیز زاده شده‌اند و مانند ما لباس می‌پوشند و حرف می‌زنند. مردم حبشه فکر می‌کنند خدایان سیاه‌اند و بینی پهن دارند، در نظر "تراکیایی‌ها" خدایان چشم‌آبی و موبوراند...اگر اسب‌ها، گاوها و شیرها قادر به‌نقاشی بودند، لابد خدایانی از نوع خود می‌کشیدند.»

«گزنفون» برای اولین بار وجود خدای واحد را پیش‌نهاد کرد و گفت حقیقت این است که خدا یکی بیش نیست، نه‌جسماً و نه‌معناً شباهتی با آدمیان و دیگر موجودات فانی ندارد. برای نخستین‌بار اذعان شد که «اسطوره صرفاً برداشت بشر است.» انتقاد گزنفون اولین چالش جدی برای سُنّت اسطوره‌پرستی یونان بود، فیلسوفان یونانی شیوه‌ی اندیشیدن کاملاً جدید را یافتند و کوشیدند به‌همه ثابت کنند که توضیحات قدماء قابل اعتماد نیست.

این را تحول شیوه‌ی فکر اساطیری به‌شیوه‌ی فکر تجربی و عقلی می‌خوانند. هدف فیلسوفان اولیه‌ی یونان این بود که برای فرایندهای طبیعی، توضیح طبیعی به‌جای توضیح فوق طبیعی بیابند. گسترش چنین تفکّرات تمام جوانب زندگی آدمی‌زاد را تحت تأثیر قرار داد، پدیدارشناسی او را متحول کرد و حتی در روابط بشر با خدا(یان) نیز تغییرات عمده به‌وجود آورد.

آغاز فلسفه

در دوران اساطیری، اگر کسی در مقام توضیح هم بر می‌آمد، توضیحات و پاسخ‌ها بسا مبهم‌تر از سؤالات بود. تا این‌که فیلسوفان آمدند و وضع را به‌هم زدند، آن‌ها دنیای درون آدمیان را درهم پیچیدند و بنای جدیدی استوار نمودند و بشریت را به‌سوی افق‌های نوین رهنمون گشتند. «پومپونا تتسی» فیلسوف ایتالیایی در عصر روشن‌گری (۱۴۶۲ ـ ۱۵۲۵) در کتابی با عنوان "درباره‌ی سرنوشت" در مورد اهمیت کار فیلسوفان می‌گوید: «فیلسوفان خدایان زمین هستند، و با دیگر مردم از هر مقام و وضعی که باشند همان اندازه تفاوت دارند که انسان حقیقی از تصویر انسان بر پرده‌ی نقاشی.»

«فلسفه» مولود نگرش عقلانی بشر نسبت به‌جوهر و واقعیات پیرامون است. با این تعریف می‌توان باور داشت که فلسفه به‌مفهوم اعم خود پاسخ به‌همان چون و چراهای آدمی حتی در بسیط‌ترین و ساده‌ترین و حتی غلط‌ترین وجه خود است.

فلسفه علم نخستین و ملکه‌ی علوم است، از روزی که بشر چشم گشود و نسبت به‌واقعیات پیرامون خود حساسیت‌های بروز داد، فلسفه به‌وجود آمد. "ویل دورانت" در کتاب «لذات فلسفه» فلسفه را «مسائل اساسیٔ زندگی و سرنوشت انسان می‌داند»، «دورنمای کل، و عقلی که خود را بر حیات می‌گستراند و آشفتگی را به‌وحدت بر می‌گرداند.» ویل دورانت فلسفه را به‌هیچ چیز محدود نمی‌کند.

با همه‌ی این اوصاف، فلسفه به‌نحو سیستماتیک و مدون (از نوع آن‌چه اکنون می‌شناسیم) در یونان به‌وجود آمد. در پاسخ به‌این‌که چرا و چگونه اول بار یونانیان سراغ مسائل عقلی رفتند، فرض‌های زیادی این‌جا و آن‌جا مطرح شده که وجه عمده‌ی آن به«اقلیم مناسب» معطوف است. افزون بر آب و هوای معتدل، مجمع‌الجزایر یونان نقطه‌ی مرکزی دنیای قدیم و محل اتصال سه قاره است.

بی‌گمان آزادی‌های برتافته از نوع حکومت به‌شیوه‌ی دولت‌شهری و جمهوری‌های کوچک کوچک در جزایری از هم‌گسسته نیز یک عامل مهم دیگر در پیدایی و رشد افکار عقلی در یونان باستان بوده است. مسلم است که در نظام‌های بسته و استبدادی هرگز افکار رشد نکند، صداقت و آزادگی و راستی و درستی پا نگیرد، به‌جای این‌ها فضای عمومی آکنده شود از مدیحه‌گویی، چاپلوسی و کذب و افتراء، که البته سازنده نیست و هیچ چیز نصیب بشریت نمی‌کند.

تکامل افکار عقلی و ظهور فلسفه در یونان باستان برای محققان به‌قدری حیرت‌انگیز است که "برتراند راسل" می‌گوید: «در تاریخ هیچ چیز دهشت‌انگیزتر، و یا توجیهش دشوارتر، از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست.»

فلسفه‌پژوهان اعتقاد دارند که فلسفه‌ی یونان با "طالس" آغاز شده و در مدت دو قرن (تا عصر ارسطو) به‌چنان قله‌ی رسید که دیگر از آن فراتر نتوان شد. ولی دانش جدید، پدید آمدن ناگهانی فلسفه را رد می‌کند و معتقد است که تکامل و تطور، قانون کلیِ موجودات زنده است. و فکر نیز چون حیوان و نبات، موجودی زنده‌ی است که نمو می‌کند و تطور می‌یابد. آن‌چه به‌نظر ما خلق‌الساعة می‌آید جهشی است که پس از یک سیر تدریجی، تحت تأثیر عوامل گوناگون تاریخی و جغرافیائی و اجتماعی و غیر آن حاصل شده و این جهش، سرآغاز مرحله‌ی تازه‌ی است.

آن‌چه را که تمدن یونان می‌دانیم، چیزی جز حاصل تمدن‌های کهن کُرتی، مسینایی، آخایایی و دوریایی نیست که یکی پس از دیگری بر بلاد یونان و سرزمین‌های مجاور آن سیطره داشته‌اند و از راه دریا و خشکی با تمدن‌های دیگر امتزاج یافته‌اند و بهره گرفته‌اند. به‌خصوص در امر کتابت که یونانی‌ها حروف هجایی مصمت را از فنیقی‌ها فرا گرفتند و خود مصوت‌های برآن افزودند و آن را به‌صورتی در آوردند که قدرت ثبت اندیشه‌های فلسفی را پیدا کرد. و همین الف بای نسبتاً کامل سهم به‌سزای در پیش‌برد فرهنگ یونان ایفا نمود.

آن‌چه را باید نبوغ یونانی نامید این است که چگونه یونانیان توانستند آن عناصر گوناگون را وحدت بخشند و به‌صورت مکتب‌های فلسفی درآورند که تا به‌امروز هم در توجیه اندیشه‌ی انسانی خصلت تقدم خودرا از دست نداده‌اند. فضیلت قدیمی‌ترین متفکّران یونان که شهرت و آثاری از آن‌ها در تاریخ به‌جا مانده است در این است که توانستند متدولوژی قدیم و اساطیر و خرافات را کنار بزنند.

ارزش این عمل آن‌ها حتی از خود آن‌چه تأسیس کردند بیش‌تر است.

نهایةالامر، تاریخ یونان و فلسفه‌ی یونانی بدین‌ترتیب رده‌بندی شده است:

۱ - دوران دوهزار ساله (از عهد جاهلیت یونانی تا هزاره‌ی اول قبل از میلاد) دوران تاریک یونان است که اطلاعات ثبت شده در مورد آن وجود ندارد.

۲ - عصر اسطوره‌گرایی و اوج قدرت خدایان؛ دوران ۹۰۰ تا ۷۰۰ دوران باستانی یونان است، دوران هومر، و هسیودوس.

۳ - دوران فیلسوفان طبیعی و عصر کیهان‌شناختی؛ قرن هفتم تا پنجم پیش از میلاد، از طالس تا سقراط؛ دراین دوره حکماء به‌اصل عالم و کیفیت تکوین و عناصر آن می‌اندیشند و نقش خدایان کم رنگ می‌شود.

۴ - قرون پنجم و چهارم (ق.م) عصر سقراط، افلاطون و ارسطو؛ دوره‌ی بحث‌های طبیعی - روانی همراه با برخی اندیشه‌های ماوراء طبیعی.

۵ - پسا ارسطو و آغاز دوره‌ی نوافلاطونی؛ از پایان قرن چهارم (ق.م) تا قرن سوم میلادی (شش قرن) دوره‌ی بحث‌های ادبی - اخلاقی.

۶ - دوره‌ی نوافلاطونی (قرن سوم تا ششم میلادی) بحث‌های دینی بر بنیاد عرفان و تصوف.

نشان‌های حکمت دوم:

۱ - آی‌خانم، یک شهر یونانی در شمال افغانستان از حفریات تا دستبرد و تخریب کامل. محمد اکبر امینی و عبدالظاهر یوسفزی، وبسایت کابل ناته.

۲ - وبسایت وزارت اطلاعات و فرهنگ افغانستان، تاریخچه‌ی موزیم ملی افغانستان.

* وبسایت جغرافیای ملی، گنجینه‌های پنهان افغانستان.
* آی‌خانم، دانشنامه‌ی آزاد ویکی‌پدیا.
* دانشنامه‌ی ایرانیکا، مدخل "kabul museum"، نوشته‌ی (Carla Grissmann)

* دانشنامه‌ی بریتانیکا، نسخه‌ی سال ۲۰۱۰، مدخل "Kabul Museum"
* گنجینه‌ی پنهان افغانستان از موزیم ملی، کابل، نوشته‌ی Cambon, P , Hiebert, F.، انتشارات جغرافیای ملی (National Geographic)، واشنگتن، ۲۰۰۸
* افغانستان: یک تاریخ هزاران ساله (عنوان اصلی به‌فرانسوی: Afghanistan, une histoire lénairemil)، انتشارات موزیم گیمه، ۲۰۰۲، پاریس.
* کاتالوگ موزیم ملی افغانستان، ۱۹۳۱-۱۹۸۵ (Catalogue of the National Museum of Afghanistan, فرانسین تیسو (Francine Tissot) انتشارات یونسکو، ۲۰۰۶

۳ ـ جان‌محمد علَمی، آی‌خانم "مهبانو" نمونه‌ی ارزشمندِ میراث بزرگ فرهنگی.
۴ ـ لعل‌زاد، آی‌خانم خون می‌گرید! وبسایت افغان آسمایی.
۵ ـ آی‌خانم، میعادگاه یونانوباختری، به‌زبان فرانسوی، ترجمه و تخلیص: روان فرهادی، مجله‌ی باستان‌شناسی افغانستان، شماره‌ی دوم سال ۱۳۵۹ (ه ش)
۶ ـ آی‌خانم، شهر یونانو باختری در شمال شرق افغانستان؛ یوسفزی عبدالظاهر، مجله‌ی باستان‌شناسی افغانستان، شماره‌ی ۱ سال ۱۳٦۳ (ه ش) طبع کابل.
۷ ـ ژ. گ. گردن و پ. ژانتیل: زراعت در باختر باستان. ترجمه‌ی عبدالولی اچکزی، مجله‌ی باستان‌شناسی افغانستان، شماره‌های ۱ و ۲ سال ۱۳۵۹(ه ش)
۸ ـ دفتر(دفه)همکاری در انکشاف باستان‌شناسی افغانستان. مجله‌ی کابل، سپتمبر ۱۹۸۲(م)
۹ ـ مارویزو توزی: در باره‌ی تجارت لاجورد (افغنستان) در هزاره‌ی سوم (ق.م) ترجمه‌ی داوود کاویان، مجله‌ی باستان‌شناسی افغانستان، شماره‌ی اول، سال اول.
۱۰ ـ به‌نظر می‌رسد أبوالقاسم فردوسی نیز در سرایش "شاهنامه"ی خود از هومر الهام گرفته باشد، به‌خصوص که اغلب شخصیت‌پردازی‌ها و صحنه‌آرایی‌های فردوسی به‌قدری شبیه "ایلیاد" هومر است که تنها اسامی افراد و مکان‌ها عوض می‌شود... هفت خوان رستم <فردوسی> عبارت‌اند از: ۱ ـ خوان اول: نبرد رخش با شیر؛ ۲ ـ خوان دوم: گذر از بیابان خشک؛ ۳ ـ خوان سوم: کشتن اژدها؛ ۴ ـ خوان چهارم: زن جادوگر؛ ۵ ـ خوان پنجم: جنگ با اولاد مرزبان؛ ۶ ـ خوان ششم: جنگ با ارژنگ دیو؛ ۷ ـ خوان هفتم: جنگ با دیو سپید... فاصله‌ی زمانی میان هومر و فردوسی نزدیک به‌دو هزار سال است. غرض معلومات مزید در موضوع مورد بحث و همچنین در خصوص آی‌خانم و افسانه و اساطیر و تاریخ یونان به‌منابع زیر مراجعه شود:

1 - Bernard Paul, an ancient Greek city in central Asia, an article from “Scientific
2 - Ai Khanaum, Afghanistan Institute of Archeological Ministry of Information and culture, 1981.p.1.
3 - Dowell Mac D.W. and Taddei. Early Period Achaemenids and Greeks. The Archaeology of Afghanistan from earliest times to Timurid period edited by F.R. Allchin and N. Hammord Academic press London 19874
4 - Boardman John Greek Art. Fredrick A. Prager Publishers New York. Washington 1966. P. 225

5 - Bernard P. Aikhanaum on the Oxus: A Hellenistic city in central Asia. Proceeding of the British Academy Vol. 53. 1795 London. 1967.
6 - Swain. J. E. classical civilizations: In a History of the world civilization. Eurasia publishing house (P) LTD. 1976
7 - rendus -Bernard P. 1976 compange de fouilics 1975 a likhanum, comptes Letters. 1976.-de I. Academe des inscriptions. wot Belles
Bernard P., Desparmet R. Gardin J.C. Gouin P. Lapparent, A de Le Berre.
8 - Rider G. Robert L. and Stuki, R. 1973. Fouilles d, Ai Khanaum, I -More. Le (Compames 1965, 1966. 1967, 1968).
9 - "Minorities in Greece – Historical Issues and New Perspectives". History and 03.۰Culture of South Eastern Europe. An Annual Journal. München (Slavica) 2
10 - The Constitution of Greece (PDF). Paparrigopoulos, Xenophon; Vassilouni, Stavroula (translators). Athens: Hellenic Parliament. 2008
11 - logg, Richard (1992). A Concise History of Greece (1st ed.). Cambridge University Press. pp. 10–37. Retrieved 23 March 2016 25
12 - Clogg, Richard (2002) [1992]. A Concise History of Greece (2nd ed.). Cambridge:Cambridge University Press.
13 - Dagtoglou, PD (1991). "Protection of Individual Rights". Constitutional Komotini: Ant. N. Sakkoulas.-Law – Individual Rights (in Greek) I. Athens
14 - Fine, John Van Antwerp (1991). The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century. University of Michigan Press. Retrieved 23 March 2016., 376 pp.
15 - Hatzopoulos, Marios (2009). "From resurrection to insurrection: 'sacred' myths, motifs, and symbols in the Greek War of Independence". In Beaton,
16 - Kalaitzidis, Akis (2010). Europe's Greece: A Giant in the Making. Palgrave Macmillan., 219 pp. The impact of European Union membership on Greek politics, economics, and society.
17 - Story, Louise; Thomas, Landon Jr; Schwartz, Nelson D (14 February 2010). "Wall St. Helped to Mask Debt Fueling Europe's Crisis". The New York Times. Retrieved 26 March 2013..
18 - Trudgill, P (2000). "Greece and European Turkey: From Religious to Linguistic Identity". In Barbour, S; Carmichael, C. Language and Nationalism in Europe. Oxford University Press..
19 - Venizelos, Evangelos (2002). "The Contribution of the Revision of 2001
20 - The "Acquis" of the Constitutional Revision (in. Athens: Ant. N. Sakkoulas.

۳

بهار فلسفه

طالس (Thales)

در تاریخ فلسفه، نخستین فیلسوفی که به‌ثبت رسیده "طالس" است. وی اهل "میلتوس = یونانی" (ملطیه = عربی) در آسیای صغیر (غرب ترکیه‌ی امروزی) بود و در نیمه‌ی دوم قرن ششم قبل از میلاد می‌زیست (۶۲۵ ـ ۵۴۵ ، ق.م) او را پدر فلسفه‌ی یونانی و یکی از هفت حکیم دنیای قدیم می‌شناسند. به‌مناطق بسیاری، از جمله مصر سفر کرد و در آن‌جا هندسه آموخت و هندسه را به‌یونان آورد.

هندسه‌ی که در آن موقع در مصر رواج داشت، تنها حاوی سلسله‌معلومات ابتدایی پیرامون مساحت اراضی بود؛ ولی طالس آن‌را به‌صورت علمی و نظری درآورد. طالس برای جهان هستی نظامی قائل شد که در عین ساده‌گی تأثیر شگرفی بر رشد افکار فلسفی داشت. از طالس آثاری مکتوب به‌جا نمانده است، گمانه‌های او در مکتوبات حکمای متأخر منعکس است که خلاصه‌ی آن بدین‌قرار باشد:

«فضای محیط به‌کره‌ی سختی که دارای سوراخ‌های است منتهی می‌شود، آن سوی کره جز ماده‌ی آتشین چیزی دیگری وجود ندارد. آب دریا نصف زیرین کره‌ی زمین را فرا گرفته است و هوا و ابر نیمه‌ی بالایی آن‌را در بر دارد، زمین برآب است، و دارای شکل استوانه‌ای است که عرضش سه برابر ارتفاعش باشد، زندگی در آب پدید آمده است، آب عنصر اساسی است که عناصر دیگر از آن تکوین یافته است، چون آب قابل تغییر است و به‌هر شکلی در می‌آید.»

گویند طالس زمانی که در مصر بود ارتفاع یکی از اهرام را به‌طریق زیر محاسبه نمود: درست در لحظه‌ی که بلندی سایه‌اش برابر با قامتش بود، سایه‌ی هرم را اندازه گرفت. همچنین معروف است که کسوفی را که در ۲۸ مه سال ۵۸۵

(ق.م) رخ داد، دقیقاً پیش‌بینی کرده بود. طالس از خاصیت کهربا آگاه بود، علاوه بر علم و فلسفه، در سوداگری نیز استعداد داشت. یک بار کمبود محصول زیتون سال را پیش‌بینی کرد و خود مقدار زیادی زیتون خرید و انبار نمود، از این راه ثروت کلانی به‌دست آورد. در مورد شش حکیم دیگر که قبل از طالس، یا همزمان با او زندگی می‌کردند (و البته فیلسوف نبودند) روایات مختلف وجود دارد؛ از جمله اسامی آن‌ها چنین ذکر شده‌اند: بیاس (Bias) پیتاکوس (Pittacus) کلیبول (Cleobule) میسون (Myson) خیلون (Chilon) سولون (Colon) این‌ها نخستین آغازگران حکمت یونانی بودند که آثار مکتوبی از ایشان موجود نیست.

آناکسیماندروس (Anaximandres)

مشهور است که شاگرد طالس بوده و همزمان با او در "میلتوس" زندگی می‌کرده است. "آناکسیماندروس" کتابی تألیف نمود که فلاسفه‌ی پس از وی آن‌را «طبیعت؛ درباره‌ی پدید آمدن اشیاء» نامیدند. آناکسیماندروس منکر آن شد که آب منشأ پیدایش اشیاء باشد. او گفت اصل اشیاء ماده‌ی است بی‌شکل، بی‌حد و بی‌نهایت.

هستی آمیخته‌ی است از همه عناصر بی‌صورت و محتوی همه‌ی عوالم و هویت‌ها. همه‌ی کائنات از این عنصر نا متناهی، از طریق «انفصال» پدید آمده‌اند، گرما از سرما و تری از خشکی به‌وجود آمده است و بعضی از عناصر اربعة از بعضی دیگر جدا شده‌اند. دریا مادر حیات است و مانند مادر پرورش دهنده و غذارسان برای همه انواع حیات باشد. این روند از تعامل دریا با نور خورشید حاصل شده است. از دریا است که موجودات زنده و شگفت‌انگیز سر بر آورده‌اند، زندگی در آب تکوین یافته و پیوسته تغییر شکل داده تا به‌شکل امروزین که می‌شناسیم در آمده است. از آن جمله انسان است.

"آناکسیماندروس" حدس هوشمندانه‌ی درباره‌ی منشأ پیدایی انسان زده است:

وی می‌گوید در آغاز انسان از نوع دیگری از حیوانات منشعب شده است. زیرا درحالی‌که نوزادان دیگرحیوانات به‌سرعت راه می‌افتند، از خطر فرار می‌کنند و خوراک خود را می‌یابند، تنها نوزادان آدمی نیازمند یک دوره‌ی درازمدت شیرخواری و مراقبت است، به‌طوری که اگر او در آغاز چنان [که اکنون هست] می‌بود، هرگز نمی‌توانست نسل بشر زنده باقی بماند.»

"آناکسیماندروس" معتقد به‌وجود عوالم متعدد بود و می‌گفت جهان ما یکی از آن‌ها است، آن‌سوی کره‌ی که محیط بر این عالم متغیر است، کرات دیگری هستند که هریک خود عالمی است شبیه عالم ما، این عوالم از درون فضای لایتناهی بیرون افتاده‌اند، پس از طی زمانی، دوباره متلاشی می‌شوند، تا باز به‌نوعی دیگر ظهور یابند. "آناکسیماندروس" نخستین کسی است که نقشه‌ی جغرافیایی کشید و به‌انحناء سطح زمین پی برد. او تأکید می‌کرد که زمین نه‌بر آب است و نه‌بر پایه‌ی سخت، بلکه در هوا معلق است. او نقشه‌های دریایی‌اش را با راهنمایی‌ها و ملاحظاتی درباره‌ی اقوامی که احتمال داشت دریانوردان در راه با آن‌ها برخورد کنند، تکمیل کرده بود. وی هم‌چنین مخترع گونه‌ی شاخص آفتابی بود که می‌توانیم به‌آن «ساعت آفتابی» هم بگوئیم.

آناکسیمانوس (Anaximenes)

او سومین فیلسوف "میلتوسی" است (۵۷۰ ـ ۵۲۶ ، ق.م) وی فکر می‌کرد منشأ تمامی چیزها، هوا یا بخار است. هوا عنصر اساسیٔ کائنات است، زیرا بیش‌تر از آب قابلیت تغییر شکل و انطباق با صور مختلف را دارد. آب، هوای متراکم است که خود از هوا می‌تراود، اگر آب را بیش‌تر بفشاریم تبدیل به‌خاک می‌شود. آتش نیز هوای رقیق است، هوا منشأ آب و خاک و آتش باشد و حیات از دل زمین و هوا و آتش به‌وجود آمده است. آتش خورشید به‌شدت می‌تابد و حرارت آن بخارهای متصاعد از دریا را می‌مکد و بر فراز سطح زمین طبقه‌ی از ابر متراکم پدید می‌آید و این ابر به‌آتش‌های آسمان می‌رسد. و آن‌چنان که روغن آتش را برافروزد، این‌ها نیز موجب دوام فروزش آن آتش‌ها می‌شوند، گاه جرقه‌ی ازآن آتش رها شود و آتش در ابر زند و ما این را آذرخش می‌گوئیم. چون آتش از عمل باز ایستد هوا سرد شود و باران فروریزد، زمین را سیراب کند و دریاها را غذا دهد.

هرقلیطوس (Heracltus)

از معاصران پارمنیدس است که در "افه سوس" واقع در آسیای صغیر زندگی می‌کرده است (۵۴۰ ـ ۴۸۰ ، ق.م) "هرقلیطوس" تنها حکیم این شهر بوده، نه‌پیش از او حکیمی در این شهر به‌ثبت رسیده، نه‌بعد از او. وی معتقد بود که صیرورت دایمی بر جهان حکم‌فرما است و همه‌ی موجودات و اشیاء اعم از جماد و نبات

دستخوش این تحول دایمی‌اند. همه‌چیز سیلان می‌یابد و دیگرگون می‌شود. در این جهان هیچ چیز ثابت نیست، بوی گل را دو بار استشمام نمی‌کنیم، از یک رودخانه دو بار عبور نمی‌کنیم. "هرقلیطوس" آتش را عنصر اصلی دانسته است، از آن بابت که سبک‌ترین و سریع‌ترین عنصر است، عناصر دیگر از آن تکوین یافته‌اند. آتش همه‌چیز را در خود جذب می‌کند و هیچ چیز نیست که آتش از جذب آن ناتوان باشد.

آتش، هوا، آب و خاک همواره در یک حرارت دایمی و دوری هستند، این‌ها هیچ‌وقت راحتی و سکون نمی‌پذیرند؛ خاک به‌صورت آب، آب به‌صورت ابر، سپس به‌صورت هوا در می‌آیند، هوا ملتهب می‌شود و به‌صورت آتش باز می‌گردد. آتش فرمان‌روای است که همه‌چیز فرمان‌بردار آن است.

آتش "زئوس" خدای جاوید و یک تا است؛ در حالی‌که، دیگر خدایان یکی پس از دیگری فانی می‌شوند، آتش در هر مکان و در هر لحظه یگانه سرچشمه‌ی زندگی است و موجودات زنده را از بن و اساس می‌تراشد و می‌سازد. آتش محرک اعضاء و عضلات است، روح نیز که اصل حیات است، چیزی جز شعله‌ی از آتش ازلی نیست، چون حرارت درآن افزون شود نیرو گیرد، و چون به‌خاموشی گراید، ناتوان شود، و چون حرارت آن به‌آب مبدل شود، بمیرد.

در آتش نیروی است همواره در حرکت و سخت توانمند، که همان موجب مبارزه‌ی مستمری است که زندگی پر هیاهوی ما را فرا گرفته است. هر موجودی محصول مبارزه میان این دو نیروی متناقض است که چون لحظه‌ی متحد شوند، لحظه‌ی از هم نفور یابند. وجود، جنگی است پایدار، اگر این جنگ پایان یابد، عالم به‌پایان رسد. باید بدانیم که این جنگ امر عمومی است و خود بر طبق عدالت باشد و هر چیز در نتیجه‌ی همان جنگ پدید می‌آید و فناء می‌پذیرد.

آئین امتزاج اضداد جزء ثابت از فلسفه‌ی هرقلیطوس است که ارزش و اهمیت آن از مذهب تغییر دایمی او کم‌تر نیست. می‌گوید هر زوجی از اشیاء، هم کامل است و هم ناکامل؛ به‌هم می‌رسند و از هم جدا می‌شوند. هم با یکدیگر توافق دارند و هم از یک‌دیگر متنافراند. نیکی و بدی، بیماری و تندرستی، تابستان و زمستان، بهار و پاییز هریک جایگاه ثابت خود را در نظام طبیعت دارند. "واحد" موألف است از همه‌چیز و همه‌چیز از واحد صادر می‌شود.

آن موجود یگانه‌ی ابدی آتش است که هیچ‌گاه به‌سردی نمی‌گراید، آتش ابدی و ازلی است، بوده و خواهد بود؛ هیچ‌گاه حیات در آن نمی‌میرد. و آن تغییر دایمی خود

بر طبق نظامی حادث شود که "هرقلیطوس" آن‌را "ناموس کون" می‌نامد و آن‌چه را که در این جهان می‌بینیم فرمان‌بردار مجموعه‌ی از این نوامیس است که "هرقلیطوس" به‌آن نام "قانون" یا "اتفاق" و یا "لوگوس" (Logos) - (یونانی = عقل، عقل کل) می‌نامد که جز حکیمی که به‌نظر تعمق بنگرد و با پدیده‌ها ممارست داشته باشد، آن‌ها را نمی‌شناسد، عقاید بیش‌تر مردم همانند بازیچه‌های کودکان است.

پارمنیدس (parmenides)

از اهالی «الئا» در جنوب ایتالیا بود (۵۴۰ - ۴۸۰، ق.م) شاعری که قسمت‌های از دیوان شعرش در دست است. فلسفه‌ی او بیش‌تر پیرامون «وجود» و «پدیده‌ها» دور می‌زند. به‌پنداشت پارمنیدس حصول معرفت از دو طریق ذیل ممکن تواند بود:

۱ - راه "حقیقت" که ما را به‌معرفت وجود و کائنات می‌کشاند.

۲ - راه "گمان" که حکمای یونیایی(۱) در آن قدم نهادند و گمراه شدند.

حقیقت این است که فقط وجود موجود است و لا وجود را موجودیتی نیست. لاوجود حتی به‌تصور هم نیاید، زیرا به‌محض قابل تصور شود، دیگر لاوجود نیست، بلکه موجود است. وجود و تصور وجود، عیناً یکی هستند. به‌نظر پارمنیدس، از آن‌جا که وقتی می‌اندیشیم درباره‌ی چیزی می‌اندیشیم، وقتی که نامی را به‌کار می‌بریم، آن نام متعلق به‌چیزی است؛ پس لازم است که هم اندیشه و هم زبان موضوعاتی خارج از خود داشته باشند؛ چون می‌توانیم در هر زمان که بخواهیم درباره‌ی چیزی بیاندیشیم، و یا از چیزی نام ببریم، پس هرچه بتواند اندیشیده شود، یا درباره‌اش سخنی گفته شود، باید در هر زمانی وجود داشته باشد.

یعنی اندیشه تنها به‌هستی تعلق می‌گیرد و هستی نیز که در زمان نامتناهی است. در نتیجه تغییر و تغیّر نمی‌تواند صورت بگیرد؛ زیرا که تغییر به‌وجود آمدن و از میان رفتن چیزها است. «نیستی» و «نبودن» وجود ندارد. هرآن‌چه هست، فقط «هستی» و «بودن» است. «شدن» در برابر «بودن»، به‌معنای «نبودن» و سرباز زدن از بودن است؛ و این منطقاً محال است. حرکت نیز به‌همین دلیل ناممکن است، چرا که لازمه‌ی حرکت، بودن فضای تهی یا خلاء است تا جسم بتواند در آن حرکت کند. امّا خلاء که بنا به‌تعریف، نیستی است و ممکن نیست وجود داشته باشد. پس امکان ندارد که حرکت وجود داشته باشد. پارمنیدس می‌گفت لازمه‌ی تعریف تغییر و حرکت، تعریف چیزی است که وجود ندارد و این کار منطقاً محال است.

"پارمنیدس" عقیده داشت آن‌چه وجود دارد از قبل پیوسته وجود داشته است، هیچ چیز نمی‌تواند از هیچ چیز به‌وجود آید. و آن‌چه موجود است نشاید نابود شود، وجود را صفاتی بیرون از ذات خود نیست، زیرا هرچه جز ذات او باشد، غیر موجود است. تغییر به‌مفهوم واقعی امکان پذیر نیست؛ هیچ چیزی نمی‌تواند غیر از آن‌چه هست بشود؛ زیرا وقتی خواهد چیزی دیگر شود، یا آن چیز عین ذات او است، یا غیر ذاتش، یعنی لاوجود، و این محال است.

در مورد راه دوم معرفت "پارمنیدس" اعتقاد داشت: ادراکات حسی و ظاهری پدیده‌ها نمی‌توانند موضوع علم واقع شوند، زیرا آن‌چه از آن‌ها حاصل می‌شود ظنّی بیش نیست و ظن درخور حکماء نباشد. با وجود این "پارمنیدس" خود به‌مطالبی می‌پردازد که آن‌را «ظنون کاذبه» می‌نامد. و آن مجموعه‌ی است از طبیعیات یونیایی که چیزی هم بر آن نمی‌افزاید. او اصرار داشت که حواس ما تصویری نادرست از واقعیات پیرامون به‌دست می‌دهد، تصویری که برای عقل قابل قبول نیست. و تلاش داشت تا انواع خطاهای حسّی را ثابت کند.

پارمنیدس = زنون (Zenon)

شاگرد وفادار "پارمنیدس" از اهالی الئا، کوچ‌نشین یونانی در جنوب ایتالیا است. (۴۹۰ ـ ۴۳۰ ، ق.م) او نیز منکر حرکت است و اعتقاد دارد «همه‌چیز در جای خود ساکن است.» برای اثبات عقاید استاد خود چهار دلیل عقلی و ریاضی آورده است. وی دلایل خود را بر دو قسمت استوار کرده است، در دو برهان قسم اول بیان کرده که اگر زمان و مکان تا بی‌نهایت تقسیم می‌شوند، پس حرکت محال است. در دو برهان قسم دوم گفته اگر زمان و مکان مرکب از اجزاء لا یتجزی باشند، باز هم حرکت محال است:

فرض کنید اخیلئوس («آشیل» قهرمان افسانه‌ای یونان در جنگ تروا) بخواهد سنگ‌پشتی را دنبال کند که به‌سوی نقطه‌ی «ب» در حرکت است، اخیلس هرگز به‌سنگ‌پشت نخواهد رسید، چون او به‌نقطه‌ی «ب» که سنگ پشت از آن‌جا راه افتاده برسد، سنگ‌پشت به‌نقطه‌ی «د» رسیده است، و چون اخیلس به‌نقطه‌ی «د» رسد، سنگ‌پشت به‌نقطه‌ی «ای» خواهد رسید و همچنان تا بی‌نهایت. هر بار اخیلس به‌جای سنگ‌پشت برسد، سنگ‌پشت در جای دیگر خواهد بود. اگر حرکت واقعیت داشته باشد، انتقال است از یک نقطه به‌نقطه‌ی دیگر.

پس هرگاه میان این دو نقطه یک خط بکشیم، خواهیم توانست آن‌را به‌دو نیم کنیم، و آن نیمه را نیز به‌دو نیم دیگر و همین کار را بر نیمه‌های دیگر؛ آن‌چنان این‌کار ادامه خواهد یافت که پایانی نداشته باشد. پس میان این دو نقطه از اجزای بی‌شمار تشکیل شده است، که یک جسم هنگام حرکت باید از قسمت بی‌شمار عبور کند، این کار به‌زمان بی‌نهات احتیاج دارد؛ بنابر این حرکت هیچ‌گاه انجام نخواهد شد. یعنی در واقع حرکتی در کار نیست بلکه نقطه‌های فراوان کنار هم هستند.

اکنون فرض کنیم وجود از اجزای لا یتجزی تشکیل شده و زمان از اجزای متمایز؛ در این حالت، تیری که از چله‌ی کمان رها شده و پران است، ساکن است، و راه نمی‌رود. هر چیز مادامی که در آنی معین در مکانی معین است، ساکن است. و تیری رها شده نیز در هر آنی در مکانی معین است. پس ساکن است. ما نمی‌توانیم چیزی‌را تصور کنیم که میان دونقطه (در مکان) یا دو لحظه (در زمان) در حرکت باشد... بدین قرار "زنون" با این خلاف مشهورات خود، عقل و استدلال را به‌استهزاء گرفته است. از همین‌جا دو نگرش کاملاً متمایز در فلسفه‌ی یونان شکل گرفت، یکی حکمت یونیایی و به‌خصوص هرقلیطوسی که با اتکاء به‌تجارب حسی به‌صیرورت عامه معتقد بودند و گروه دوم حکمت "پارمنیدس" و "زنون" بود که با اقامه‌ی براهین عقلی، وجود را مطلقاً ثابت و غیر متبدل می‌دانستند.

امپدوکلس (Empedocles)

چنان‌که دانستیم "پارمنیدس" و "هرقلیطوس" معاصر هم بودند، امّا اختلاف نظر آن دو از زمین تا آسمان بود، محال است دو فیلسوف بیش از این با هم اختلاف داشته باشند. "پارمنیدس" می‌گفت همه‌چیز ثابت است و ثابت می‌ماند، به‌حواس هم اعتماد نداشت و عقل‌گرای مطلق بود، حال آن‌که "هرقلیطوس" می‌گفت همه‌چیز در حال تغییر آن به‌آن است، و حواس را قابل اعتماد می‌دانست.

در این گیرودار مردی از اهالی سیسیل برخاست که "امپدوکلس" نام داشت (۴۹۰ ـ ۴۳۰ ، ق.م) وی اهل سیاست و رهبر حزب دموکرات شهر خود بود. "امپدوکلس" بین نظرات "پارمنیدس" و "هرقلیطوس" داوری پیشه کرد و گفت: هریک از آن دو در موردی درست و در موردی نا درست می‌گویند. او دریافت که دلیل اصلی ضدیت آن‌ها این است که هریک تنها یک عنصر را اصل گرفته‌اند، اگر این‌طور بود، هیچ‌گاه نمی‌شد میان آن‌چه عقل حکم می‌کند با آن‌چه با چشم می‌توان

دید، رابطه برقرار نمود. بدیهی است که آب نمی‌تواند به‌ماهی، قورباقه یا پروانه مبدل شود، در حقیقت آب نمی‌تواند هیچ تغییری بکند، آب خالص همیشه آب خالص باقی می‌ماند؛ پس "پارمنیدس" درست می‌گفت که هیچ‌چیز تغییر نمی‌کند.

"امپدوکلس" درعین‌حال با "هرقلیطوس" هم موافق بود که باید به‌دریافت‌های حسی خود اعتماد کرد، باید آن‌چه را به‌چشم می‌بینیم باور کنیم، آن‌چه می‌بینیم دقیقاً این است که طبیعت تغییر می‌کند. "امپدوکلس" نتیجه گرفت که تنها باید اندیشه‌ی یک جوهر اولیه را از سر بیرون کرد؛ نه‌آب به‌تنهایی می‌تواند به‌صورت بوته‌ی گل و یا پروانه درآید و نه هوا می‌تواند به‌تنهایی منشأ طبیعت و تنوع باشد. به‌پنداشت "امپدوکلس" طبیعت از چهار عنصر تشکیل شده است که عبارت باشد از هواء، خاک، آتش و آب. فرایندهای طبیعی همه ناشی از آمیختن و یا جدا شدن این چهار عنصر با یکدیگر است، همه‌چیز ترکیبی است از هواء، خاک، آتش و آب. منتهی به‌نسبت‌های گوناگون. به‌نظر "امپدوکلس" وقتی گلی متلاشی می‌شود، یا حیوانی می‌میرد، عناصر چهارگانه دوباره از هم می‌گسلند، این تغییرات را می‌توانیم به‌چشم خود ببینیم، امّا خاک، هوا، آتش و آب فناءناپذیراند و همواره دست نخورده از اجزای ترکیبی خود باقی می‌مانند، پس درست نیست که گفته شود همه‌چیز تغییر می‌کند. اساساً هیچ چیز تغییر نمی‌کند، آن‌چه روی می‌دهد این‌که عناصر چهارگانه در هم می‌آمیزد، مجزا می‌گردد و دوباره در هم می‌آمیزد.

"امپدوکلس" در پاسخ به‌این سئوال مقدر که چه کسی این عناصر را به‌هم می‌رساند و از هم جدا می‌سازد؛ گفت دو نیرو در طبیعت وجود دارد که نام "مهر" و "کین" برآن‌ها نهاد. مهر اجزاء را به‌هم می‌رساند و کین آن‌را از هم وا می‌کند. "امپدوکلس" بین جوهر و نیرو نیز تمیز قائل شد. امروزه نیز دانشمندان میان عناصر و نیروهای طبیعی تمایز می‌گذارند، علم جدید بر آن است که همه فرایندهای طبیعی را می‌توان نتیجه‌ی تأثیر متقابل عناصر مختلف و شماری نیروهای طبیعی شمرد. "امپدوکلس" همچنین این موضوع را مطرح کرد که همگام ادراک حسی ما از اشیاء، در واقع چه اتفاقی روی می‌دهد. برای مثال: من چگونه می‌توانم گلی را تماشا کنم؟ آن‌چه اتفاق می‌افتد چیست؟

"امپدوکلس" فکر می‌کرد چشم همچون هرچیزی دیگر در طبیعت از خاک، هواء، آتش و آب تشکیل شده است. خاک چشم‌های من چیزهای خاکی پیرامون را می‌بیند، هوای چشم‌های من آن‌چه را که مرتبط با هوا باشد، و آتش چشم‌های من هر

آن‌چه که از آتش باشد، و آب چشم‌ها هرآن‌چه را که از آب باشد. اگر چشم‌های من یکی از این عناصر چهارگانه کم داشت، من نمی‌توانستم تمامی اجزاء طبیعت را ببینم. امپدوکلس بارزترین چهره‌ی التقاطگران علم و عرفان است. او مرگی مرموز داشت.

مکتب فیثاغوری (Pythagoras)

موجودیت و سوانح شخصی به‌نام "فیثاغورس" در بوته‌ی ابهام است، آثار مکتوبی از چنان شخصی موجود نیست. گذارش‌های اساطیری و آمیخته با تضاد و تناقض در خصوص موجودیت و افکار و آراء "فیثاغورس" در تاریخ فلسفه ثبت است. آن‌چه مسلم است در روزگاران ماقبل سقراط، آئین "فیثاغوری" وجود داشته که عدد را اصل کائنات می‌دانسته است. برخی «فیثاغوری» را نه‌یک فرد، بلکه یک انجمن پنداشته‌اند، عده‌ی قائل به‌موجودیت فردی با این هویت شده و گفته‌اند او از مردم فنیقیه بوده و در «صور» ولادت شده است، برخی او را از اهالی "ساموس" در جزیره‌ی مجاور "ملیتوس" و "افه‌سوس" دانسته‌اند که در حدود سال ۵۳۲ (ق.م) در عهد پولوکراتس، جبّار ساموس از دیار خود مهاجرت کرده، به"سیسیل" (صیقلیه) رفته و در شهر کروتون سکونت گزیده است.

در آن‌جا گروهی از شاگردان دورش را گرفتند و جمعیتی تشکیل داد که عقاید و مرام‌های مختص به‌خود داشت، از جمله آن‌که خوردن گوشت و برخی حبوبات را بر خود حرام کرده بودند. نیز قربانی کردن حیوانات و پوشیدن لباسی را که در آن مواد حیوانی به‌کار رفته بود، جایز نمی‌دانستند. به‌آن سبب که به‌تناسخ و انتقال روح از جسدی به‌دیگر جسد اعتقاد داشتند.

ظاهراً لفظ «فیلسوف» از اختراعات "فیثاغورس" است. در یونانی، حکیم، یعنی خردمند را «سوفوس» و حکمت را «سوفیا» می‌گفتند. "فیثاغورس" گفت ما هنوز لیاقت آن‌را نداریم که خردمند خوانده شویم، ولی چون دوست‌دار حکمت هستیم، باید ما را «فیلوسوفوسی» خوانند. یعنی دوست‌دار حکمت. "فیثاغورس" پیشوای گروه دینیء بود که گویا می‌خواستند قدرت حکومتی را تسخیر کنند و دولتی بر پایه‌ی عقل و داد و فضیلت تشکیل دهند. نیز بنیان‌گذار مکتب علمی بود که ریاضیات را علم برهانی و مستقل می‌دانست. به‌پنداشت "فیثاغورس" «عدد اصل همه‌ی کائنات است» عدد از اتحاد دو اصل که محدود (وحدت) و نا محدود باشد حاصل می‌شود. اعداد مختلفی هستند که می‌توان آن‌ها را با مکان تعبیر کرد چون

اعداد قابلیت دارند که به‌صور هندسی و شکل مثلث‌ها و سطوح مختلفه و حجم‌ها ترسیم شوند. عدد یا فرد است، یا زوج؛ فرد عدد محدود کامل است و زوج عدد نا محدود ناقص. نقطه (.) نمودار وحدت است و چون نقطه‌ها در یک سطح یا در یک فضا ترتیب یابند، اعداد خطی پدید آیند مانند ۲ = (. - .) و اعداد مثلثی مانند ۸ (= ۳) و اعداد مربعی مانند (۴) و عدد هرمی مانند (۱) و غیر این‌ها. پس عدد یک (=۱) اصل اول همه‌ی اعداد و مبدأ مفرد عدد دو (= ۲) است. دو نخستین عدد زوج است، سه نخستین عدد حاوی زوج و فرد است، عدد چهار حاوی دو عدد زوج است ... اعداد بیان کننده‌ی نسبت‌های کندی و تندی حرکت‌اند و نسبت عددی میان ارتفاع صوت و طول "زه" نامیده می‌شود ...

"فیثاغوریان" به‌همین‌جا اکتفاء نکردند و فلسفه‌ی عددی خود را به‌علم الجمال و علم‌الاجتماع، سیاست، اخلاق و تربیت نیز گسترش دادند و میان اعداد از یک تا ده کائنات مادی و روحانی علایق نهانی یافتند. در مکتب "فیثاغوریان" اعداد علاوه بر نمودار هندسی، کنایه از حقایق ذهنی هم هستند. مثلاً عدد سه با مکان که دارای سه بعد است تطبیق می‌کند و عدد پنج با صفت و شش با رطوبت، هفت با عقل و نور و صحت، هشت با عشق و صداقت، نه‌با تفگّر در امور و ده که محتوی همه‌ی این اعداد است، حایز طبیعت إلٰهی است و مطابق باشد با ترکیب عالم وجود که محتوی همه‌ی اشیاء است. مکتب "فیثاغوری" همچنان که جنبه‌ی علمی داشت، از عرفان و تصوف رفیع نیز برخوردار بود. مکاتب فلسفیء که تحت تأثیر اندیشه‌های "فیثاغوری" به‌وجود آمدند، به‌تحقیقات ماورایی توجه خاص نشان می‌دادند، زیرا "فیثاغورس" به‌مسأله‌ی خدای واحد و نادیده خیلی اهمیت می‌داد و عالم محسوس را به‌بطلان و فریب متصف می‌ساخت و می‌گفت جهان محسوس سطحی است.

یکی از مسائل اصلی تصوف اعتقاد به‌جاویدانه‌گی روح و وحدت کائنات است (وحدت وجود) این چیزی است که "فیثاغورس" تعلیم می‌داد، علاوه بر آن معتقد بود به‌این‌که انواع مختلف موجودات زنده تحول می‌یابند. هرچه که در جهان پدید می‌آید و از میان می‌رود، باری دیگر در دروه‌ی که سه هزار سال است، به‌جهان باز می‌گردد. پس هرچه به‌نظر تازه می‌آید، تازه نیست، و هرچه متولد می‌شود و در آن حیات است، باید چنان به‌آن بنگریم که یکی از افراد خانواده را می‌بینیم.

"فیثاغورس" می‌گفت در رفتار خود با یکدیگر فراموش نکنیم که همه فرزندان خدایانیم. او متفگّری است که حدس اشراقی را مورد اهتمام خاص قرار می‌دهد و

آن‌را از فکر و حس، برتر می‌شمارد. این نیز یکی دیگر از اصول تصوف است، صوفی آن‌چه را به‌تأمل و شهود می‌یابد، هرگز به‌نظر و فکر و برهان در نمی‌یابد.

"فیثاغورس" نفس را جوهری مغایر با جسد می‌داند که مرکز آن دماغ است و خود وسیله‌ی است برای انجام کارهای عقلی، مانند اندیشیدن و حکم کردن. و چون روح بعد از فنای جسد باقی است، می‌تواند از جسدی به‌جسد دیگر حلول کند. تعداد اجسادی که نفس در آن‌ها حلول می‌کند به‌اندازه‌ی درجه‌ی کمال آن نفس است.

مکتب "فیثاغورس" همچنان در «سیسیل ایتالیا» و تا عصر افلاطون و ارسطو در شهرهای یونان رواج داشت، هرچند بعدها به‌صورت مکتب مستقل باقی نماند، لٰکن در افکار و عقاید حکمای بعدی تأثیر عمیق داشت. چنان‌که افلاطون نتوانست تحت تأثیر آن قرارنگیرد. قرن‌ها بعد در مشرق‌زمین جمعیت موسوم به‌اخوان‌الصفاء را به‌خود مشغول داشت. گروه تحت رهبری "فیثاغورس" به‌فلکیات، موسیقی، طب و سیاست نیز علاقه‌مند بود. یکی از اعضای مدرسه‌ی فیثاغورس "آرخوتاس" از اهالی تارنتوم بود، گویند «قرقره» و چند افزار میکانیکی دیگر را همو اختراع کرده است. و افلاطون اندیشه‌ی «مدینه‌ی فاضله» را از او الهام گرفت.

آناکساگوراس (Anaxagoras)

وی نخستین فیلسوف ساکن آتن است (۵۰۰ ـ ۴۲۸ ، ق.م) از اهالی آسیای صغیر بود که در چهل ساله‌گی به‌آتن رفت. چون پریکلس (۴۹۵ ـ ۴۲۹ ، ق.م) او را به‌آتن فراخواند به‌آن شهر رفت و مدت سی سال در آن‌جا بزیست. به‌پریکلس فلسفه و فن خطابه آموخت. عصر پریکلس یکی از درخشان‌ترین دوران شکوفایی دموکراسی و فلسفه در تاریخ یونان است. آناکساگوراس در سال‌های بعد گرفتار تهمت خداناشناسی گردید و عاقبت مجبور شد آن شهر را ترک کند. از جمله اتهامات او این بود که می‌گفت خورشید خدا نیست، بلکه سنگ گداخته‌ی است که بزرگ‌تر از شبه‌جزیره‌ی "پلوپونز" می‌باشد. وی به‌ستاره‌شناسی بسیار علاقه‌مند بود و اعتقاد داشت تمام اجرام فلکی از همان جوهر زمین ساخته شده‌اند، بنابراین در کرات دیگر هم می‌تواند حیات بشری وجود داشته باشد. همچنین اظهار نظر کرد که ماه نوری از خود ندارد، نور آن از زمین می‌تابد. و علتی هم برای خورشید گرفته‌گی یافت.

امّا نظرات "آناکساگوراس" در مورد احوال زمینیان خیلی مهم است:

او نپذیرفت که یک جوهر خاص اولیه ـ مثلاً ـ آب بتواند به‌همه‌چیزهای که ما در جهان مادی می‌بینیم دیگرگون شود. همچنین قبول نمی‌کرد که خاک، هوا، آتش و آب بتواند به‌خون و استخوان تبدیل یابد. به‌نظر او اگر پوست و استخوان ما حاصل دیگردیسی چیزهای دیگری نمی‌بود، پس باید شیری که می‌نوشیم و غذای که می‌خوریم حاوی پوست و استخوان باشد.

"آناکساگوراس" برآن بود که طبیعت از ذرات ریز و بی‌شماری که به‌چشم نمی‌آید، تشکیل شده است. اجزای همه‌ی اجسام از اجزای کوچکی تقسیم ناپذیر مرکب شده‌اند و در تقسیم یک جسم هرچه جلوتر برویم، جز اجزای متجانس با کل نمی‌یابیم. مثلاً استخوان مرکب است از اجزای استخوانی، و یک قطره خون را هرچه تقسیم کنیم جز خون نخواهیم دید. در آغاز، آمیخته‌ی کلی، واحد، مساوی با ذات خود، زیادت و نقصان‌ناپذیر وجود داشت که حصر و سنجش آن امکان‌ناپذیر بود. او با حرکت نیرومند و درونی و آن‌چنان سریع، که با هر حرکتی که اکنون در می‌یابیم قابل قیاس نیست، به‌حرکت درآمد و همه اشیای که اکنون می‌نگریم از این کلی بیرون آمد. حتی در ریزترین ذره‌ها پاره‌ی از تمامی چیزهای دیگر هست.

مثلاً در یک سلول بدن ما اطلاعات مربوط به‌ساختار تمامی سلول‌های دیگری بدن ما محفوظ است. اگر من یک سلول پوستی از انگشت خود در آورم، در هسته‌ی درونی آن سلول تنها ویژه‌گی‌های پوست من نهفته نیست؛ بلکه آن سلول حاوی تمامی خصوصیات جسمانی و ژنتیکی من است و همچنان نشان خواهد داد که من چگونه چشم‌های دارم، رنگ مویم چیست و حتی دارای چه صفات اخلاقی هستم. (چیزی که امروزه به‌آن د ان ای می‌گویند)

"آناکساگوراس" این سلول ریز را که حاوی همه‌چیز است «بذر» یا «هسته» می‌نامد. و قوه‌ی «نظم» را عامل به‌وجود آورنده‌ی نباتات، حیوانات و انسان می‌داند. خارج از این کل و متمایز از آن، روح، یا عقل (Nose) پاک و ازلی قرار دارد که دارای نیروی ادراک و قدرتی بی‌پایان است. این عقل چون داخل این کل شد شروع به‌تنظیم و تمیز اجزای آن نمود، تا این‌که عالم به‌این شکلی که امروز می‌بینیم درآمد. ولی این تنظیم به‌تدریج و در چند مرحله بر وفق ترتیبی دقیق و قوانین ثابت صورت گرفته است. در عالم وجود نه‌حیات است و نه‌مرگ. معنای ولادت انفصال جزء است از کل. و معنی مرگ بازگشت این جزء است به‌کل و این انفصال و اتصال جز تحت تأثیر عقل کامل نگردند.

لیئوکیپوس و ذیمقراطیس (Leoucipus and Democritus)

این دو نفر استاد و شاگرد هستند که نظرات ایشان از حیث اصول کلی یکسان‌اند، جز در فروعات با هم اختلاف ندارند. از آنجا که "ذیمقراطیس" نظریه‌های "لیئوکیپوس" را شرح و بسط داده و آن‌را ملموس‌تر نموده است، بنابراین "ذیمقراطیس" مشهورترین و اثرگذارترین متفکر قرن پنجم قبل از میلاد شناخته شده است. او آخرین فیلسوف از سلسله فلاسفه‌ی طبیعی است. از اهالی شهر کوچک "آبدرا" در کرانه‌ی شمالی دریای "اژه". عمر طولانی داشت (۴۶۰ ـ ۳۷۰ ، ق.م) امّا "لیئوکیپوس" از اهالی ملیتوس (ملطیه) بود. (۴۸۹ ـ ۴۲۸ ، ق.م)

مکتب فلسفی و نظریه‌ی "اتم" از "ذیمقراطیس" در تاریخ اندیشه‌ی بشری غوغای عظیم برپا کرد چنان‌که انعکاس آن تا به‌امروز، یعنی دوره‌ی علمی کنونی نیز ادامه دارد. همه‌ی موألفات این متفگران بعد از مرگ "ذیمقراطیس" در مجموعه‌ی {که باید آن‌را دایرةالمعارف بشری در آن عصر نامید} گرد آمده است. "ذیمقراطیس" در فلسفه‌ی خود نظریه‌های نفسی و اخلاقی نیز افزوده است که از حیث و سعت و عمق به‌حدی است که تا امروز ارزش و اعتبار دارد.

بر می‌گردیم به‌نظریه‌های "لیئوکیپوس" که از حیث اصول کلی اساس نظریات "ذیمقراطیس" نیز است: چنان‌که در بدو نظر به‌دست می‌آید، مذهب "لیئوکیپوس" مولود مشاهده و منطق است، چون ارباب مکتب "الئایی" راجع به‌وجود و لاوجود بحث کرده است، ولی خود چیزی را نپذیرفته است که نه‌موجود و نه‌معدوم باشد. وجود نتواند که عدم شود و از عدم نشاید که وجودی پدید آید. وجود ملاء است و عدم خلاء. بنابراین دو کائن متعادل یافت می‌شود: ملاء و خلاء. و این چیزی است که از تجربه به‌دست آورده‌ایم، چه اگر خلاء نمی‌بود، حرکت نبود. و حرکت موجود است، راهی برای انکار آن نیست.

«وجود» مرکب است از تعداد بی‌نهایتی از عناصر بسیط، ثابت و سخت، که اگر آن‌ها نمی‌بودند، آن مرکب نبود. چون به‌دقت بنگریم و به‌تجربه بپردازیم، به‌وجود موجودات بسیار ریزی، مثل آن‌ها که در شعاع خورشید می‌رقصند و حباب‌های رنگارنگی که در مایعات پراکنده‌اند، و ذرّات خوشبوی که از عطرها پراکنده می‌شوند، اعتراف خواهیم کرد. این عناصر یا ذرّات را سه صفت اساسی است: شکل، ترکیب و وضع. مثلاً دو حرف " ه " و " ع " را در نظر بیاورید، در شکل مختلف‌اند و گاه در ترکیب نیز مختلف گردند، مانند: " ه ع " و " ع ه " و گاه

در وضع هم مختلف شوند چون (عه) در آغاز خلاء بود و انبوهی از ذرّات، ذرّات در خلاء رها شدند و از تألیف آلی و صدفه‌ی آن‌ها عوالم بی‌شمار به‌وجود آمد. ذرّات را حرکتی است بی‌آغاز و بی‌نهایت، این حرکت آن‌ها را به‌تصادم و تلاقی وا می‌دارد و اجسام و اشکال مختلفه آز آن‌ها پدید می‌آورد.

«نفس» نیز مانند جسم مرکب از ذرّات کروی شکل است، ولی این ذرّات را غایت لطافت و خردی‌اند، لذا قادر به‌حلول در همه اجسام‌اند، حتی در آن دسته از اجسام که ما آن‌ها را بی‌حرکت و بی‌جان می‌دانیم. احساس، شعور، عاطفه، فکر، مهر و کین چیزی جز پدیده‌های مادی نیستند. مثلاً ادراک از قبول صوری که از اشیای خارجی می‌آیند حاصل می‌شود و آن صورت‌ها هوا را می‌شکافند و از سوراخ‌های که ذرات از آن عبور می‌کنند، در ما داخل می‌شوند. این صورت‌ها از حیث ترکیب با اشیاء دیگر اختلافی ندارند، بلکه این اختلاف از حیث حجم و سبکی آن‌ها است. آن‌ها در اعضای حسّئ ما آثاری که برجا می‌مانند، ایجاد می‌کنند.

دانستیم که مذهب "ذیمقراطیس" با مذهب "لیئوکیپوس" در اصل و اساس خود چندان اختلافی ندارد، تنها "ذیمقراطیس" در برخی آراء استاد خود تعدیلاتی ایجاد کرده است: ذرّات ازلی در ازل در خلائی نامتناهی منتشر بودند، توده‌ی ذرّات، معادل آن خلاء نامتناهی بود. ترکیباتی که از اتحاد ذرّات حاصل می‌شوند عارضی هستند، ذرات بعضی گرد و صاف‌اند، بعضی نامرتب و دارای قلاب‌ها و شاخک‌ها؛ درست به‌سبب همین تفاوت می‌توانند به‌صورت اجسام گوناگون درآیند. عوالم نامتناهی است و تا بی‌نهایت تکوین می‌یابند و زوال می‌پذیرند. وقتی جسمی، مانند حیوان یا درخت، بمیرد و متلاشی شود، ذرات از هم می‌پراکنند، ولی می‌توانند در ترکیبات تازه و نوین به‌کار روند. برای همه پدیده‌های عالم وجود، یک علت است که آن ازیک‌سو با آلیت و ضرورت، و از دیگرسو با بخت واتفاق هم‌آهنگ می‌شود.

در نظر "ذیمقراطیس" آلیت و ضرورت و اتفاق جمله‌گی یک معنی دارند و آن یگانه علتی است که عقل از درکش عاجز است و موجب ائتلاف ذرات می‌شود. ولی این ذرات بعد از ائتلاف بر وفق قوانین حتمی به‌سیر خود ادامه می‌دهند، دیگر با صدفه ارتباطی ندارند. «نفس» واحد است و موألف از ذرّات کروی است، در آن تمیز روح از عقل ممکن باشد. نفس در جمیع اجزاء بدن پراکنده است، امّا مرکز عقل سینه است. وقتی آدمی می‌میرد، ذرات روح به‌هرسو پراکنده می‌شود و هرذره در تکوین یک روح تازه شرکت می‌جوید.

نفس را سه نوع تأثیر است: احساس، فکر و شعور. همه‌ی این تأثیرات نسبی است وما به‌عالم خارج، جز از طریق تأثیرات حسّی پی نمی‌بریم. رنگ، بو، طعم و صوت، چون لذت و الم و تأثیرات دیگر نتیجه‌ی عمل مشترک میان ذرّات درک شده و آلات حسّئ ما هستند. یعنی هراحساسی امری است متعارف، و ادراک ما به‌حقیقت اشیاء تعلق نمی‌گیرد، بلکه کیفیات مختلفه‌ی آن‌را در می‌یابد. مهم‌ترین قسمت فلسفه‌ی "ذیمقراطیس" آراء اخلاقی اواست. اوحکیمی است خوشبین که سعادت انسان را در رضا، قناعت وشادمانی می‌داند، زندگی اجتماعی‌را امرضروری می‌شمارد که برای دفاع از نفس و همکاری در برآوردن نیازهای اساسئ زندگی چاره‌ی از آن نیست.

شکوفایی دیگر رشته‌های علوم

مباحثات عقلی و فلسفئ داغ و سودمند در یونان موجبات تغییر بینش و طرز نگرش عمومی نسبت به‌دیگر موضوعات علوم و جنبه‌های زندگی را نیز فراهم آورد و ثابت ساخت که برای هرنوع تغییر مثبت در زندگی انسانی، توسعه‌ی علوم عقلی شرط اول است. قوای عقلانی همان چیزی است که که سبب تمیز انسان از حیوان می‌شود. تأثیر علوم عقلی، خاصةً بر دو حوزه‌ی تاریخ‌نگاری و طب فوق‌العاده نمایان بود قبل از آن یونانیان عقیده داشتند که همه‌ی امور زیر نظر خدایان تنظیم می‌شوند و اراده‌ی بشری در گردش امور مدخلیتی ندارد. خدایان است که با نیروی مرموز همه‌ی امور را سمت و سو می‌دهند.

ولی تلاش فیلسوفان برای توضیح‌های طبیعی برای روی‌دادهای طبیعت موجب شد که وقایع‌نگاران نیز در صدد توضیحات طبیعی برای روی‌دادها برآیند. از این پس دیگر شکست در جنگ‌ها به‌پای خدایان نوشته نشد. مشهورترین مورخان یونان دو نفر به‌نام‌های "هرودوت" (۴۸۴ ـ ۴۲۴ ، ق.م) و "توکودیدس" (توسیدود ۴۶۰ ـ ۴۰۰ ، ق.م) بودند که با دید عقلی با منشأ حوادث نگریستند. و امروزه آثار آن‌ها یک مرجع مهم برای استناد تاریخی است.

در قلمرو طب نیز نفس همین قضیه صادق است، قبل از آن یونانیان بروز بیماری‌ها را به‌خدایان نسبت می‌دادند، اکثر مردم عقیده داشتند بیماری ناشی از علت‌های فوق طبیعی است و برای بهبودی به‌نذر و قربانی رو می‌آوردند. همزمان با راهیافت‌های تازه در فلسفه‌ی یونان، علم طب نیز در این سرزمین پا گرفت و پزشکان سعی کردند برای بیماری و تندرستی علل طبیعی بیابند. می‌گویند بنیان‌گذار

طب یونانی بقراط حکیم (هیپوکراتس) بود که در حدود سال ۴۶۰ پیش از میلاد در جزیره‌ی کورس به‌دنیا آمد. طبق سُنّت معمول پزشکی "سوگند بقراط" مراسمی است که تا به‌امروز همه‌ی پزشکان باید در آغاز کار خود به‌آن مبادرت کنند و جهان شهرت ابدی «بقراط» و بعداً «جالینوس = ۱۳۰ ـ ۲۰۰ ، م» را از یاد نمی‌برد.

فلسفه در آتن

همه‌ی فیلسوفانی که تا این لحظه از آن‌ها نام بردیم، در بیرون از آتن پرورش یافته بودند. آتن از حدود سال ۴۸۰ قبل از میلاد از خواب بیدار شد، خود را باز یافت و مرکز فرهنگی دنیای یونانی قرار گرفت. از این پس فلسفه در آتن شکوفا شد و در مسیری تازه قرار گرفت و نام‌آور گردید. مخصوصاً عصر پریکلس (۴۶۰ ـ ۴۳۰ ، ق.م) دوران شکوفایی علم و ادب و هنر در آن سرزمین است. قبل از این فیلسوفان طبیعی بیش‌تر در خارج از آتن در اندیشه‌ی تبیین جهان مادی بودند، به‌همین جهت هریک از آن فیلسوفان در تاریخ علوم از جایگاه مهمی برخوردار‌اند.

از این پس توجه آتن به‌فرد و مقام فرد در جامعه معطوف شد. رفته رفته نوعی دموکراسی، مجامع مردمی و دادگاهای حقوقی به‌وجود آمد. برای آن‌که دموکراسی کار کند باید مردم آموزش ببینند تا بتوانند در روند دموکراسی شرکت جویند. در دوران خودمان به‌چشم می‌بینیم که چگونه قوام و دوام دموکراسی نیازمند آگاهی و بیداری افکار عمومی است. در آتن عین قضیه بود.

سوفسطائیان (Sophists)

از حدود سال ۴۸۰ (ق.م) به‌بعد گروه‌های آموزگار و فیلسوفان دوره‌گرد، از نواحی مختلف دنیای یونانی به‌آتن هجوم آوردند. این‌ها خود را "سوفسطایی" می‌خواندند که به‌معنای فرهیخته، خردورز و انسان‌های دانا و آگاه است.

"سوفسطائیان" در آتن از راه تدریس به‌شهروندان امرار معاش می‌کردند. "سوفسطائیان" از آن بابت وجه مشترکی با فیلسوفان طبیعی داشتند که با اساطیر کهن به‌دیده‌ی انتقادی می‌نگریستند. وجه مفارق شان آن بود که خیال پردازی‌های فلسفی را بی‌ثمر و مردود می‌دانستند. و عقیده داشتند پرسش‌های فلسفی اگر پاسخی هم داشته باشد در قدرت بشر نیست که حقیقت معماهای طبیعت و جهان کائنات را دریابد. این دیدگاه در فلسفه «شک‌گرایی» نامیده می‌شود.

در دید "سوفسطائیان" مهم این است که مردم بیاموزند چگونه باهم زندگی کنند. از این جهت کار آن‌ها را می‌توان با فعالان مدنی و روشنفکران خرده پای امروزین مقایسه نمود. معروف‌ترین چهره‌ی "سوفسطائیان" قدیم "پروتاگوراس" است که در شهر کوچک "آبدرا" متولد شده بود. (۴۸۵ ـ ۴۱۰ ، ق.م) وی اعتقاد داشت «انسان میزان همه‌چیز است.» مفاهیمی چون حق و نا حق، نیک و بد و هر نوع مباحثات اخلاقی و علمی باید در پیوند ملموس با نیازهای شخص انسانی مورد ارزیابی قرار گیرد. او پیرو کیش «لاادری» بود؛ وقتی از او پرسیدند: آیا به‌خدایان اعتقاد دارد؟

پاسخ داد: «سئوالی است بسیار مشکل و عمر ما بسیار کوتاه!»

سرانجام به‌اتهام بی‌دینی مورد تعقیب قرار گرفت، امّا با گریختن به‌موطن اصلی خویش از مهلکه جان سالم به‌در برد. "پروتاگوراس" می‌گفت: حقیقت یک امر عینی و بیرونی نیست، بلکه امری ذهنی و درونی است. هرچه درمی‌یابیم از طریق حواس است و هر احساسی تنها در همان لحظه که حس می‌کنیم صحیح است. هر انسانی را احساسات خاص و متغیری است که تنها مقیاس حقیقت نزد او همان است. پس فردی از انسان در هر آنی از آنات حیاتش مقیاس هر چیز است. چه موجود و چه لاموجود. دو انسان زندگی را یکسان نمی‌بینند.

حقیقت به‌تعداد نفوس خلایق است. او می‌گفت سوفسطایی باید از بحث علمی که در آن سودی نیست اعراض کند و تنها باید به‌آموختن فنّی بپردازد که به‌وسیله‌ی آن بتواند عقاید خود را بر دیگران تحمیل کند و بدین‌ترتیب بر عقل و شعور او تسلط یابد و مطابق با میل خود او را راه ببرد. و این فن، جز فنّ بلاغت نیست.

"سوفسطائیان" همه به‌تمجید فن سخن وبلاغت پرداختند، و گفتند تنها بدین‌وسیله است که می‌توان به‌همه‌ی هدف‌ها رسید. خطابه قادر به‌تجدید نفوس و بنای عالمی جدید است. آن‌ها در دیگر رشته‌های معارف انسانی و علوم از قبیل طب، ریاضیات، نقاشی، کنده‌کاری و موسیقی نیز تحقیق می‌کردند و می‌گفتند این فنون را بهتر از اهل آن می‌دانند. "سوفسطائیان" معمولاً آدم‌های بسیار سفر کرده بودند و شکل‌های گوناگون حکومت را در دولت‌شهرهای مختلف و متفاوت یونانی می‌شناختند. از اوضاع اجتماعی، سیاسی، دینی و اخلاقی سخت انتقاد می‌کردند. این بحث را پیش کشیدند که چه چیزی طبیعی است و چه چیزی را اجتماع به‌ما می‌آموزد. از جمله یادآور شدند که کاربرد اصطلاح «شرم طبیعی» قابل دفاع نیست. چنان‌چه شرم طبیعی باشد، پس امری ذاتی است و چیزی است که با آن به‌دنیا آمده‌ایم.

"سوفسطائیان" با طرح این قبیل مباحثات، انواع شک را (که خمیرمایه‌ی هراضطراب و آشوب است) در تمام لایه‌های جامعه رسوخ دادند و راه را برای نقد دولت‌شهر آتن هموار کردند. آن‌ها به‌مباحثات لغوی و علوم معانی‌بیان توجه خاص نشان می‌دادند. "پروتاگوراس" نخستین کسی بود که ضمایر مذکّر و موأنّث و مخنّث را ابداع کرد و کلمه را به‌اسم، صفت و فعل تقسیم نمود. او اجزاء یک خطابه‌ی استوار را عبارت از مقدمه، مدخل، ترتیب، عرضه، مناقشه، تکذیب و خاتمه تعیین نمود. هم‌چنین نخستین کسی است که علم منطق و صرف و نحو را وضع کرد.

از شاگردان او است "گوراکیاس" (۴۸۳ـ ۳۷۵ ، ق.م) متولد لئونتینی ـ سیسیل، او در سال ۴۲۷ سفیر سیسیل در آتن بود. راه استاد خود را ادامه داد و کتابی در علوم طبیعی نوشت که سراسر به‌نتایج سلبی رسید. فشرده‌ی عقاید او چنین است:

«هیچ‌چیز موجود نیست، اگر هم چیزی موجود می‌بود، نمی‌توانیستیم به‌آن معرفت حاصل کنیم. فرضاً که معرفتش برای ما حاصل می‌شد، تعبیر آن معرفت برای فهم دیگری میسر نمی‌گردید.»

تضاد و اختلاف آراء فلسفی پیرامون یک موضوع واحد، موجب آن شد که متفکّران در وجود حقیقت مطلق شک کنند و حقیت را امری نسبئ بدانند که به‌اختلاف عقول مختلف می‌شود. نتیجه آن‌که در ادوار "سوفسطائیان" اخلاقیات رو به‌سستی و انحطاط گذاشت، جوانان جز به‌دنبال کسب مال و لذت نمی‌رفتند؛ چنان‌که بعد از سال ۴۳۰ (ق.م) اوضاع سیاسی و اجتماعی یونان دچار اضطرابی عظیم شد. مسلماً در چنین فضای مردم با هر وسیله‌ی مشروع و نا مشروع برای کسب مقام و لذت و ثروت و شهرت از هم پیشی می‌گیرند و برای معرفت و فضیلت ارزش و اعتباری نمی‌ماند. آن‌چه طبیعتاً جای فضیلت و معرفت را در چنین فضایی می‌گرفت، داشتن قدرت بیان و توان اقناع مخاطب بود. همان چیزی که سوفسطائیان داشتند و برای کسب معیشت، به‌جوانان می‌آموختند.

بعدها که "سقراط" و "افلاطون" آمدند، سوفسطائیان را متهم کردند که جز ویران‌گری کار دیگری نداشته‌اند؛ یکی از مکالمات افلاطون «گوراگیاس» است، که به‌رد نظرات او می‌پردازد. واقع آن است که نقش سوفسطائیان در ارتقاء فرهنگ عمومی، گسترش فلسفه‌ی تابوشکنی و تعمیق دموکراسی و درک عمومی از قوانین و حقوق شهروندی بی‌بدیل بود. آنان اندیشه‌ی انسانی را برای شناخت امکانات و

حدود خویش آماده کردند، مبانی جدل را آوردند، فلسفه و اخلاق را تجدید کردند، به‌علم‌اللّغة تحرک بخشیدند، برای تعابیر علمی بنیانی نهادند و دری به‌جهان ماورایی گشودند که افلاطون از همان در داخل شد.

سقراط (Socrates)

دانستیم که هیچ یک از فیلسوفان پیش از "سقراط" اهل آتن نبودند "سقراط" نخستین فیلسوفی است که از آتن برخاست (۴۷۰ ـ ۳۹۹ ، ق.م) واقع آن است که از زمان "طالس" تا عصر سقراط به‌مدتی بیش از یک قرن، اصول اساسی فلسفه تدوین شده بود و برای مهم‌ترین پرسمان‌های بشر، راه حل‌های یافت آمده بود. در این مدت کوتاه، متفکّران یونان، یا به‌نیروی حواس، یا به‌دقت نظر، به‌وحدت عالم وجود در ماوراء این همه ظواهر مفارق پی برده بودند. "آناکسیماندروس" کاریکاتوری را که "طالس" از عالم کشیده بود، گرفت و از آن به‌تصور تعداد بی‌نهایتی از عوالم، که در فضای بی‌کران حرکت می‌کنند، پی برد. عوالمی که پدید می‌آیند و از بین می‌روند و پیوسته در ظهوری نوین به‌سر می‌برند. حیات در آن‌ها ظهور می‌کند و نمو می‌یابد. انسان و حیوان به‌وجود می‌آید.

سرانجام تصور "آناکسیماندروس" از جهان، به‌مفاهیم بی‌نهایت، ازلیت، آلیت، ضرورت، تطور، نظام، و فضا منتهی می‌شود. اگر عالم وجود، جمله‌گی، واحدی بی‌نهایت است، پس موجوداتی که در آن‌جای دارند دستخوش تحول بی‌رحمانه‌ی هستند. این چیزی بود که "هرقلیطوس" به‌آن معتقد بود. این اندیشه باب شک را گشود، و شک یکی از شروط اساسی علم است. چون "پارمنیدس" از این در داخل شد، دریافت که حقیقت را دو راه است: راه یقین و گمان که ما را به‌موجوداتی ثابت می‌رساند؛ و راه دوم به‌پدیده‌های دیگرگون شونده و فریبنده منتهی می‌شود.

هکذا فیثاغوریان، ذیمقراطیس... مهم‌ترین مفاهیم نظری و ارزش‌های عقلیٔ را که تا به‌امروز مورد توجه است، پایه‌گذاری کردند. آن‌چه امروز مذهب مادی، حلولی، توحیدی، روحانی، قدری، تشکلی، اتمی، تکاملی، و هرآن‌چه عناصر اعتقادات دینی، اخلاقی و علمی ما را تشکیل می‌دهد، همه برای متفکّران یونان قرن پنجم پیش از میلاد شناخته شده بوده است. به‌قول "ویکتور بروشار": «مذاهب و مکاتب فلسفی همه در قرون قدیم موجود بوده‌اند. همه‌ی این مذاهب پیش از افلاطون در دوره‌ی هنری میان قرن ششم و پنجم قبل از میلاد پایه گذاری شده‌اند.»

بنابراین آن‌چه "سقراط" را از دیگر فیلسوفان ماقبل متمایز ساخت، نه‌ابتکارات شگرف در قلمرو ادراکات عقلی و مباحثات فلسفی و نظری بود؛ که اتخاذ شیوه‌های نوین مباحثه و تعبیرات بود. "سقراط" در محیطی ظهور کرد که تحت تأثیر دو نوع گرایش متضاد و متقابل بود:

۱ ـ گرایش طبیعی که به‌ریاضیات، طبیعیات و فلکیات توجه داشت و در صحت نظرات خود تردید نمی‌کرد.

۲ ـ سوفسطائیان که نسبت به‌همه‌چیز تردید داشتند و منکر حقیقت ثابت بودند. "سقراط" با این هردو گرایش به‌پیکار برخاست و فلسفه‌ی خود را که ماده‌ی آن‌را از متقدمین گرفته بود، بر بنیان نوین بنا نهاد و برای فکر بشر راهی گشود که تا امروز در آن مسیر گام برمی‌دارد. بدین‌قرار جایگاه خود را در مقام پدر فلسفه‌ی مابعدالطبیعه در تاریخ بشر تثبیت کرد. فلسفه‌ی متافیزیک با شادمانی تمام او را نخستین کاشف «وجود حقیقی ثابت = مُثُل» و مستقل از حقایق محسوس، می‌داند و می‌گوید این سقراط بود که ثابت کرد: معرفت ممکن نگردد، مگر زمانی که نظام ثابتی در عالم موجود باشد، و تصور این نظام میسر نشود، مگر خدایان عاقل و حکیم کار جهان را بگردانند و بر اعمال انسان نظارت داشته باشند و این نظام بر مستوای انسانی نتواند بود، مگر وقتی که انسان دارای روح جاویدان باشد، که در عالم آخرت به‌حسب استحقاق خود به‌ثواب و عقاب برسد.

"سقراط" به‌وجود نظامی که عالم کون را اداره می‌کند و نیز یک عالم مثالی ثابت، اعتقاد داشت و می‌گفت حواس را یارای راه یافتن به‌این عالم مثالی نیست. و این امر را دلیلی دیگر بر وجود نفس و تعریف آن گرفت و نفس را این‌گونه تعریف کرد که: «قوه‌ی است مدرک و مستقل از حواس که زمان گذرا را در آن تأثیری نیست.» نیز از این راه به‌تصور زندگی دیگر که نفس قبل از زندگی زمینی آن‌را می‌شناخته است و در خلال آن به‌حقایق جاویدان اِلٰهی آشنا شده، نایل آمد.

پس ناگزیر برای سلوک آدمی باید نظام‌های ثابت و حکمتی در زندگیٔ متکی بر فکر و معرفت وجود داشته باشد، زیرا فضیلت مستلزم معرفت است، بلکه فضیلت چیزی جز معرفت نیست و قوانین اخلاقی از نوع قوانینی موضوعه نیست، بلکه معنی وجوهر آن قوانین از اجتماع گرفته شده است. بر سر درب "معبد دلفی" این عبارت نوشته شده بود: «خود را بشناس!» "سقراط" این سخن را شعار و

برنامه‌ی عملیٔ خویش قرارداد. او می‌گفت: اگر آدم‌ها شعور خود را به‌کار اندازند، همه می‌توانند حقایق فلسفی را دریابند و غلام به‌اندازه‌ی اربابش قوه‌ی شعور دارد.

"سقراط" استاد زبردست جهت ابداع روش‌ها و اسلوب‌های نوین و موأثر بود. برای کسب معرفت خود روش استقرایی ابداع کرد که پی بردن از جزئی به‌کلی است. جهت آموزش و تعلیم به‌مخاطبان روشی را برگزید که به«دیالک سقراطی» معروف است. آمیخته‌ی است از پرسش‌ها و گفتمان ساده در موضوع مورد بحث که اگر پاسخ‌ها نابجا باشد به‌استهزاء عمومی منجر شود و بدین‌ترتیب مخاطب ناگزیر گردد مغز خود را به‌کار انداخته و پاسخ درست را پیدا کند.

بیش‌ترین عمر سقراط در میادین، خیابان‌ها و بازارچه‌های شهر آتن گذشت، در حالی‌که، اغلب مشغول شنیدن و کم‌تر سخن گفتن بود. هنر اصلی "سقراط" این است که به‌ظاهر نمی‌خواهد به‌کسی چیزی بیاموزد، برعکس چنان وانمود می‌کند که می‌خواهد از مخاطب چیزی یاد بگیرد. مخاطب خود را به‌تعریف برخی از حقایق وا می‌داشت و خود ساکت می‌شد، وانمود می‌کرد که هیچی نمی‌داند. این را "تجاهل سقراطی" گویند، سپس جنبه‌های ضعیف را در تعریف او آشکار می‌کرد، آن‌گاه وامی‌داشت تا به‌تعریف دیگری بپردازد تا بالاخره حقیقت آشکار شود.

سقراط که از مادری قابله زاده شده بود، می‌گفت من نیز مانند مادرم قابله هستم، او مادران را در زادمان طفل کمک می‌داد و من مردمان را در زایش فکر. روزی دیگر گفت: «آتن همچون مادیان تنبل است و من خرمگسی که با نیش خود آن‌را به‌جنب و جوش در می‌آورم.» او ساعت‌ها درحال خلسه و تفکّر درجای خود میخکوب می‌ایستاد. همیشه می‌گفت در نهاد خود ندای اِلٰهی را می‌شنود. سقراط در زمان حیاتش نیز مردی مرموز می‌نمود و پس از مرگ، بلا فاصله بانیٔ شماری مکاتب فلسفی شناخته شد.

اول بار "سیسرون" فیلسوف رومی (۱۰۶ ـ ۴۳ ، ق.م) درباره‌ی "سقراط" گفت: «او فلسفه را از آسمان به‌زمین آورد، به‌شهرها و خانه‌ها برد و فلسفه را واداشت به‌زندگی و خیر و شر اخلاقی بپردازد.»

بعد از او همه می‌گویند "سقراط" نخستین کسی است که حکمت را از آسمان به‌زمین آورده است. یعنی او بحث در مورد آسمان و طبیعت عناصر را تخطئه کرد و تنها انسان را موضوع معرفت علمی قرار داد. همچنین برای اندیشه‌ی آدمی برنامه و شیوه‌ی ترتیب داد که تا به‌امروز همچنان پا برجا است:

ـ معرفت نفس به‌معرفت قواء و خواسته‌ها و امیال او منجر می‌شود، و این موضوع علم النفس است.

ـ معرفت نفس به‌معرفت جوهر و اصل و سرنوشت آن منجر می‌شود، و این موضوع ماوراءالطبیعة است.

ـ معرفت نفس به‌معرفت قوانین منطقی برای درست اندیشی منجر می‌شود، و این موضوع علم منطق است.

ـ معرفت نفس به‌معرفت راه سلوک نفس بر وفق طبیعت خاص او منجر می‌گردد، و این موضوع علم اخلاق است.

تواضع و فروتنی "سقراط" در حدی بود که بر خلاف سوفسطائیان و حکمای قبلی، خود را فرهیخته و دانا نمی‌پنداشت، او خود را فیلسوف می‌دانست (که به‌معنای دوست‌دار خرد است) می‌گفت درباره‌ی زندگی و درباره‌ی جهان خیلی کم می‌داند: «فقط یک چیز را خوب می‌دانم و آن این‌که هیچی نمی‌دانم.»

گویند یکی از اهالی آتن از غیب‌گوی معبد دلفی پرسید: داناترین مرد آتن کیست؟

او پاسخ داد: "سقراط" داناترین موجود بشری است.

وقتی "سقراط" این را شنید دهنش از تعجب باز ماند!

سقراط با اظهار این‌که «غلام به‌اندازه‌ی اربابش قوه‌ی شعور دارد.» موقعیت و سروری برده‌داران، زورمندان و زرمندان را به‌خطر انداخت و سر خود را به‌باد داد. در سال ۳۹۹ (ق.م) متهم شد که خدایان تازه آورده و جوانان را به‌فساد کشانیده است. هیأت منصفه‌ی مرکب از پانصد نفر با اکثریت ناچیز او را گناه‌کار شناخت و به‌مرگ محکوم کرد. در آن زمان قانون در یونان، به‌شخصی که محکوم به‌مرگ می‌شد، اجازه می‌داد که بین مرگ و ترک دائمی محل، یکی را انتخاب کند، ولی سقراط مرگ را انتخاب کرد.

"سقراط" افکار خود را مکتوب نکرد. آن‌چه تحت عنوان افکار و آراء "سقراط" می‌شناسیم چیزی است که از طریق شاگردان او، به‌ویژه افلاطون به‌ما رسیده است. "افلاطون" فلسفه‌ی خود را از زبان "سقراط " بیان می‌کند. از دیگرسو تمایز آموزه‌های "افلاطون" و "سقراط" کار آسانی نیست، از این‌رو "یوستن گُردر" با لحنی آمیخته با طنز و تردید می‌گوید: «نشاید یقین داشت آن‌چه افلاطون در بحث‌های خود می‌گوید، واقعاً از زبان سقراط نیز جاری شده باشد؛ هم‌چنان که واقعاً

نمی‌توان مطمئن شد که عیسی همان چیزهای را گفته باشد که متی، یا لوقا و یوحنا و دیگران به‌او نسبت داده‌اند!»

حقیقت هرچه باشد، اصول اندیشه‌ی "سقراط" مدت ۲۵ قرن است که افکار نوع بشر را به‌خود مشغول داشته است، او رابطه‌ی بین خدا و عالم را تعیین کرد و اندیشه‌ی "علت غایی" را در فلسفه وارد نمود. بدین طریق یکی از بزرگ‌ترین قهرمانان اندیشه‌ی انسانی شناخته شد. مرگ غم‌انگیز او وجدان و عواطف عمومی را تحت تأثیر قرار داده و این احساس را تشدید کرد.

افلاطون (Plato)

"سقراط" تازه چشم بر هم نهاده بود که اندیشه‌هایش آن‌چنان با سرعت شکوفان شد که در تاریخ بشر همانندی ندارد، نحله‌ها و مکاتب گوناگون فلسفی به‌وجود آمدند که هریک به‌زعم خود بر پایه‌ی اندیشه‌های سقراط حرکت می‌کردند. لٰکن مسلم است که افکار "سقراط " پایه‌ی چند اصل در فلسفه قرار گرفت، مهم‌ترین آن این است که عالم محسوس همه‌ی عالم وجود نیست؛ عالم دیگری نیز هست که حقایق اشیاء در آن‌جا نهفته است. و آن عالم «مُثُل» و افکار مجرد و حقایق ازلی است که ما با حواس خود جز سایه‌های از آن عالم را درک نتوانیم کرد. دیگر آن‌که آدمی در پی سعادت است و بر او است که تعریف درست آن‌را دریابد و به‌خاطر وصول به‌آن ارزش عدالت، شجاعت، عفت، حکمت و فضایل دیگر را بشناسد. مدینه را نیز نظامی است که شهروندان باید به‌آن مقید باشند، تا سعادت افراد و قدرت و بقای دولت تأمین شود.

این‌ها کلیات آراء "سقراط" بود که البته مکتوب نشده بود؛ افلاطون این نظرات را در چارچوب مشخص ریخت، نظرات فلاسفه‌ی پیشین را نیز گرفت و با نبوغ خلاقه و حکمت خویش ممزوج نمود و از مجموع، یک واحدی محکم ساخت که حایز مبانی و اصول لایتجزی گردید. و بالمآل، تعریفی از جهان ارائه داد که تا هنوز اذهان بشر را به‌خود مشغول داشته است. چنان‌که «آمرسن» گفته است:

«افلاطون فلسفه است و فلسفه افلاطون» افلاطون مهم‌ترین وظیفه‌ی فلسفه را «تبیین کائنات» می‌داند. افکار او سرچشمه‌ی فیاضی است که مهم‌ترین اندیشه‌های معنوی بشر از آن‌جا مشروب می‌گردد.

"افلاطون" دومین فیلسوف آتنی است (۴۲۷ ـ ۳۴۷ ، ق.م) وی در یک خاندان اشرافی‌زاده شد و از کودکی همانند اشراف زادەگان آتنی تربیت یافت. در بیست سالەگی بەسقراط پیوست، و مدت ده سال ملازم او بود. در سال ۳۹۹ (ق.م) افلاطون جوان ۲۹ ساله بود که سقراط جام شوکران نوشید. جریان محاکمەی سقراط را از نزدیک دنبال کرد و این واقعیت که آتن داناترین و شریف‌ترین شهروند خود را بەمرگ محکوم کرد، تأثیری بسیار عمیق و ناگوار بر افلاطون گذارد. نخستین اقدام افلاطون درمقام یک فیلسوف، انتشار دفاعیەی سقراط بود. مدتی را بەمسافرت گذرانید و از جزایر کرت (اقریطس) و سسیل (صیقلیه ـ کلیکیا) دیدن کرد، سپس عازم فلسطین و مصر شد و از درەی نیل و اهرام بازدید نمود.

گویند این سفر او دوازده سال را در بر گرفت و از هندوستان نیز دیدن کرد. او ثروتی زیاد، تنی نیرومند و فکری درخشان داشت، سپاهی ممتاز ارتش بوده و دو بار قهرمان کشتی شده، موفق بەاخذ هدایای گران‌بها شده بود. در برخی منابع آمده که نام اصلی او "اریستوکلس" بوده و افلاطون نام مستعاری است که یکی از دوستان بەخاطر فراخی شانه‌اش بەاو داده بود.

در سال ۳۸۷ (ق.م) در باغی نزدیک آتن مدرسەی دایر نمود که نام آن‌را بەیاد پهلوان افسانەای یونان "آکادموس"، "آکادما" گذاشت. (از آن تاریخ تا کنون هزاران آکادمی در سراسر جهان بنیاد شدەاند و هر روز سخن از افراد و موضوعات آکادمیک و آکادمیسین در میان است.) در آکادمی افلاطون، فلسفه، ریاضیات و ورزش تدریس می‌شد. شیوەهای تدریس (مانند آثار افلاطون) بەصورت دیالک و گفت و شنود پرشور و دوجانبه بود. پس از مدتی بەدعوت "دیونوسیوس" پادشاه سیراکوزا درس را تعطیل کرد، و بەناحیه "کلیکیا" سفر نمود. انگیزەی افلاطون از سفر به"سیراکوزا" آزمایش ایدەی حکومت نخبەگان و جمهوری صلح و برابری بود. که بەشکست انجامید، زیرا شاه سیراکوزا نتوانست برابر با ملاک‌های جمهوری سوسیالیستی افلاطون از امتیازات و ثروت شخصی چشم پوشد. افلاطون مجدداً بەآتن برگشت و درس و بحث را از سر گرفت. فلسفەپژوهان، مکالمات افلاطون را متناسب با روند رشد و تغییرات نظر او بەچند دسته تقسیم کردەاند:

۱ ـ محاورات سقراطی: این سلسله از مکالمات را افلاطون در زمان حیات استادش، یا کمی بعد از مرگ او نوشته است. در این مکالمات بیش‌تر بەتشریح نظرات استاد خود پرداخته و کوشیده است تا اندیشەی "سقراط" را

با امانت کامل ضبط کند. این مکالمات عبارت‌اند از: «هیپیاس کوچک»، «هیپیاس بزرگ»، «یون»، «کریتون»، «الکیبیادس»، «خرمیدس»، «لاخس»، «لوسیس»، «اوتوفرون»، «پروتاگوراس» و «دفاع از سقراط».

۲ ـ محاورات جوانی: در این سلسله آثار، افلاطون اندک اندک از تأثیر "سقراط" آزاد می‌شود و فلسفه‌ی مخصوص خودش پایه گذاری می‌گردد. این رسایل عبارت‌اند از: «منکسنس»، «منون»، «اوتودموس»، «کراتولوس»، «مهمانی»، «فیدون» و «سیاست» یا «جمهوری».

۳ ـ محاورات سن کمال: در این رسایل، فلسفه‌ی افلاطون از آراء استادش مشخص شده، این رسایل عبارت‌اند از: «فدر»، «پارمیندس»، «تئایتتوس»، «سوفسطایی»، «فیلبوس» و «سیاست‌مدار».

۴ ـ محاورات ایام پیری: در این رسایل، آخرین نظریات افلاطون درباب مباحثات فلسفی بیان شده است: «تیمائوس»، «کربتیاس» و «قوانین». افلاطون دراین رسایل برای به‌نتیجه رسانیدن بحث، سه راه را در پیش گرفته است: محاوره، مجادله و خرافه. محاوره از آن جهت تا در مباحثات و نگرش‌های خود نوعی حرکت ایجاد کند، بین متکلم و مخاطب جدایی نیافتد. همه‌ی اشخاصی که در محاورات از آن‌ها سخن می‌آید مردان واقعی و تاریخی هستند، جز معدودی؛ افلاطون آرائی را از زبان آنان روایت می‌کند که قبل از او کسی نگفته است.

۵ ـ مجادله: در جدل‌های افلاطون دست‌کم دو نفر شرکت دارند، یکی مطلبی را طرح می‌کند، به‌تعریف آن می‌پردازد و برایش برهان اقامه می‌نماید؛ دیگری به‌مخالفت می‌پردازد و دلایل او را نقض می‌کند. این مکالمه درحالی به‌پایان می‌رسد که جوانب مطلب برای همه روشن شده است و مخاطب خود حقیقت مطلب را از میان مجادلات در می‌یابد.

۶ ـ خرافات: افلاطون بسان بسیاری از همگنان خود برای اثبات یک موضوع به‌ادواتی مانند: شعر، قصه، مثال و داستان متوسل می‌شود.

در مجموع، افکار افلاطون بی‌نهایت جوّال و متطور است و همچنان در جست‌وجوی حقیقت سیر می‌کند و توقف نمی‌پذیرد، مانند یک رود بزرگ به‌سوی بی‌انتها راه می‌گشاید و معلوم نیست در کجا به‌دریا می‌پیوندد.

دسته‌بندی افکار و آراء افلاطون کاری بس دشوار است. مهم‌ترین موضوعاتی که فلسفه‌ی افلاطون در بر دارد عبارت از پنج محور است:

۱ ـ جمهوریت و مدینه‌ی فاضله، که قدیمی‌ترین گفتمان مدینه‌ی فاضله در تاریخ اندیشه‌ی بشر شناخته شده است.
۲ ـ نظریه‌ی «مُثُل» اولین کوششی است برای حل مشکل معانئ کلیه‌ی مظاهر امکانیه، که تا به‌امروز همچنان لاینحل مانده است.
۳ ـ نظریه در باب "معرفت" با این وصف که "معرفت" بیش از آن‌که ادراک حسی باشد، تذکره است.
۴ ـ جهان شناسی.
۵ ـ ادله‌ی بر بقای "نفس".

شرح و بیان مزعومات افلاطون از عهده‌ی این مختصر خارج است، لٰکن به‌خاطر اهمیت فوق‌العاده‌ی بحث، بیان کلیات هریک از موارد فوق چنین است:

الف ـ جمهوریت: افلاطون از خانواده‌ی بود که علی‌الاصول می‌توانست زمام امور حکومت را به‌دست گیرد، ولی اوضاع چنان پیش‌رفت که او هیچ وقت حکمران نشد. لٰکن در تمام عمرش برای تحقق یک حکومتی که در آن عدالت حکم‌فرما باشد و با اصول فلسفی اداره شود، تلاش کرد. در این مورد کتاب مفصلی تحت عنوان "جمهوریت" نوشت که حاوی تعاریفی از عدالت، طبقات جامعه، وظایف حاکمان و شهروندان در برابر یک‌دیگر، مالکیت اشتراکی، فساد قدرت، مراحل سه‌گانه‌ی ظهور، صعود و فروپاشی قدرت (مدینه) و مواردی از این قبیل است. "رالف آمرسن" می‌گوید: «کتابخانه‌ها را بسوزانید، تنها این یک کتاب را باقی بگذارید؛ زیرا چکیده‌ی همه‌ی آن‌ها در این یک کتاب جمع است.»

دغدغه‌ی اصلئ افلاطون که افزون بر جمهوری در مکالمات «الکیبیادس» و «گورکیاس» و بعداً در کتاب «نوامیس» به‌آن پرداخته موضوع عدالت است.

ـ ماهیت عدالت چیست؟ جوهر آن کدام است؟

= افلاطون معتقد است که در مدینه‌ی فاضله، عدالت عبارت است از انجام وظیفه‌ی که طبق فرمول تقسیم کار، به‌عهده‌ی هرکسی گذاشته شده است. در هر جامعه‌ی خواسته‌ها و نیازهای مختلف وجود دارد، بر حکامی که اداره‌ی مدینه را بر عهده دارند واجب است که به‌پیراستن و همآهنگ ساختن آن‌ها بپردازد.

«چون به‌نفس انسان بنگریم در آن سه قوه یابیم: یک قوه‌ی برتر که عقل است و دو قوه‌ی فروتر از آن، یک قوه‌ی غضبیه که مرکز آن قلب است، دیگری قوه‌ی

شهویه که مرکز آن بطن است. شرط اساسی در سعادت نفس، سلامت آن است. و سلامت نفس جز به‌توازن قوای آن و سیطره‌ی عقل بر شهوات ممکن نگردد. چون توازن قوه و سیطره‌ی عقل بر شهوات حاصل شد، نفس با متانت در نهایت سعادت و طمأنینه خواهد زیست.»

افلاطون می‌خواهد این فرمول را با نظرات سیاسی خود منطبق سازد:

«همچنان که نفس را سه قوه است، مدینه را نیز سه طبقه است: طبقه‌ی "زرّین" و آن حکامی است که مدینه را اداره می‌کنند. طبقه‌ی "سیمین" که عبارت از سربازان و نگهبانان مدینه باشد؛ سوم طبقه‌ی "میسین" و آن کارگران است. بدیهی است که طبقه‌ی زرّین مرکب از مردمی است که عقل بر آن‌ها غلبه دارد. و طبقه‌ی سیمین مرکب از مردانی متصف به‌شجاعت‌اند، امّا طبقه‌ی سوم مردمانی هستند که شهوات بر آن‌ها سیطره دارد و نخستین فضیلت آن‌ها عفت است و هرگز مدینه را صحت و سعادت نبود و عدالت در آن حکم فرما نباشد، مگر آن هنگام که حکام آن حکیم باشند و دیگران مطیع فرمان ایشان.»

«نگهبانان «مدینه» در درجه‌ی اول به‌موسیقی و ورزش‌های سخت تعلیم یابند، مقصود از ورزش، تقویت جسم و پرورش آن است. بنابراین تمرین‌های ورزشی باید به‌نهایت دشوار باشد تا بتواند اهداف مورد نظر را تأمین کند. موسیقی آن‌چنان انحطاط یافته که خلاف آن‌چه از آن انتظار است، نتیجه می‌دهد، باید آن‌را باری دیگر براساس معین و سازنده تجدید کرد. نغمه‌های مردم لودیا غم‌انگیز است و نغمه‌های مردم یونیا اضطراب‌آمیز و شهوت‌خیز، و موجب انحطاط اخلاقی است. بنابراین تحریم آن‌ها واجب است، و تنها باید به‌نغمه‌های دوریایی و فروگیایی اکتفاء کرد، زیرا آن نغمه‌ها روح حماسی را تقویت می‌کنند و دلیری می‌آورند.»

«در شعر هم باید تجدید نظر کرد. "هومر" و "هسیودوس" و دیگران، خدایان را به‌صورتی که شایسته‌ی آن‌ها نیست، معرفی می‌کنند و نهال بیم از مرگ را در دل نوجوانان می‌کارند. باید در مدینه به‌جز شعری که در ستایش از خدا و تمجید از مردان نیکوکار باشد، خوانده نشود.»

«نگهبانان دولت باید تنومند باشند، از ده سالگی تا بیست سالگی زندگی سپاهی داشته باشند، از آن پس به‌مدت ده سال پی در پی برای کاری که در پیش خواهند داشت، تمرین‌های سخت داده شوند. سپس به‌مدت پنج سال، جدل می‌آموزند.

آن گاه به‌مدت پانزده سال به‌انجام وظایف اداری، یا نظامی می‌گذرانند، و به‌وظیفه‌ی رؤسا داخل نمی‌شوند، مگر بعد از آن‌که به‌پنجاه سالهگی ارتقاء یابند.»

«همه‌ی این‌ها که برشمردیم، برای آن‌که مدینه مردان صالح آماده سازد، کافی نیستند. بنابراین وظیفه‌ی رئیس این است که وحدت دولت را حفظ کند. و آگاهی به‌ضرورت حفظ این وحدت، سرّ همه‌ی فضایل او است. و رؤسا بدین فضایل متجلّی نگردند، مگر آن‌که یک زندگیٔ مشترک داشته باشند، بدون مالکیت خصوصی، بدون زر و سیم، بدون دارایی و بدون وراثت. چون در فرزندان رؤسا این صفات به‌کمال یافته نشد، باید آن‌را فروانداخت و ساقط کرد. رؤسا باید زندگی برادرانه‌ی داشته باشند و به‌چهار صفت سقراطی، یعنی: حکمت، شجاعت، عدالت و عفت متصف باشند؛ حافظان وحدت دولت باید به‌وضع قوانین بپردازند، قوانینی که متضمن چهار امر مهم باشند: اشتراک زنان و فرزندان، تمرین‌های ورزشی و اخلاقی برای مردان و زنان بالسویه، تربیت علمی و سیاسی و تأمین رهبری دولت به‌وسیله‌ی فلاسفه. امّا همخوابه‌گی، تحت نظر اولیای امور، برای تولید نسلی برگزیده، به‌قید قرعه انجام خواهد گرفت.»

در جمهوری افلاطون همه‌ی شهروندان باید همدیگر را برادر و خواهر خطاب کنند. برای پیدایی و پرورش نسل برگزیده، جفت‌گیری مردان و زنان نخبه‌را سفارش می‌دهد، می‌گوید این همان روشی است که دامداران برای اصلاح نژاد دام‌های خود به‌کار می‌برند. ما هم باید بکوشیم تا سالم‌ترین و بهترین انسان‌ها را به‌وجود آوریم. فرزندان باید در پرورش‌گاهای مخصوص تحت مراقبت‌های ویژه رشد کنند، فقط در سنین شیرخواره‌گی، برای شیرنوشی نزد مادر آورده شوند، بلافاصله به‌پرورش‌گاه بازگردانیده شوند، چنان‌که والدین را نشاسند. تا از هر نظر برادران و خواهران واقعی باشند و شهروندان سالم، هوشمند و قانون‌مند تربیت شوند. افلاطون همخوابگی مردان و زنان عادی را با همگنان خود صرفاً به‌منظور اطفای غرایز جنسی تجویز می‌کند، ولی برای جلوگیری از زادآوری آن‌ها سفارشات اکید دارد و معتقد است والدین مخول هرگز نمی‌توانند فرزندانی با ضریب هوشی بالا به‌دنیا آورند.

افلاطون می‌گوید: «فلاسفه از میان طبقه‌ی سپاهیان برگزیده می‌شوند، فیلسوف کسی است که حقیقت را دوست بدارد، به‌بحث و تحقیق علاقه‌مند باشد و یقین را بر ظن ترجیح دهد و عقلش را به‌آن‌چه ازلی است و دستخوش دیگرگونی نمی‌شود،

مشغول سازد. فلسفه روح است، و آن شکلی است از اشکال فکر و مجموعه‌ی است از استعدادها و مقاصد که همواره مانند نور، خیر بر آن پرتوافکن باشد، زیرا این واقعیت خیر است که برای اشیاء، وجود، قوه، حیات و حقیقت را تأمین می‌کند.»

«روح فلسفی عبارت است از محبت، نظام، نور، و تمجید قوای عقل و قلب. چون فیلسوف به‌این درجه رسد، برای قبول معارفی ـ که او را برای قیام به‌وظیفه‌اش آماده می‌سازد ـ مستعد می‌شود. این معارف عبارت است از حساب، هندسه، جدل، هیأت و موسیقی.»

انحطاط مدینه: افلاطون می‌گوید: «تحول و دیگرگونی از خصایص زندگی است. و هر چیز را که مرکب از اجزاء باشد خواه ناخواه عارض شود، از این‌رو مدینه نیز به‌یک حال باقی نماند، بلکه میان طبقات کشمکش در گیرد و طبقه‌ی سپاهی سروری جوید، و تحصیل معرفت مهمل ماند، و سودجویی رواج یابد، پس از آن، توان‌گران حکومت را به‌دست گیرند، و در داخل مدینه دو گروه پدید آید: گروه بینوایان و گروه توان‌گران. پس بینوایان شورش کنند و حکومت جدیدی تأسیس کنند که با اصول دموکراسی اداره شود و آزادی و مساوات از آن ناشی شود. هرگز میان دو گروه که در شرایط نا متساوی هستند این چنین مساوات به‌وجود نیاید، مگر بعد از بین رفتن قدرت حاکمه.»

ب ـ مُثُل: نظریه‌ی "مُثُل" سنک بنای فلسفه‌ی افلاطون است. این نظریه در کتاب جمهوریت نه‌تنها در جنب آراء سیاسی قرار گرفته، بلکه مهم‌ترین مباحث کتاب را احتوی کرده است. افلاطون در این مبحث به‌گفت وگو درباره‌ی فرق گذاشتن میان واقعیت و صورت ظاهر (که قبلاً پارمنیدس به‌آن پرداخته بود) و تفاوت بین طریق حقیقت و طریق ظن و معرفت و حدس می‌پردازد و می‌گوید ظاهر چیزی است که به‌حواس ما در می‌آید و موجودات جزئی را که متصف به‌صفات متضاد هستند، تشکیل می‌دهد. پس آن‌چه را که زیبا می‌خوانیم از جهتی زیبا و از جهتی زشت است و عادل از جهتی عادل و از جهتی ظالم است، اشیاء جزئی در برزخ وجود و عدم مطلق قرار گرفته‌اند، از این‌رو نمی‌توانند منشأ معرفت قرار گیرند و تنها منشأ حدس‌اند، معرفت فقط به‌اشیاء ثابت و لایتغیر تعلق می‌گیرد، نه‌به‌آن‌ها که دارای صفات متضاداند، حدس مربوط به‌عالم محسوس است و معرفت مربوط به‌عالم ازلئ فوق محسوسات.

ـ آن عالم ازلی کجا است؟

= «چون به‌مردم اطراف خود می‌نگریم می‌بینیم که دارای اختلافات ظاهری هستند، امّا در عین اختلافات در چیزی مشترک‌اند که به‌ما اجازه می‌دهد آن‌ها را انسان بنامیم. این چیزی مشترک در همه افراد یک جنس، حتی در آن‌های که به‌حواس ما در نمی‌آیند مثل عدالت و مساوات، همان است که افلاطون آن‌را مثال می‌نامد. این مثال موضوع حقیقیٔ معرفت است. مثلاً معرفت اسب با معرفت خصوصیات افراد جنس آن مانند سن، حجم و رنگ حاصل نشود؛ زیرا این صفات به‌اختلاف افراد مختلف می‌شود. بلکه معرفت اسب با معرفت آن مفهوم مشترک میان افراد جنس (که با ولادت فردی متولد نمی‌شود و با فنای فردی فانی نمی‌گردد، بلکه چیزی است ابدی که در طبیعت جمیع افراد موجود است) حاصل می‌شود.»

از آن‌جا که مثال هرشیء بر خلاف خودش که جزئی است، کلی است، و می‌تواند موضوع معرفت قرار گیرد، بیان برخی از صفات و خصوصیات در این‌جا ضروری به‌نظر می‌رسد:

۱ ـ «مُثُل» اجناس‌اند؛ که می‌توانند افراد یک جنس را در بر گیرند، چنان‌که همه‌ی گربه‌ها تحت جنس گربه‌ی مثالی هستند. امّا افلاطون از این‌که مثال و صورت را امر ذهنی بداند فراتر رفته و آن‌را جوهر دانسته است. به‌همین رو مثال را امری ثابت می‌داند، اشیای که دستخوش کون و فساد هستند همه در حال تغییر و تبدل‌اند. افلاطون می‌گوید: "هرقلیطوس" حق داشت که صیرورت دایمی را قانون عالم وجود می‌دانست، ولی صیرورت برمُثُل عارض نشود، زیرا مُثُل درعالمی هستند که حرکت برآن‌ها حادث نگردد و در این‌جا حق با "پارمنیدس" است، مُثُل ازلی‌اند که در آن‌ها تضاد و فساد راه ندارد.

۲ ـ «مُثُل» اعداداند؛ دراین‌جا افلاطون به"فیثاغورس" نزدیک می‌شود و می‌گوید مُثُل بر حسب انواع و اجناس مرتب شده‌اند و به‌شکل منظم به‌یک‌دیکر پیوسته‌اند، برخی از آن با برخی دیگر دارای صفات مشترک هستند. مثلاً حکمت، شجاعت، عدالت و عفت در صفت واحدی (که فضیلت باشد) مشترک‌اند. همچنین از درجه‌ی به‌درجه‌ی دیگر ارتقاء یابند تا به‌یک مثال اساسی که نسبت به‌آن‌ها چون جنس‌الاجناس است، برسند.

۳ ـ «مُثُل» قایم به‌ذات و حقایق مطلق‌اند؛ جزئیاتی که حواس درک می‌کند واقعیت نیستند. افلاطون این معنی را چنین بیان می‌کند که چنان‌چه گروهی از افراد را نامی مشترک باشد، این افرد مثال مشترکی نیز دارند. مثلاً عده‌ی زیادی تخت

وجود دارد، ولی تنها یک مثال از تخت هست. تخت‌های متکثر جزئی است، و حقیقت نیستند، تنها نسخه بدل‌های از مثال و نمونه‌ی کامل تخت به‌شمار می‌آیند. تصور این مثال معرفت است، امّا ادراک حسیٔ تخت‌های که نجاران می‌سازند صرفاً حدس است. عامه‌ی مردم فقط به‌استناد حواس خود حکم به‌حقیقت اشیاء می‌کنند، ولی فیلسوف می‌داند که مُثُل خارج از دسترس حواس او است و ادراک آن جز به‌نیروی عقل حاصل نشود. مثال انسان از سقراط حقیقی‌تر است، اگر سقراط را حقیقتی است به‌آن سبب است که فردی از افراد مثال انسان است. ما تساوی را از دیدن اشیاء مساوی در نمی‌یابیم، بلکه تساوی را خود براشیای متساوی منطبق می‌سازیم، زیرا عقل ما به‌نحوی از انحاء به‌مثالی از تساوی دست یافته است.

افلاطون عقیده داشت که هر چیزی ملموس در طبیعت روان است؛ پس جوهری وجود ندارد که تجزیه نشود. تمامی چیزهای "جهان مادی" از ماده‌ی ساخته شده است که در اثر زمان سایش و فرسایش می‌یابد؛ ولی چیزهای که از قالب یا صورت بی‌زمان ساخته شده‌اند، جاویدانه و تغییرناپذیراند. به‌باور افلاطون حقیقت به‌دوبخش تقسیم است:

۱ ـ دنیای محسوسات، که شناخت ما از آن از راه کاربرد حواس پنجگانه (ناقص یا تقریبی) است. نمی‌تواند جز ناقص و تقریبی باشد، زیرا در این جهان حسّی همه‌چیز روان است و هیچ چیز ثابت و دایمی نیست. در جهان محسوسات هیچ چیز هستی ندارد، چیزها می‌آیند و می‌روند.

۲ ـ بخشی دیگر عالم مثال است که نسبت به‌آن با کاربرد عقل می‌توان شناخت حقیقی حاصل کرد، عالم مثال را نشاید با حواس ادراک کرد، امّا مثال‌ها (یا صورت‌ها) جاویدانی و تغییرناپذیر هستند.

افلاطون در «مکالمه‌ی جمهوری» تمثالی تحت عنوان «غار» از عالم ماده ارائه می‌کند که مفاد آن چنین است: «تصور کن گروهی در غاری زندگی می‌کنند، همه پشت به‌دهانه‌ی غار نشسته‌اند و دست‌ها و پاهاشان بسته به‌زنجیر است، طوری که هیچ‌گاه نمی‌توانند صورت بر گردانند و پشت سر خود را ببینند، جز دیوار عقب غار جای دیگر را نمی‌بینند؛ موجوداتی مختلف شامل آدم گونه و حیوان مانند از پشت سر آن‌ها عبور می‌کنند، سایه‌ی آن‌ها در پرتو نور خورشید، یا روشنی آتش به‌دیواره‌ی انتهایی غار می‌افتد و رد می‌شود ... پس چیزی که این غار نشینان

می‌توانند ببینند بازیٔ سایه‌ها است، این جماعت از روزی که به‌دنیا آمدند به‌همین حالت نشسته‌اند، از این‌رو گمان می‌کنند: چیزی جز این سایه‌ها وجود ندارد.»

«حال تصور کن یکی از این غارنشینان موفق شود خود را از بند رها سازد، اولین چیزی که از خود می‌پرسد آن است که این سایه‌ها از کجا می‌آیند؟ همین که به‌عقب برمی‌گردد و پیکرهای متحرک را می‌بیند، چه حالی پیدا خواهد کرد؟

ابتدا نور شدید خورشید چشم‌های او را می‌زند، از روشنی و حجم پیکرها به‌حیرت می‌افتد ... و اگر بتواند از جای خود برخواسته، چند قدمی به‌اطراف بزند و فضاها و افق‌های متنوع را ببیند به‌حیرت می‌افتد، چشم‌های خود را خواهد مالید رنگ‌ها و شکل‌های مختلف را به‌وضوح خواهد دید ...»

«این غارنشین نیک بخت هنوز هم می‌تواند افق‌های دیگر را زیر پا نهاده و هر لحظه چیزهای بهتری ببیند؛ امّا در عوض به‌فکر غار نشینان بدبخت است، برمی‌گردد تا به‌هم زنجیرهای قبلیٔ خود بفهماند که هر آن‌چه تا هنوز مشاهده می‌کرده‌اند تنها سایه‌های لرزان موجودات حقیقی است ... ولی آن‌ها قبول نمی‌کنند، دیواره‌ی غار را به‌او نشان می‌دهند و با تأکید اصرار می‌کنند: چیزی جز آن‌چه به‌چشم می‌بینیم وجود ندارد. سرانجام، او را می‌کشند.»

به‌پنداشت افلاطون، پدیده‌های طبیعی فقط سایه‌ی از صورت یا مثال جاویدانی خود هستند: جهان مادی ما «غار» آدمیان «غارنشینی بسته به‌زنجیر» جهان علیا و حقیقی همان موجوداتی است که ما فقط سایه‌های آن‌ها را مشاهده می‌کنیم، آن شخصی وارسته از زنجیر «فیلسوفان»اند که به‌صورت حقیقیٔ عالم دست یافته‌اند: «وقتی سایه‌ی را می‌بینی، حدس می‌زنی این سایه‌ی یک چیزی هست، سایه‌ی حیوانی را می‌بینی پیش خود می‌گویی: انگار سایه‌ی اسب است، ولی کاملاً مطمئن نیستی، سر بر می‌گردانی و خود اسب را می‌بینی؛ که البته به‌مراتب زیباتر و کامل‌تر از سایه‌ی تیره و تار خود است و خط و خالی آشکارتری دارد.»

ج ـ معرفت: ـ چگونه می‌توانیم مُثُل را درک کنیم؟

= ممکن نیست معرفت ما از مُثُل، نتیجه‌ی تجربه‌ی حسی باشد، زیرا تجربه متعدد و متغیر است. سقراط اگر تندرست باشد شراب را شیرین خواهد یافت و اگر ناخوش باشد شراب در کامش تلخ است، چون درک کننده متغیر است، امری درک شده نیز متغیر خواهد بود. پس معرفت حسی جز حدس نتیجه‌ی دیگری نخواهد داشت. درحالی که مثال واحد و ثابت است، ولی همه‌چیزهای که پیرامون خود در

طبیعت می‌بینیم همانند حباب است، مدام تغییر می‌کنند. چون هیچ‌چیز جهان محسوسات دوام ندارد، پس ما قادر نیستیم در مورد آن‌ها شناخت حقیقی پیدا کنیم.

افلاطون در اینجا به‌نظریه‌ی "پروتاگوراس" نزدیک می‌شود و می‌افزاید:

در مورد ملموسات تنها می‌توان نظر و گمان داشت، شناخت حقیقی فقط از چیزهای ممکن است که با عقل خود تشخیص می‌دهیم.

بنابراین باید معرفت از منبع دیگری برای ما حاصل شده باشد، ما در زندگی پیشین به‌مشاهده‌ی مُثُل ازلی از نزدیک متمتع گشته‌ایم، ولی به‌سبب خطای که از ما سر زده از آن عالم دور افتاده‌ایم و آن نعمت را از دست داده‌ایم و جان ما به‌این عالم پست هبوط کرده و درقالب خاکی حلول کرده وچون زندانیان غار دراین کالبد خاکی محبوس شده است. اکنون به‌خاطری که این جسد خاکی مارا در خود گرفته، معرفتی را که اندوخته بودیم از دست داده‌ایم، ولی هر شیء جزئی را که اکنون حس می‌کنیم خاطره‌ی مثالی آن در ما زنده می‌شود و از معرفت پیشین چیزی عاید ما می‌سازد.

د ـ عالم: افلاطون نظریه‌ی"عناصر اربعة" را از حکمای طبیعی گرفته و گفت جهان نسخه‌ی است از عالم مُثُل و صورت محسوسی است از آن. از آنجا که هرچیز تولد می‌یابد تا بمیرد، اگر همه‌ی کائنات در تغییر و تبدیل دائمی‌اند، باید به‌ناچار مبدأ واحدی باشد که همه‌ی صور جزئیه از آن بیرون آمده باشند و به‌آن باز گردند، این مبدأ محسوس و ملموس نیست و شکل ندارد همان چیزی است که آن‌را ماده یا هیولی نامیده است و آن چیزی است بین وجود و عدم؛ ماده از آغاز متحرک بوده است، چه اگر ساکن بود تصور حرکت در آن امکان نداشت. و نیز ازلی است خارج از آن چیزی که حرکتش را به‌آن منتقل کند وجود ندارد، پس حرکت ماده ذاتی و از خودش است. ماده زنده و دارای نفس است، چون فقط نفس قادر به‌احداث حرکت خود به‌خودی است.

در حالی‌که این نفس سرکش و بدخو است، لٰکن سیر عالم از آن جهت بر طبق نظام درست حرکت می‌کند که وجود عقل إلٰهی بر آن نظارت دارد. این عقل به‌منزله‌ی مهندس إلٰهی است که ماده‌ی ازلی را بر طبق مقتضای قوانین هندسه تنظیم می‌کند. عقل در انجام این امر به‌مُثُل إلٰهی و ازلی نظر دارد و کواکب و آفتاب و سیارات، هریک را بر طبق مثال آن‌ها ساخته است. عالم ساخته‌ی او است و همو است که از عالم، موجودی زنده‌ی واحدی که دارای نفس و عقل است پدید آورده که بر آنچه وجود یافته یا امکان وجود یافتنش است محتوی است.

به‌باور افلاطون شکل عالم کروی است، چون کروی کامل‌ترین شکل است و عالم همواره به‌دور محور خود حرکت دورانی و ابدی دارد و حرکت دورانی نزدیک‌ترین حرکات به‌کمال است. این عمل را پایانی نیست، چه نفسی که آن‌را به‌حرکت در آورده هرگز نمی‌میرد و خلود آن نتیجه‌ی حتمیٔ عناصری است که از آن پدید گشته است. آدمی را در این عالم مکانت خاصی است، او در ترکیب عالمی اصغر است. جسمی دارد با چند عضو و نفسی با قوای مختلف که برترین آن‌ها قوه‌ی عقل باشد. عقل از حیث جوهر اِلٰهی است و قادر به‌معرفت مُثُل است، عقل در نهاد آدمی ودیعه‌ی اِلٰهی است و همین است که او را به‌شناخت معقولات موفق می‌دارد. پس نفس انسان را سه قوه است: عقل که جای آن در سر باشد، شجاعت که جای آن در دل است و شهوات حسی که جای آن در بطن است.

هـ ـ خلود نفس: افلاطون اندیشه‌ی وجود نفس پیش از جسد را از "فیثاغورس" گرفته است و به‌آن سخت اعتقاد دارد. برای خلود نفس چند دلیل اقامه کرده است: پاک‌ترین و لطیف‌ترین احساسات افلاطون هنگامی بروز می‌کند که لحظات آخر عمر سقراط را توصیف می‌کند. مطلب در محاوره‌ی «فیدون» آمده است. افلاطون در این محاوره حالت سقراط را قبل از آن‌که جام زهر را سر بکشد، شرح می‌دهد. در این‌جا است که به‌دلایل او برای بقای نفس پی می‌بریم:

نخستین دلیل افلاطون این است که هر چیزی را ضدی است و هر ضدی از ضد خود پدید آید، چون روز از شب و شب از روز، مرگ از درون زندگی بیرون می‌آید، پس زندگی نیز باید در درون مرگ نهفته باشد.

دوم این‌که ما به‌عالم معقولات، یعنی مُثُل آگاهیم، این آگاهی به‌وسیله‌ی چیزی ابدی و ازلی چون خلود خود مُثُل حاصل شده باشد و چون مرگ نفس را از کالبد جدا سازد، برای نفس امکان اتصال به‌مُثُل پیش آید.

سوم آن‌که معرفت تذکّر است بر این قاعده که نفس باید قبل از تولد خود مُثُل را مشاهده کرده باشد، پس ازلی است و آن‌چه ازلی باشد ابدی است.

چهارم آن‌که تنها مرکب است که انحلال می‌پذیرد و نفس که چون مُثُل بسیط است، انحلال نپذیرد، انحلال منفک شدن اجزاء از یک‌دیگر است، حال آن‌که، نفس بسیط است و از اجزاء و ترکیب عاری است.

پنجم آن‌که ما مشتاق سعادتیم و این اشتیاق از جوهر نفس است، از آن‌جا که خواسته‌های ما در این جهان تحقق نیابد، نا چار باید جهان دیگری باشد تا به‌سعادت

برسیم. و بالاخره آن‌که اخلاق حکم می‌کند که بدکار به‌کیفر اعمال خود برسد و نیکوکار پاداش اعمال خود را ببیند و چون در این جهان ثواب و عقاب عادلانه در برابر اعمال نیست، باید زندگانی دیگری باشد که روح به‌جزای اعمال دنیایی خود برسد. سرانجام روح فیلسوف واقعی پس از مرگ به‌مشاهده‌ی چهره‌ی حقیقت نایل می‌گردد، ولی ارواحی که به‌جسد علاقه دارند و از قید شهوات نرسته‌اند به‌صورت اشباح هولناک در می‌آیند و باری دیگر در قبر به‌جسد می‌پیوندند، یا در جسم حیوانی مانند خر و خوک، به‌حسب سنخیت و همانندی که آن ارواح در زندگی دنیایی داشته‌اند حلول می‌کنند، (تناسخ فیثاغورسی) امّا ارواح شرور و طاغی تا ابد در همان حال شقاوت باقی می‌مانند و آن‌ها را هیچ راهی جهت خلاصی نیست.

اروس: یکی از اجزای فلسفه‌ی افلاطون

"اروس" به‌معنی "عشق" و شوق بازگشت روح آدمی به‌اصل‌الاصول اولیه‌ی خویش در عالم مُثُل است. وقتی افلاطون می‌گوید روح از عالم دیگر هبوط کرده و در جسد حلول نموده است، و می‌گوید جسد به‌منزله‌ی زندان روح است، انسان را مرکب از دو عنصر مختلف می‌داند، یکی آن‌که به‌سوی معرفت رهسپار است، دیگر آن‌که سد راه معرفت است، زیرا مرکز هواها و شهوات و اوهام است. و چون نفس خواهد که به‌معرفت رسد، باید حجاب جسد را بردارد، چه روح باید با حقیقت و ذات خالص خود، حقیقت خالص اشیاء را دریابد. چون از کثافت جسد رهایی یافتیم به‌پاکیزه‌گی و خلوص می‌رسیم و می‌توانیم به‌پاکیزه بپیوندیم. و دریابیم که آن نور رخشان در کجا است و آن نور جز نور حقیقت نیست. قسمتی از متن «فدر»:

«... آن‌چه تا کنون گفتیم متعلق است به‌نوعی چهارم از انواع جنون، چون آدمی جمال زمینی بیند، آن‌چنان حقیقتی را به‌یاد آورد، در این حال گویی پر و بال در می‌آورد و در هوا چون پرنده‌ی معلق می‌ماند. و آن‌چه را که در زمین می‌گذرد از یاد می‌برد، در این حال مردم پندارند که دیوانه شده است، امّا من به‌تو می‌گویم که این حال برای هرکسی که به‌آن دست یافت، یا هرکسی که این حال را به‌او نقل داد، بهترین و زیباترین انواع شیفته‌گی است و سرچشمه‌ی سعادت عظمی، آن کسی که بدین شیوه شیفته شد و تا سرحد جنون دلباخته‌ی جمال حقیقی گردید، عاشق به‌معنی حقیقی کلمه او است. نفس هر انسانی جمال حقیقت را در آن‌جا دیده است و این مقتضای طبیعت او است، اگر این مشاهدت نبود ممکن نبود که بدین جسد درآید و آن‌را به‌حرکت در آورد، ولی آن‌چه برای هر نفسی میسر نمی‌شود این است که در

اینجا به‌یاد آورد آن‌چه را که در آن‌جا دیده است، بنابراین برای نفسی که آن نور را جز لحظه‌ی مشاهده نکرده و نفسی که در این جهان دستخوش بدبختی گشته و دیگرانش به‌جانب شر و فساد کشیده‌اند و عالم قدس و آن‌چه که قبلاً در آن‌جا دیده و پاک از یاد برده است، به‌یاد آوردن حقیقت آسان نیست.»

«شمار ارواحی که آن خاطره را به‌یاد دارند چه اندک است، این‌گونه ارواح چون در زندگی زمینی خود چهره‌ی جمال ازلی را ببینند، شیفته شوند و عنان اختیار از دست بدهند و دهشت زده شوند، چنان که ندانند آن‌چه می‌بینند چیست.»

«... در آن‌جا که در زمره‌ی گروه سعداء و از یاران زئوس و دیگر خدایان بودیم، حقیقت صافی درخشان در مقابل دیده‌گان ما جلوه‌گر می‌شد و در تمام زندگی آن در سعادت رؤیائ اِلٰهی به‌سر می‌بردیم. و در اسراری شرکت داشتیم که شایسته است آن‌را اسرار «طوباویان» خوانیم ... رؤیاهای پاکیزه، جان ما را می پیراست و ما پاک و آرام و خرم و خوش‌بخت بودیم و هنوز بار جسد که چون مروارید در صدف در درون آن محبوس گشته‌ایم بر دوش ما سنگینی نمی‌کرد.»

«... اگر آن خاطره‌ها همراه با اندوه فراوان برمن مستولی شده‌اند و من عنان سخن از دست داده‌ام، مرا معذور دار که بسیار سخن گفتیم درباره‌ی جمالی که آن‌روز در عوالم بالا می‌درخشید، و امروز که در روی زمین جای داریم، با چشم خود آن‌را حس می‌کنم.»

ارسطاطالیس (Aristotle)

مجموعه برداشت‌ها و نظرات افلاطون در عرصه‌های مختلف چون فلسفه، هنر، سیاست، اخلاق و غیره به‌اندازه‌ی دامنه‌دار و گسترده بود که یک‌پارچه‌سازی آن برای شاگردانش کاری دشوار شد، چنان‌که نتوانستند حول محور تفکرات افلاطون اجماع کنند و نظام یک‌پارچه‌ی فلسفی حاوی ظنونات افلاطون به‌وجود آورند، لذا از این پس میراث فکری افلاطون بخش بخش گردید و هریک از شاگردان براساس نبوغ شخصی بخشی از آن‌را اخذ کردند و پیش بردند. مثلاً "هرقلیدس" شاعر (۳۸۸ ـ ۳۱۵ ، ق.م) فیلسوف یونانی، متولد پونتوس، در آسیای صغیر، به‌جنبه‌ی شعری آثار افلاطون پرداخت. گویند او به‌علوم کیهانی نیز گرایش یافت و گردش زهره و عطارد را به‌دور خورشید کشف نمود. و نخستین کس در تاریخ است که اظهار داشت: زمین هر ۲۴ ساعت به‌دور محور خود می‌چرخد.

"سیئوسیپوس" بخشی دیگر را گرفت، ولی "ارسطو" که به‌دقت علمی و نظم و ترتیب علاقه‌مند بود، جنبه‌ی شعریٔ آثار افلاطون را از بین برد و تنها به‌تعلیمات عقلی توجه کرد، بدین‌سان (چنان‌که ارباب فلسفه گویند) آثار ارسطو از عمق و الهام بی‌نصیب ماند. «ارسطو» در خاندانی متولد شد که نسل به‌نسل به‌حرفه‌ی پزشکی اشتغال داشتند. وی اهل آتن نبود، در استاگرای مقدونیه به‌دنیا آمد (۳۸۴ ـ ۳۲۲ ، ق.م) پدرش پزشک دربار پادشاه مقدونیه، آمونتاس، پدر فلیپ و جد اسکندر کبیر بود. ارسطو اغلب به‌کاخ شاهی می‌رفت و از این‌رو مستقیماً با سه نسل از حکمرانان از نزدیک آشنا شد. در سن هفده ساله‌گی بعد از مرگ پدر و مادر به‌آتن آمد و در آکادمی افلاطون در زمره‌ی شاگردان او در آمد و تا آخر عمر استاد، به‌مدت ۲۳ سال ملازمت افلاطون کرد، تا به‌مقام استادی آکادمی ارتقاء یافت.

در سال ۳۴۷ (ق.م) افلاطون مرد و ارسطو ناچار به‌ترک آتن شد، در حالی‌که اوضاع در مقدونیه و استاگیرا نیز به‌دلیل جنگ‌ها و لشکرکشی‌ها بهم ریخته بود، لٰکن خوش‌بختانه در این موقع یکی از هم‌درسان فیلسوف جوان که "هرمیاس" نام داشت و اکنون فرمانروای یکی از ایالات آسیای صغیر شده بود، از ارسطو دعوت کرد تا برای تدریس به‌آن‌جا بیاید. هرمیاس دخترخوانده‌ی خویش را با پول و جهزیه‌ی فراوان به‌همسری ارسطو در آورد.

در سال ۳۴۳ (ق.م) فلیپ مقدونی وی را نزد خود خواند و به‌تعلیم و تربیت فرزند خود اسکندر گماشت. چون فلیپ مرد اسکندر به‌جای پدر نشست و درحال ارسطو را از سمت استادی عزل کرد، خواهرزاده‌ی ارسطو "کالیستنس" را به‌جرم نافرمانی به‌دار آویخت و ارسطو توانست جان خود را سالم به‌در برد و به‌آتن باز گردد. در سال ۳۳۶ (ق.م) اسکندر به‌قصد فتوحات عازم مشرق زمین شد و در سال ۳۳۵ (ق.م) ارسطو مدرسه‌ی مشهور خود را درکنار معبد آپولون لوکی تأسیس کرد و از این‌رو به‌لوکیون (لیسه) مشهور شد. چون ارسطو به‌هنگام بحث و گفت وگو با شاگردان خود در آن باغ راه می‌رفت، فلسفه‌ی او به‌فلسفه‌ی «مشّاء» شهرت یافت.

بعد از مرگ اسکندر (۳۵۶ ـ ۳۲۳ ، ق.م) حزب مخالف مقدونیه نیرومند شد و ارسطو به‌خاطر ارتباطی که سابقاً با اسکندر و مقدونیان داشت، مورد خشم مردم آتن واقع شد، ریاست مدرسه را به‌دوستش "تئوفراستوس" واگذاشت و خود "به‌خالکیس" از شهرهای "ائوبویا" نزد یکی از دوستانش رفت.

در سال ۳۲۲ (ق.م) در سن ۶۲ سالهگی در همان‌جا وفات یافت.

ارسطو به‌سه صفت شهره است: یکی نظم و ترتیب، و دو دیگر دقت نظر و پرکاری؛ فلسفه‌پژوهان تعداد یکصد و هفتاد عنوان اثر را به‌او نسبت می‌دهند، از آن همه، تعداد چهل و هفت اثر در دسترس است. بسیاری از آن‌ها درس‌گفتارهای ارسطو است که هنوز مورد استفاده می‌باشد. اهمیت ارسطو در فرهنگ امروزی نیز از سه جهت است، نخست تکیه‌ی او بر حس و عقل، دو دیگر اصطلاحاتی وضع کرد که دانشمندان تا هنوز از آن استفاده می‌کنند. او سازمان دهنده‌ی بزرگ بود که علوم گوناگون را تأسیس و طبقه‌بندی نمود، در زمینه‌ی کلیه‌ی علوم چیزی نوشت. نوشته‌های او همانند دانشنامه‌ی خشک و دقیق است: «هرچیز به‌جای خود!»

اگر قانونمداری و صنعت و نظام اجتماعی کنونی غرب را جلوه‌ی از نظام فکریٔ ارسطو بدانیم، چندان گزاف نگفته‌ایم. از دیگرسو، فلسفه‌ی ارسطو هردو گروه خداباوران و خداناباوران را زیر یک سقف گرد می‌آورد و رضایت خاطرشان را فراهم می‌کند. خواهیم دید که ارسطو در نظریه‌ی "غار" و "عالم مُثُل" افلاطون گسل ایجاد کرد و گفت: افلاطون اشیاء را وارونه دیده و بدین‌قرار تعداد اشیاء را دو برابر می‌کند. ارسطو در باب اختلاف نظر خود با افلاطون، همیشه می‌گفت:

«افلاطون عزیز من است، امّا حقیقت از او عزیزتر است.»

ارسطو آثار حکمای قبل از خود را دقیقاً به‌کنکاش گرفت و به‌این نتیجه رسید که هریک از آن‌ها به‌بخشی از حقیقت اشاره کرده‌اند، و در مواردی هم راه گم کرده‌اند. خود بالاترین میزان واقعیت را درک با حواس دانست. ایمان به‌برهان عقلی داشت، عقل بشر می‌تواند به‌معرفت دست یابد. در نظر ارسطو حقیقت و کائن به‌یک معنی است. و معرفت در نظر او یعنی جست وجو از حقیقت کائن. ارسطو نظر قابل توجهی درباره‌ی علیّت درطبیعت داشت وبروز هیچ شیء را بدون علت نمی‌دانست.

افلاطون عقیده داشت تمامیٔ چیزهای که در جهان قابل رؤیت است بازتابی از آن عالم مثالیٔ اعلاء است؛ امّا ارسطو درست عکس این می‌پنداشت وگفت: چیزهای که در روح انسان است، بازتاب اشیای طبیعی است. پس جهان حقیقی همان طبیعت است. همه‌چیزهای که در ضمیر ما وجود دارد قبلاً با حواس ما آزموده شده. افکار و اندیشه‌های ما همه از طریق آن‌چه دیده و شنیده‌ایم به‌ضمیر ما راه می‌یابد. افزون براین ما دارای قدرت ذاتی عقل نیز هستیم، امّا (برخلاف نظر افلاطون) اندیشه‌های ذاتی نداریم. در ما این استعداد ذاتی وجود دارد که تأثیرات حسّیٔ خود را به‌مقولاتی طبقه‌بندی کنیم و به‌مفاهیمی چون سنگ، گیاه، حیوان، پرنده، انسان ... دست یابیم.

ارسطو و "منطق"

ارسطو در همه قلمروهای علوم بشری تأثیرگذار بود، مهم‌تر از همه، موضوع منطق است. واژه‌ی منطق در زبان عربی به‌معنای (درست) سخن گفتن است که شخص برای تفهیم مخاطب خود وی را با ادله‌ی گفتاری تحت تأثیر قرار می‌دهد و نیز خود شخص که حاضر به‌شنیدن گفته‌های مخاطب خود باشد او یک شخص (منطقی) می‌باشد. در گذشته منطق شاخه‌ی از فلسفه بود. ارسطو واضع علم منطق است، قوانین منطق را تعیین کرد و اجزای آن‌را مرتب نمود. منطق در نظر ارسطو علم نیست، آلت علم است. از این‌رو مجموع کتب منطقی خود را "ارغنون" (آلت) خوانده است.

کسی معتقد نیست که ارسطو منطق را به‌این صورتی که ما امروز می‌بینیم، تبویب کرده باشد، منطق امروز با مقولات آغاز می‌شود، ولی ارسطو از جدل آغاز کرده بود، جدل در میان سوفسطائیان رواج داشت و افلاطون تحقیقات فلسفی خود را بر پایه‌ی آن بنا نهاده بود، و آموزش جدل را برای نگهبانان مدینه و حتی اعضای دولت ضروری می‌دانست. جدل به‌خود اشیاء نمی‌پردازد، بلکه آراء دیگران را درمورد اشیاء تحلیل می‌کند. از این‌رو مقدماتی که در جدل به‌کار می‌رود، قضایای شایعه است، نه‌حقایق یقینی. امّا ارسطو در مباحثات منطقی خود به‌اصول برهان، و از آن‌جا به‌قیاس‌برهانی می‌رسد. قیاس نزد ارسطو از سه‌جزء ترکییب می‌یابد:

هر انسانی فانی است (مقدمه‌ی کبری)
سقراط انسان است (مقدمه‌ی صغری)
پس سقراط فانی است (نتیجه)

ارسطو می‌گوید مقولات ده تا است: جوهر، (چون: انسان)، کم (چون: دو متر)، کیف، (چون: سفید)، اضافه، (چون: دو برادر)، مکان، (چون: در مدرسه)، زمان، (چون: دیروز)، وضع، (چون: نشسته)، ملک، (چون: صاحب مال)، فعل، (چون: می‌بُرَد)، انفعال = پذیرش فعل، (چون: بریده می‌شود)

هرچه درباره‌ی موجود توان گفت از این مقولات بیرون نیست. جوهر قبول کننده‌ی همه‌ی مقولات دیگر است. ارسطو جوهر را بر دو قسم می‌کند: یکی "جوهر اول" که بر موضوع حمل نشود و در موضوع یافت نگردد، مانند زید. و جواهر ثانوی که آن عبارت است از انواع و اجناس که جواهر اول در تحت آن‌ها واقع‌اند، چون انسان که بر موضوع حمل شود، مانند آن‌که می‌گوئیم زید انسان است. امّا در

موضوع یافت نشود، زیرا زید نشاید که صفت شیء باشد. لٰکن مقولات دیگر (جواهر ثانوی) همه در موضوع تحقق یابند، مثلاً می‌گوئیم زید بلند است، سپید است، پدر است، مالک است، در خانه است، دیروز کجا بود ...

به‌اعتقاد ارسطو، افلاطون خود را در تصویر اساطیری از جهان، به‌بند انداخته و تخیلات بشر و جهان حقیقی را باهم اشتباه کرده است. او پس از این‌که تکلیف خود را با نظریه‌ی مُثُل افلاطون روشن کرد، به‌این نتیجه رسید که هستی یک سلسله چیزهای مختلف و جداگانه است که از پیوند صورت و جوهر قابل تعریف می‌شود.

فلسفه‌ی اولی

"ارسطو" علوم را به‌سه دسته‌ی نظری، عملی و صناعی تقسیم می‌کند. نظری شامل اِلٰهیات و ماوراءالطبیعه، و آن‌را "فلسفه‌ی اولی" می‌گوید. سپس طبیعیات و ریاضیات. ارسطو می‌گوید هدف نهایی انسان معرفت است، و حکمت راستین در معرفت علل نیست، بلکه در معرفت علل کلیه‌ی "اولی" است. چون از بیان علل چهارگانه، یعنی علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی فارغ می‌گردد، به‌تعریف فلسفه‌ی "اولی" می‌پردازد و می‌گوید: فلسفه، بحث درباره‌ی کائن است، از آن جهت که کائن است، یعنی قطع نظر از صفات آن. این کائن، موجود است. و شناخت آن به‌پاسخ این پرسش که: «آن چیست؟» و به‌تعریف طبیعت، جوهر، علت و ماهیت آن بستگی دارد. بیان مختصر آن چنین است:

الف ـ جوهر و اعراض: چنان‌که پیش‌تر اشارت رفت، نفی جوهریت معانیٔ کلیه، یعنی مُثُل افلاطونی، محور فلسفه‌ی "اولای" ارسطو است.

ارسطو در تعریف جوهر می‌گوید: جوهر چیزی است که در موضوع نباشد و بر موضوع حمل نشود. جوهر کائن موجود جزئی است. نه‌مجموعه‌ی از کائن‌ها. و نه‌کائن کلی و مجرد. زید به‌تنهایی موجود حقیقی است، بر خلاف انسان کلی. جهانی که موضوع تجربه‌ی حسی ما است، از موجودات جزئی تألیف یافته، ولی چون به‌این موجودات بنگریم در می‌یابیم که بعضی از آن موجودات دارای صفات مشترک‌اند و این صفات چون خود آن موجودات، حقیقی و شایان موجودیت هستند، نه‌این‌که زایده‌ی عقل و خیال باشند. پس ما می‌توانیم آن صفات مشترک را به‌عنوان صفات برای اشخاص (کلی) تلقی کنیم؛ نه‌این‌که آن‌ها را اشخاص (جزئی) به‌حساب بیاوریم. اعراض، جوهر نیستند، زیرا جز در اشخاص یافت نشوند، ولی گاه ذاتی

هستند، چون حرارت در آتش، و گاه عارضی هستند، چون سفیدی در جامه. چون جوهر صفتی از صفات را پذیرفت، متغیر شود. فهم این تغیر ممکن نگردد، مگر بعد از آن‌که مقصود از ماده، صورت، قوه، فعل، واسطه و غایت فهمیده شود.

ب ـ ماده و صورت: طبق متعارف، صورت، شکل خارجی شیء است. امّا در این‌جا مقصود از صورت، کمال آخرین است. که شیء را شیء (همان که هست) می‌کند. و آن‌را از دیگر اشیاء مشخص می‌سازد. صورت، که هر ماده‌ی بالفعل حایز آن است، جز در ماده پدید نشود. به‌دیگر سخن: هر جوهری مرکب است از ماده، که ارسطو آن‌را هیولی می‌گوید. و صورت، یعنی آن‌چه به‌همان نام و هویت می‌شناسیم. پس این صورت است که به‌جوهر چگونه‌گی (کیفیت) می‌دهد. هر جسمی برای ما دون خود صورت است، و برای ما فوق خود، ماده. مثلاً تخته نسبت به‌چوب، صورت است و نسبت به‌تخت، ماده. «عالم» در تصور ارسطو دارای ترتیب متصاعد است: در فرود آن ماده‌ی واحده‌ی همه‌ی اشیای جزئی است، که جز به‌صورت مشخص نگردد. و در بالا صورتی است بدون ماده، که محرک اول است.

ج ـ قوه و فعل: ارسطو در بحث ماده و صورت، به‌بیان قوه و فعل می پردازد. او می‌نگرد که اشیای مصنوع بر دو نوع‌اند: برخی ساخته‌ی دست انسان‌اند و برخی مصنوع طبیعت. انسان ماده را می‌گیرد و به‌آن صورت می‌بخشد، ولی صورتی را می‌تواند به‌ماده ببخشد که در اصل ماده درخور آن صورت باشد. مثلاً سنگ، چوب و فلز، ماده‌اند، تنها درخور آن‌اند که آسیاب، خانه، ظرف، صندلی، چوکی، شمشیر و چیزهای از این قبیل شوند. امّا پشم هرگز نمی‌تواند ماده‌ی آسیاب، یا شمشیر شود، از این‌رو در طبیعت میان ماده و صورت علاقه‌ی است. و این علاقه در اشیای طبیعی به‌روشنی معلوم است.

هم‌چنین ماده‌ی انسان جز گوشت و خون و استخوان چیزی دیگری نتواند بود، چنان‌که گویی صورت، اجزای ماده‌ی را که بر آن طاری خواهد شد، تعیین می‌کند.

در جهان رستنی‌ها نیز چون جهان جانوران، هر مرحله نسبت به‌مرحله‌ی پیشین خود، صورت است. و نسبت به‌مرحله‌ی پسین، قوه است. پس مفاهیم چون: کمال، قوه و فعل، همه امور اعتباری و نسبی‌اند. ممکن است آن‌چه اکنون صورت است، نسبت به‌فعل آینده، یا کمالی آینده، قوه باشد، نسبت به‌قوه‌ی که قبل از او است، بالفعل باشد. دوره‌ی جوانی نسبت به‌کودکی، فعل یا صورت است، نسبت به‌کهنسالی، قوه است. انتقال از قوه به‌فعل جز از طریق یک موجود بالفعل امکان‌پذیر نباشد.

پس فعل منطقاً و زماناً بر قوه مقدم است، همچنان که صورت بر ماده تقدم دارد و دلیل این امر این است که کائن ازلی طبعاً بر زوال‌پذیر مقدم است. شیء ازلی به‌فعلیت موجود است. نه‌به‌قوه. زیرا آن‌چه را که قوه‌ی وجود باشد، قوه‌ی عدم نیز هست، و در این صورت ازلی نخواهد بود.

د ـ حرکت: ارسطو انتقال از قوه به‌فعل را حرکت نامیده است و طبیعت را مبدأ حرکت دانسته است. بنابراین شناخت ماهیت حرکت، ضروری است. پیش‌تر خواندیم که "زنون" حرکت را نفی می‌کرد، افلاطون می‌گفت حرکت وجود دارد، امّا آن‌را منفصل و گسیخته می‌پنداشت. ارسطو هم وجود حرکت را تأیید می‌کند، هم آن‌را متصل می‌داند و در تعریف آن می‌گوید:

حرکت انتقال از قوه به‌فعل است. فرق میان حرکت و فعل این است که در حرکت امکان و قابلیت انتقال از قوه به‌فعل، هنوز به‌طور کامل انجام نشده است. و شیء متحرک ذاتاً همواره در انتقال است، مدام از حالتی به‌حالتی می‌شود.

محرک اول: ارسطو بحث درباره‌ی حرکت را بنیادی‌تر نموده و در کتاب «مابعد الطبیعه»ی خود درباره‌ی حکمت یا فلسفه اولی، به‌بحث در مورد «محرک اول» گریز می‌زند، او از طریق «برهان حرکت» می‌خواهد وجود خدا را اثبات نماید، فاکتورهای را می‌شمارد که چندان منسجم نیست. اقناعی و متناقض می‌نماید:

۱ ـ حرکت، ازلی و ابدی است.

۲ ـ اشیای هستند که گاه متحرک‌اند، گاه ثابت.

۳ ـ هر متحرکی، باید محرکی خارج از خود داشته باشد.

۴ ـ محرک اول را هیچ چیز خارج از خود حرکت نمی‌دهد.

۵ ـ محرک اول ساکن است و هیچ حرکت ندارد، نه‌حرکت ذاتی و نه‌عرضی.

۶ ـ محرک اول یکی است و ازلی است.

۷ ـ متحرک اول نیز ازلی است.

۸ ـ حرکت دوری مهم‌ترین نوع از انواع حرکت مکانی است. (نظر افلاطون)

۹ ـ محرک اول را هیچ فعالیت طبیعی نیست، بلکه او همواره در تعقل است، همه‌ی جوهر او حیات و روح است. و چون فکر تحت درک حواس و خیال قرار نمی‌گیرد موضوع محرک اول برترین و والاترین موضوع‌ها است.

۱۰ـ تنها حرکت مکانی متصل است، و تنها حرکت دوری، متصل و نا متناهی است. (هرگاه حرکت، یک، یا دو صفت، مانند اتصال و اشتمال را از دست بدهد،

دیگر شرایط و صفات ازلیت و ابدیت را نیز از دست می‌دهد. تفصیل موضوع در بخش (جوهر و عرض خواهد آمد.)
۱۱ـ محرک اول را اجزاء و ابعاد نیست، آن در قطر دایره‌ی‌عالم وجود قایم است. نفوذ و تأثیر خدا درعالم مانند نفوذ وتأثیر شخصی ناآگاهانه، در شخصی دیگر است.

علم‌النفس

موضوع علم‌النفس، شناخت طبیعت نفس و تعریف قوای آن است:

الف ـ نفس و قوای آن: ارسطو هنگام بحث در طبیعت نفس، به‌این نکته اشاره می‌کند که وجود انواع مختلف نفوس، مانع آن نیست که نفس را به‌عنوان یک طبیعت واحد مشترک در نظر بگیریم. انواع گوناگون نفس به‌نحوی ترتیب یافته‌اند که هر نوعی، نوعی پیش از خود را در بر دارد، نه‌بعد از خود را. در پائین‌ترین مراتب، نفس غاذیه (غذا خورنده) را می‌یابیم که هیچ نوعی از انواع موجودات زنده اعم از نبات و حیوان خالی از آن نیست.

سپس نفس حاسه (دارای حواس) که ویژه‌ی حیوانات است. وظیفه‌ی نفس حاسه منحصر به‌ادراک تنها نیست، بلکه لذت و الم را نیز در می‌یابد و از این‌جا است که همه‌ی حیوانات دارای قوه‌ی شهویه‌اند. از قوه‌ی حاسه دو قوه‌ی دیگر پدید می‌آید که در اکثر حیوانات وجود دارد. بدین‌طریق که از ادراک «مخیله» پدید می‌آید که بعداً به‌ذاکره تحول می‌یابد و از شهوت حرکت حاصل می‌شود. امّا انسان را علاوه براین‌ها قوه‌ی است ویژه‌ی خود، و آن قوه‌ی عاقله است.

ب ـ نفس و جسد: اگر نفس را قوای است مخصوص به‌خود، که جسد در آن قوا با نفس انباز نیست، پس باید بتواند جدای از جسد وجود داشته باشد، با آن‌که می‌بینیم بیش‌تر پدیده‌های نفس همراه با انفعالات بدنی است. ارسطو می‌گوید بیش‌تر این پدیده‌های نفسی، اگر بر صورت خود ـ یعنی علل ذهنی و ماده‌ی خود یعنی شرایط جسمانی ـ مشتمل نباشند، ناقص‌اند. از این‌رو ارسطو وجود دو جوهر را که یکی مادی و دیگری روحانی باشد، رد می‌کند. در نظر او نفس و جسد نه‌دو جوهر، بلکه دو عنصر جدایی‌ناپذیر از یک جوهراند. «نفس» صورت جسد است. و هر صورتی نمی‌تواند خارج از ماده‌ی خود موجود باشد. پس رأی "فیثاغوریان" در مورد حلول نفس از جسدی به‌جسد دیگر باطل است، امّا عقل فعال از مبدأ دیگری است که فانی نمی‌شود و بعد از جسد باقی می‌ماند.

"ارسطو" می‌گوید نفس را امتیازاتی چند است: نخست آن‌که مبدأ حرکت باشد، ولی خود حرکت نمی‌کند. دوم این‌که علم پیدا می‌کند بدون آن‌که از عناصری که به‌آن‌ها علم پیدا کرده، ترکیب یافته باشد. سوم از ماده‌ی جسمانی نیست، امّا در تعریف آن باید گفت نفس صورت جسد، یا فعل آن است و به‌عبارت بهتر «کمال اول جسم آلی است که بالقوه دارای حیات است.» از جمله قوای نفس این‌ها باشند:

۱ ـ تغذیه: نمو موجودات زنده به‌عناصری که جسم زنده از آن‌ها تشکیل یافته مربوط نیست، زیرا در هر مرکب طبیعی، میان نمو و حجم معین حیوان و اجزای مختلف جسم این حیوان، حدود و نسبت معینی است. آن‌چه این حدود و نسبت را حفظ می‌کند، نفس است، نه‌جسد. به‌عبارت دیگر صورت است، نه‌ماده. ارسطو می‌گوید قوه‌ی مولده همان قوه‌ی نامیه است. از این‌رو اولین قوه از قوای نفس حیوانی را «قوه‌ی تغذیه و تولید» نامیده است.

۲ ـ احساس: ارسطو احساس را به‌تغذیه تشبیه کرده، و فرق میان آن دو را این دانسته است که در غذا، ماده و صورت آن، هر دو به‌عنوان بدل ما یتحلل داخل بدن و جزء آن می‌شوند، امّا در احساس، حواس تنها صورت محسوس را می‌گیرند، نه‌ماده‌ی آن را. و احساس را سه شرط باشد:

الف ـ محسوس به‌درجه‌ی از شدت برسد که بتواند بر قصور ذاتی عضو حس‌کننده، غلبه یابد.

ب ـ میان محسوس و عضو حس‌کننده، اختلاف باشد. مثلاً دست حرارت اجسامی را حس می‌کند که درجه‌ی حرارت آن‌ها برابر با درجه‌ی حرارت خود دست نباشد.

ج ـ این اختلاف، آن‌چنان زیاد نباشد که موجب فساد عضو گردد.

حس مشرک: حس مشترک ما را به‌عالم ادراک می‌کشاند، حس مشترک را عضو به‌خصوصی نیست، و نیز خود، حس ششمی نباشد، بلکه حس مشترک عبارت است از طبیعت مشترک میان همه‌ی حواس. در نظر ارسطو احساس قوه‌ی واحدی است، دارای طبیعت ویژه که برای هدف‌های معینی در پنج عضو حسی تقسیم شده است. و هر عضوی را عمل معینی است. امّا حس مشترک عبارت است از قوه‌ی ادراک، به‌صورت عام آن، که وظایف زیر را به‌عهده دارد:

۱ ـ ادراک محسوسات مشترک.

۲ ـ ادراک محسوسات عرضی (مثلاً: آن شخص سفیدپوش، سقراط است)

۳ ـ ادراک ادراک (مثلاً: ما تاریکی ر ا به‌وسیله‌ی دیدن درک می‌کنیم، نه‌از آن حیث که دیدن است، بل از آن بابت که ادراک است.)

۴ ـ فرق نهادن میان موضوعات دو حس مختلف (مثلاً: ادراک میان سفید گرم، یا سفید شیرین.)

متخیله: متخیله از حس نتیجه می‌شود و کار خود را پس از آن‌که محسوس از حس پنهان شود، انجام می‌دهد. این کار عبارت است از تکوین صورت‌های که قوه‌های حافظه در خود نگاه می‌دارد و در هنگام نیاز آن‌ها را به‌یاد می‌آورد. امّا تذکر و یادآوری عبارت است از باز گردانیدن خاطره‌ی که از وجدان غایب شده باشد. رؤیاها از نتایج قوه‌ی متخیله‌اند، یعنی آن‌چه از احساسات گذرا باقی مانده است

حرکت: سومین وظیفه از وظایف نفس، حرکت است، و آن نه‌از قوه‌ی حدس حاصل شود و نه‌از حس، بلکه از شهوت حاصل آید. و شهوت بر دو گونه است: یکی شهوت عقلی که همان اراده است، که به‌جانب خیر میل کند. دیگری قوه‌ی نزوعیه، شهوت بهیمی است که به‌سوی خیر ظاهری مایل شود. برای حرکت حیوان چهار امر ضروری می‌نماید:

۱ ـ شیء که حیوان قصد آن کند و شیء غیر متحرک باشد.

۲ ـ قوه‌ی شهوانی که در حیوان ایجاد حرکت کند، به‌سوی شیء مطلوب.

۳ ـ حیوان که به‌جانب آن شیء حرکت کند.

۴ ـ عضو جسمانی که به‌وسیله‌ی آن، قوای‌شهوانی، حیوان‌را به‌حرکت درآورد.

فکر: فکر پذیرنده‌ی صورت معقولات است. چنان‌که حس پذیرنده‌ی صورت محسوسات است. فکر نیروی است بالقوه، که پس از تفکّر فعلیت یابد. از این‌رو به‌تمام معنی مستقل از جسد باشد. و آن قوه‌ی است که به‌آن وسیله ماهیت هر چیز را درک می‌کنیم، درحالی که به‌وسیله‌ی احساس فقط جنبه‌های مادی آن ماهیت را درک می‌نمائیم.

عقل فعال و عقل منفعل: ارسطو می‌گوید در نفس دو عنصر متمایز است و فرق میان آن‌ها مانند فرق میان ماده‌ی است که از آن اشیاء تکوین می‌یابند و علت فاعلی که اشیاء را پدید می‌آورد. "ژیلسون اتین‌هانری" فیلسوف قرن نوزده فرانسوی نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی عقل را بدین شکل خلاصه می‌کند:

۱ ـ در هر موجود طبیعی یا مصنوعی، عنصری است که ماده‌ی آن‌را تشکیل می‌دهد، و عنصری است که صورت آن‌را. عنصر اول بالقوه و عنصر دوم بالفعل،

هرچه را که در تحت جنس آن باشد، تحقق می‌بخشد. پس ضروری است که در نفس نیز عقل باشد که بتواند هرچیزی بشود، وعقل که قادر باشد هر چیز را تحقق بخشد.

۲ ـ عقلی که توانایی دارد هر چیزی را تحقق بخشد، ملکه نامیده می‌شود.

۳ ـ عمل عقل نسبت به‌معقولات بالقوه‌ی که معقولات بالفعل می‌شوند، مانند عمل نور است نسبت به‌مرئیات بالقوه، که به‌وسیله‌ی آن مرئیات بالفعل می‌شوند.

۴ ـ عقل مفارق است.

۵ ـ عقل انفعال‌ناپذیر است.

۶ ـ در جوهر عقل ترکیب راه ندارد.

۷ ـ عقل در ذات خود فعلیت است.

۸ ـ عقل ازلی و فناناپذیر است.

۹ ـ امّا عقل منفعل تباهی‌پذیر است، و بدون مساعدت عقل فعال تعقل نتواند. بنابراین عقل فعال در عقل منفعل موأثر است و نسبت عقل فعال به‌معقولات چون نسبت نور است به‌مرئیات. و زمانی که‌این عقل از ماده جدا شود، به‌طبیعت خود باز گردد، و صفای را که هنگام اتصال به‌جسد از دست داده بود، باز یابد. "ارسطو" نسبت به‌موجودات یک نوع ترتیب صعودی و پلکانی قائل است: اشیاء از پائین‌ترین موجودات (ماده‌ی‌هیولی) آغاز می‌شود و به‌انسان و اجرام سماوی و معقولات، سپس "الله" می‌رسد. و عقل فعال در انسان، در یکی از این مراتب عالیه قرار گرفته است. نه‌در عالی‌ترین مراتب، پس نشاید عقل را ذات باری **تعالی** حساب کرد.

مابعدالطّبیعة

دانستیم که "ارسطو" می‌گوید: هدفی که انسان به‌سوی آن در تکاپو است، معرفت است. و این معرفت جز به‌علل کلی نباشد. چون آدمی بخواهد حقیقت تردیدناپذیر، یعنی موجودی بماهو موجود را تعریف کند، آن‌را جز در جوهر نیابد. از حقیقت جوهر که بگذریم، هرچه هست وجودش وابسته به‌جوهر است، یا صفت جوهر است، یا آن‌که مضاف به‌جوهر است و یا از دیگر مقولات عرضیه.

جوهر منقسم به‌سه قسم است: محسوسات ازلی (کواکب) محسوسات فانی، و غیر محسوسات. در این‌جا "ارسطو" باری دیگر به‌مسأله‌ی مُثُل افلاطون می‌پردازد و وجود مُثُل را به‌عنوان جواهری قایم به‌ذات انکار می‌کند. پس وحدت کائن، و مفاهیم ریاضی جواهر نیستند. و در عالم تجربه‌ی حسی، حقیقتی جز اشیای جزئی

نیست؛ ولی هنگامی که ما این اشیای جزئی را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که دسته‌ی از آن‌ها تحت یک صفت مشترک قرار دارند. و حقیقت این صفت مشترک کم‌تر از حقیقت خود شیء نیست. پس مفاهیم کلی، ساخته‌ی عقل ما نیستند، ولی مانند مُثُل افلاطونی، حقایق قایم به‌ذات هم نیستند، بلکه وجودشان قایم به‌وجود افرادی است که این مفاهیم صفت آن‌ها واقع می‌شوند.

خدا: ارسطو دلایل زیادی جهت اثبات وجود خدا اقامه می‌کند که بخشی از آن در مبحث «محرک اول» گذشت. اجمال بخش دیگر از ادله‌ی او چنین است:

۱ ـ وجود خوبی، که وجود خوب‌تر را ایجاب می‌کند.

۲ ـ عالم دارای علت غایی است.

۳ ـ رؤیاهای ما و غرایز حیوان.

۴ ـ همه‌چیز، جز زمان و تغییر فناء شوند. تنها تغییر متصل، حرکت در مکان است، تنها حرکت متصل در مکان، حرکت دوری است، پس باید حرکت دوری و ازلی وجود داشت باشد و حرکت دوری ـ ازلی امکان نیابد مگر بدین شروط:

۱ ـ جوهر ازلی یافت شود.

۲ ـ بر این جوهر ازلی است که حرکت را ایجاد کند، و این کار از مُثُل افلاطونی ساخته نیست.

۳ ـ کافی نیست که جوهر را قدرتی بر ایجاد حرکت باشد، بلکه باید این قدرت دوام هم داشته باشد.

۴ ـ نشاید که این جوهر بالقوه باشد، بلکه باید بالفعل باشد.

۵ ـ باید این جوهر غیر مادی باشد، زیرا گفتیم که ازلی است.

اخلاق: اختلاف میان نفس انسان و نفس حیوان تنها در این نیست که آدمی دارای احساس و حافظه است، بلکه از این جهت است که نفس انسان قادر است صور مشترک میان اشیای متجانس را درک کند. و از میان پدیده‌های متغیر طبیعت، حقایق جاوید و ابدی را دریابد. ویژه‌گی انسان در این ادراک است که به‌او قدرت معرفت «کلیات» و وصول به‌فضیلت و حکمت می‌دهد.

هریک از اعضای جسم آدمی را وظیفه‌ی مخصوصی است، از چشم دیدن و از گوش شنیدن. و نیز آدمی را کلاً وظیفه‌ی است که باید شناخته گردد. انسان را جنبه‌ی نباتی، جنبه‌ی حیوانی و جنبه‌ی عقلانی است. ویژه‌گی انسان در این نیست که در جنبه‌ی نباتی خود زندگی کند، زیرا حیوان و نبات نیز در این زندگی به‌او

شریک‌اند. نیز در حساس بودن نیست، زیرا در این زندگی حیوان با او شریک است. پس ویژه‌گی انسان در جنبه‌ی عقلانی او است. بنابراین انسان نمی‌تواند وظیفه‌ی واقعی خود را انجام دهد، مگر وقتی که در جنبه‌ی عقلانی خود زندگی کند. و همین زندگی است که او را به‌خیر و کمال رهنمون می‌گردد.

- آدمی چگونه می‌تواند از این زندگی برخوردار شود؟

= در مرتبه‌ی اعلاء زندگئ نظری قرار دارد، یعنی زندگئ عقلانئ که دارنده‌ی آن همواره بیاندیشد و ذات خود را بیابد. که مردم عادی بدین درجه نرسند. تنها گروهی از نخبه‌گان و فرهیخته‌گان، که از شرایط خاص برخوردار‌اند، می‌توانند به‌آن برسند. از این مرتبه که بگذریم، مرتبه‌ی دیگری است. آن مرتبه‌ی زندگی معتدلانه می‌باشد. این زندگی را عقل رهبری می‌کند و هرکس می‌تواند خود را مشمول آن سازد. هرکس در زندگی عملئ خود دستخوش افراط و تفریط است و هر فضیلتی حد اعتدال میان افراط و تفریط است. مثلاً کَرَم حد اعتدال اسراف و امساک است و شجاعت حد اعتدال تهور و جُبن. عاقل کسی است که از دو جانب افراط و تفریط روی گرداند و طریق اعتدال برگزیند. سرانجام: «فضایل اخلاقی، فضایل شناخته نشوند، مگر این‌که به‌صورت عادت در آیند.»

خانواده و دولت: ثروت، مالکیت و خانواده برای هر انسانی ضروری است. خانواده یک واحد اجتماعی است که انسان بدون آن نمی‌تواند زندگی کند. و خانواده خوش‌بخت نخواهد بود، مگر این‌که زن شریک مرد و مطیع او باشد، و فرزندان از پدر و مادر فرمان‌برداری کنند و ایشان را گرامی دارند، بر پدر و مادر واجب است که فرزند خود را تربیت کند و استعدادهای او را بارور سازد. ارتباط میان آقا و خادم، چون ارتباط میان آقا و برده است. برده‌گی امری طبیعی و ضروری است، امّا "هلنی‌ها" ملتی هستند که نباید به‌برده‌گی بیافتند.

حکومت امری ضروری است، زیرا انسان حیوان اجتماعی است و سعادت او در این زندگی اجتماعی است. حکومت باید ضروریات زندگی او را در اختیارش گذارد و او را برای وصول به‌سعادت یاری کند. از واجبات حکومت‌ها این است که آگاهی از توازن جسم و عقل را در افراد خود رشد دهند. تا همه مصداق «عقل سالم در بدن سالم» گردند. نوع حکومت پادشاهی باشد، یا اریستوکراسی، یا دموکراسی و جمهوری؛ فرق چندانی نیست. مهم آن است که دولت نفع عامه‌ی مردم را تحقق بخشد. جباریت از ناپایدارترین گونه‌های حکومت است. سرکوب و نابودی

آزادمردان و بزرگ‌منشان، یکی از ویژگی‌های حکومت جبار است. جبار همیشه جنگ‌افروزی می‌کند تا مردم آسایش نیابند و همواره به‌رهبر نیاز داشته باشند.

خاتمه: این همان اوج قله‌ی فلسفه‌ی یونان است که در ابتدای این بحث گفتیم:

«فلسفه‌پژوهان اعتقاد دارند که فلسفه‌ی یونان با "طالس" آغاز شد و در مدت دو قرن (تا عصر ارسطو) به‌چنان قله‌ی رسید که دیگر از آن فراتر نتوان شد.»

«هلنیسم» (Hellenism)

دوران سیصد ساله‌ی پس از ارسطو، از فتوحات اسکندر گرفته تا آشوب‌های داخلی در یونان و انتقال علوم و حکمت به‌اسکندریه، تا عهد میلاد مسیح، به‌عصر «هلنیسم» معروف است که فرهنگ، معتقدات و فلسفه‌ی خاص خود را پرورید چنان‌که در برخی زمینه‌ها نشان دهنده‌ی پس‌رفت و پیش‌رفت و افول و فترت و شک و التقاط و همجوشی است. ویژه‌گی «هلنیسم» آن بود که مرزها میان کشورها و فرهنگ‌های گوناگون را از بین برد. پیش از این یونانی‌ها، رومی‌ها، مصری‌ها، بابلی‌ها، سوری‌ها ... هریک، خدا، یا خدایان خود را داشتند.

اکنون فرهنگ‌های مختلف در بوته‌ی بزرگ و سحرآمیز از اندیشه‌های دینی، فلسفی و علمی در آمیختند و رفته رفته خدایان شرقی نیز در شهرهای یونانی و رومی پرستیده شدند، مذاهبی تازه شکل یافت والتقاط‌ها و همجوشی‌ها میان ادیان و مذاهب مختلف به‌وجود آمد. بسیاری از مردم در مورد فلسفه‌ی زندگی خود به‌تردید و دو دلی افتادند و شک مذهبی، گسل فرهنگی و بدبینی همه‌جا را فرا گرفت. می‌گفتند: «دنیا پیر شده است.»

در مجموع، فلسفه‌ی دوران «هلنیسم» چندان اصیل و نوآور نبود. فلسفه‌ی یونان بعد از افلاطون و ارسطو، مکانت خود را از دست داد و از آن ذروه‌ی شامخی که به‌آن رسیده بود، آهنگ بازگشت نمود. از مسائل اساسئ طبیعی و ماوراءالطبیعه رخ برتافت و به‌مسائل عادی و روزمره پرداخت. دیگر افلاطون و ارسطوی تازه‌ی پیدا نشدند. به‌طور کلی همه‌ی کوشش‌ها در سه مسأله‌ی اساسی خلاصه شد: مسائل منطق، طبیعت و اخلاق. باری دیگر گرایش به‌اندیشه‌های سقراطی نشان داده شد و مسائل اخلاقی مورد توجه قرار گرفت و آموزه‌ها در جهت رهایی بشر از مرگ و تأکید عمده بر خوشبختی حقیقی و راه‌های به‌دست آوردن آن، تمرکز یافت. به‌چند نمونه از این روندهای فلسفی نگاهی می‌اندازیم:

مکتب اپیکوریان (Ephicourism)

همان‌گونه که دانستیم، سقراط می‌خواست دریابد که راز خوشبختی بشر چیست؟ و راه‌های وصول به‌آن کدام است؟ (چنان‌که خواهیم خواند) کلبیان و رواقیان فلسفه‌ی سقراط را این‌گونه تفسیر کردند که بشر باید خود را از تجملات مادی برهاند تا خوشبخت گردد؛ ولی سقراط شاگرد دیگری هم داشت به‌نام "آریستیپوس" (۴۳۵ ـ ۳۶۶ ، ق.م) فیلسوف یونانی، متولد کورنه در شمال آفریقا، که فلسفه‌ی سقراط را این‌گونه تفسیر نمود: «هدف زندگی به‌دست آوردن بالاترین لذات حسئ ممکن است.» وی می‌گفت لذت بزرگ‌ترین نیکی، و درد بزرگ‌ترین بدی است. پس در صدد برآمد تا روشی در زندگی پدید آورد که از هرگونه درد و رنج مبری باشد. مدرسه‌ی «کورنای» را تأسیس کرد و به‌شاگردان تعلیم می‌داد همچنان که از رنج بردن می‌پرهیزند، از رنج دادن دیگران نیز اجتناب کنند. وی دنیای تصور کرد که بر اساس همکاری‌های دوستانه سازمان یافته بود و در آن آقا و غلام وجود نداشت.

اپیکوروس نظرات "آریستیپوس" را بافلسفه‌ی "لیئوکیپوس" و "ذیمقراطیس" در هم آمیخت و مکتب اپیکوریان را به‌وجود آورد. اپیکوروس (۳۴۱ ـ۲۷۰ ، ق.م) در "ساموس" به‌دنیا آمد و از کودکی به‌ذکاوت و تیزهوشی معروف بود. در حدود سیصد سال پیش از میلاد مکتب فلسفی در آتن بنا کرد که پیروان او را "اپیکوریان" می‌گویند. معروف است که اپیکوریان در باغی می‌زیستند، بدین‌سبب به"حکمای باغ" نیز مشهوراند. بر سر در این باغ نوشته‌ی آویزان بود که می‌گفت: «ای بیگانه! این‌جا به‌تو خوش خواهد گذشت، این خوشی والاترین نیکی‌ها است.»

اپیکوروس از همان اوان جوانی دریافت که بدبختی مردم از ترس است: ترس از خدایان، و ترس از مرگ. وی کوشید تا راهی بیابد که بشر را از چنگال انواع ترس‌ها نجات دهد. او در زمینه‌ی فلسفه کار تازه‌ی نکرده است، بلکه نظریات فلسفی متقدمین را تفسیر نمود. مخصوصاً مشرب لذت‌جویی "آریستیپوس" را گسترش داد و با نظریه‌ی ذرات و اتم ذیمقراطیس در هم آمیخت. زیرا معتقد بود که آزادی انسان از رهگذر معرفت طبیعت اشیاء میسر است.

خدایان: "اپیکوروس" به‌وجود خدایان اعتقاد داشت، ولی می‌گفت: ایشان توجهی به‌این عالم ندارند، وگرنه صاعقه معابد شان را درهم نمی‌کوبید و کافر نعمت‌های شان را رخصت حیات نمی‌داد.

طبیعت: "اپیکوروس" می‌گفت: طبیعت ساخته‌ی خدایان نیست، لیئوکیپوس و هرقلیطوس به‌حد کافی ما را از اسرار آن آگاه ساخته‌اند. هیچ چیز از عدم به‌وجود نمی‌آید. و هیچ چیز از وجود رهسپار عدم نمی‌شود. در طبیعت عناصری است ازلی و بسیط که اجسام مرکبه از آن‌ها ترکیب می‌شوند و به‌آن‌ها باز می‌گردند، هر جسمی موألف از ذرات ازلی فناناپذیر است. موجودات زنده از زمین برآمده‌اند. و حرکت‌شان در نتیجه‌ی نفسی است که از ذرات سبک و در غایت لطافت و دقت تألیف شده است. نفس در بدن، مانند مایع در ظرف است، چون ظرف شکسته شود، مایعی که در آن است، می‌ریزد و به‌اطراف پراکنده شود، پس چون جسد فانی شود، روح نیز باقی نماند. آدمی را نفسی است که مبدأ حیات او است، و روحی است که مبدأ اندیشه‌ی او. این دو عنصر هر دو مادی، و از ذرات لطیف موألف هستند.

پس اگر خدایان از ما غافل‌اند، چه بیمی از آن‌ها داریم؟ اگر مرگ انحلال نفس و جسد است، چرا از مرگ می‌ترسیم؟ هنگامی که زنده‌ایم نباید ازمرگ بترسیم که مرگ را با ما فاصله است، پس از مرگ هم ترس از مرگ را موجبی نیست، چون مرگ را حس نکنیم. پس از مرگ به‌حالتی بر می‌گردیم که قبل از حیات مان داشتیم. یعنی مجموعه‌ی از ذرات که باری دیگر اجسادی دیگر و نفس‌های دیگر را تشکیل دهند. این است سرنوشت انسان. هرکه آن‌را شناخت، به‌آرامش و راحتی رسید.

اخلاق: قاعده‌ی اساسی در اخلاق این است که آدمی بر طبق نوامیس طبیعت زندگی کند. نخست آن‌که هدف و غایت زندگی، حصول سعادت است و سعادت جز لذت نیست؛ پس لذت چیست؟

= لذت بر دو قسم است: لذات جسمانی و لذات روحانی. لذات روحانی امنیت است و آرامش خاطر و راحتی، و این برتر از نخستین است. و خود بر دو قسم شود: لذات متحرک و لذات ساکن. لذات متحرک تمتع (بهره بردن) است. و لذات ساکن، عدم الم (نداشتن درد) و همین است که ما را به‌سعادت رهبری می‌کند.

آدمی را سه گونه رغبت است: نخست رغبت‌های طبیعی و ضروریٔ زندگی، چون اکل و شرب و خور و خواب. دوم رغبت‌های طبیعی غیر ضروریٔ زندگی، چون زن خواستن. سوم رغبت‌های غیر طبیعی و غیر ضروری، چون لذت قدرت جویی... عاقل کسی است که لذات نوع نخست را اشباع کند، و از لذت‌های نوع دوم کم‌تر بهره گیرد و از لذت‌های نوع سوم اعراض نماید. عاقل حکیم کسی است که به‌اندک راضی باشد و به‌قدر ضرورت اکتفاء کند، و جز آن‌را حقیر شمارد.

هنگامی که حکیم احساس نیاز کند، همواره بیش از آن‌چه می‌گیرد، می‌دهد؛ زیرا وی از گنجی که در وجود خود دارد، یعنی گنج استغناء و بی‌نیازی، صرف نظر کرده و اظهار نیاز نموده است. بهترین راه برای بی‌نیازی، اندوختن مال نیست، بلکه کم کردن نیاز است. راز خوشبختی این نیست که هیچ‌گاه دست نیاز به‌چیزهای که نمی‌توانیم بر آن‌ها دست یابیم، دراز نکنیم.

وقتی که می‌گویم لذت غایت زندگی است، مقصودم لذت کسانی که نمی‌توانند بر شهوات خود لجام زنند، یا لذات جسمانی نیست؛ بسیاراند کسانی که مذهب مرا درنیافته‌اند، مقصود من از لذت، نداشتن درد جسمانی و اضطراب روحی است.

اندرز اپیکوروس، زندگئ دور از هیاهو بود، لذا اپیکوریان بر عکس رواقیان، به‌سیاست و اجتماع علاقه‌ی نشان ندادند. باغ او با نوعی خانه‌ی اشتراکی قابل مقایسه است. پس از اپیکوروس، بسیاری از پیروان او به‌لذات و تمتع نفسانی بیش از حد پای فشردند. شعار ایشان «دم را دریاب!» بود.

کلبیون

گویند "سقراط" روزی کنار دکه‌ی ایستاد و به‌اجناس گوناگونی که می‌فروخت، نظر انداخت. پس از لختی تأمل گفت: «چه بسیار چیزهای که من نیاز ندارم!» این گفته را می‌توان شعار "کلبی مشربان" شمرد. این مکتب حدود ۴۰۰ سال پیش از میلاد توسط یکی از شاگردان سقراط "آنتِستِنِس" (۴۵۵ ـ ۳۷۵ ، ق.م) به‌وجود آمد. او به‌ویژه شیفته‌ی قناعت سقراط بود. "آنتِستِنِس" در خانواده‌ی توانگر به‌دنیا آمده بود، امّا سیاست ناعادلانه‌ی که در مورد سقراط اعمال شد، چنان نفرتی در او پدید آورد که از مقام و منصب اجتماعی خویش دست کشید، و برای زندگی به‌میان کارگران رفت و در گوشه‌ها و کنار کوچه‌ها به‌تعلیم فلسفه‌ی خویش می‌پرداخت. آن‌چه او تبلیغ می‌کرد «هرج و مرج مقدس» برای بازگشت به‌طبیعت بود.

کلبیان معتقد بودند که خوشبختی حقیقی درمواهب ظاهری چون تجملات مادی، قدرت سیاسی، یا تندرستی نیست. خوشبختئ حقیقی این است که انسان خود را از قید و بند این چیزهای اتفاقی و گذرا رها سازد. چنین خوشبختی می‌تواند در دسترس همه‌گان باشد، خوشبختئ که وقتی به‌دست آمد، دیگر هیچ‌وقت از دست نمی‌رود.

مشهورترین کلبیان "دیوگنس" (دیوجانس ۴۱۲ ـ ۳۲۳ ، ق.م) بود. او متولد سینوپ، در کنار دریای سیاه بود، شاگرد "آنتِستِنِس" از شاگردان سقراط بود که در

خُمی می‌زیست. هنگامی که برای نخستین‌بار قدم در مدرسه‌ی "آنتِستِنِس" نهاد، از آن‌جا که چون سگی دوره‌گرد می‌نمود، از وی خواستند که آن‌جا را ترک کند، امّا دیوجانس در ماندن اصرار ورزید و گفت: ممکن است من مانند سگی دوره‌گرد به‌نظرآیم، ولی فلسفه را دوست دارم و از آن دست بردار نیستم.

"دیوجانس" در مدرسه‌ی "آنتِستِنِس" ماند و تحصیل علوم کرد، ولی به‌خاطر وضع ظاهری و طرز سلوک و رفتارش به«فیلسوف کلبی» لقب یافت. او از مال دنیا ردا، عصا و کیسه نانی بیش نداشت. ابتدا یک ظرف سفالین داشت که با آن آب می‌نوشید. روزی متوجه شد که می‌تواند دو کف دست خود را بهم آورده و به‌آن وسیله آب بنوشد، همین کار را هم کرد. از آن لحظه به‌بعد آن ظرف سفالین را نیز دور انداخت و خود را به‌کلی آزاد و راحت کرد. بنابراین او خوشبخت‌ترین شخص بود و ربودن خوشبختی او کارساده‌ی نبود.

گویند اسکندر مقدونی آرزوی دیدن دیوجانس را داشت؛ تا این‌که روزی برسر چشمه‌ی او را ملاقات نمود. دیوجانس لحظاتی قبل، از این چشمه آب نوشیده سپس درکنار آن حمام آفتاب گرفته بود. اسکندر بر دیوجانس وارد شد، خودرا معرفی نمود؛ «دیوجانس» باخون‌سردی گفت: «هرکی هستی باش!»

اسکندر گفت: «از من تقاضای بکن!»

«دیوجانس» گفت: «سایه‌ات را از سرم بردار تا آفتاب برمن بتابد!»

اسکندر درحالی که خودرا به‌کناری می‌کشید، ازعمق جان آهی برکشید و گفت: «در تمام جهان فقط او را قوی‌تر از خود یافتم!»

میان دیوجانس، آنتِستِنِس و سقراط شباهت‌های زیادی وجود داشت. هرسه معتقد بودند که «آغاز حکمت، خودشناسی است.» امّا "آنتِستِنِس" از سقراط یک‌قدم جلوتر برداشت و دیوجانس گام‌های بسیار فراتر از آنتِستِنِس رفت. سقراط می‌گفت:

«خودرا بشناس»؛ "آنتِستِنِس" گفت: «خودرا بشناس تا برخود تسلط یابی» دیوجانس می‌گفت: «بکوش تا به‌خویشتن به‌کلی بی‌اعتناء باشی» می‌گفت سبب همه‌ی ناراحتی‌ها و دعوی‌ها همین "خویشتن" است. همیشه می‌گفت «بیائید سکه‌های خود مان را عوض کنیم.»

او فرزند کارمند ضراب‌خانه بود، پدرش به‌جرم تصرف در وزن سکه، زندانی گشته بود، خود وی نیز به‌جرم همدستی در جنایتی از زادگاهش رانده شده

بود. هنگامی که مقامات شهر او را محکوم کردند که باید از سینوپ خارج شود، خطاب به‌آن‌ها گفت: «من نیز شما را محکوم می‌کنم که در سینوپ بمانید.»

دیوجانس زبان کنایه‌آمیز داشت و آزادی خود را با هیچ‌چیز معامله نمی‌کرد. می‌گفت: تسلط بر خویشتن آزادی واقعی و کوتاه‌ترین راه به‌خوشبختی است. می‌گفت: ارسطو وقتی صبحانه می‌خورد که شاه را خوش آید، امّا دیوجانس وقتی صبحانه می‌خورد، که دیوجانس را خوش آید.»

در ازاء تدریس فلسفه، فقط به‌دریافت یک وعده غذا اکتفاء می‌کرد.

در مجموع، اصول اساسی کلبیان بر سه پایه استوار بود: امنیت خاطر، آزادی، ساده‌گی. کلبیان معتقد بودند که مردم نباید نگران زندگی و سلامت خود باشند، حتی درد و مرگ هم نباید کسی را دلواپس کند و نیز نباید خود را با اندوه دیگران آزار دهیم ... امروزه به‌این طرز فکر «بی‌عاری و بی‌خیالی» گفته می‌شود.

رواقیون (Stoaism)

کلبیون در پیدایش فلسفه‌ی رواقی که در حدود سال ۳۰۰ پیش از میلاد در آتن نشو و نما یافت، موأثر بودند. مذهب فلسفی رواقی محصول فکری یک فیلسوف نیست، بلکه در طول زمان تکوین یافته و به‌کمال رسیده است. این مکتب در عصر دولت‌مردان انسان‌گرای رواقی چون "سیسرون" (۱۰۶ ـ ۴۳ ، ق.م) "اپیکتیتوس" (۶۰ ـ ۱۲۰ میلادی) نضج گرفت و در دوران "مارکوس آورلیوس" امپراطور روم (۱۲۱ ـ ۱۸۰ بعد از میلاد) و "سینکا لوکیوس آنایوس" (۴ پیش از میلاد ـ ۶۵ پس از میلاد) در روم به‌اوج ترقی رسید و در فرهنگ رومی از اهمیت زیاد بر خوردار گردید. در میان رواقیون "سیسرون" یک سر و گردن از همه بالاتر نشان می‌دهد. او خطیبی توانا و سیاستگر برجسته بود.

با آن‌که سیسرون فیلسوف بزرگ به‌شمار نمی‌رود، ولی تأثیر و نفوذ عمیق بر متفکّران دنیا داشته است. فلسفه‌ی وی فلسفه‌ی التقاطی بود که از بهترین نظرات انسان‌دوستانه گلچین شده بود. نخستین سنگ بنای اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به‌او بر می‌گردد، آثار او پر است از حق زندگی شرافتمندانه برای هر فرد انسانی.

سیسرون در این امر مصر است که: «بی‌عدالتی عاقبتی ندارد، آنچه پست و فرومایه است، سودمند نیست، حتی اگر شما تصور کنید که آنچه را از این راه به‌دست آورده‌اید مفید است.»

سیسرون تعدادی از آثار معتبر یونانی را که اینک اصل آن‌ها از دست رفته است، ترجمه و شرح کرد که اگر ترجمه‌ها و شروح سیسرون نبود، ما اکنون از آن ذخایر عظیم بشری محروم بودیم. از دیگرسو زیبایی و سلاست ترجمه‌های سیسرون به‌شوق روزافزون در مطالعات فلسفی انجامید و گروه‌های مختلف را به‌سمت فلسفه سوق داد. "جان آدامز" با مبالغه گفته: «اگر تمام ادوار تاریخ جمع شوند دیگر نمی‌توانند فیلسوفی به‌بزرگی سیسرون تحویل دهند.»

عالم فقه‌اللغة روسی "تادایوس زیلینسکی" اعلام داشت: «بزرگ‌ترین خدمت "یولیوس قیصر" به‌تاریخ بشر، عزل سیسرون از خدمات دولتی بود، زیرا این عمل به‌سیسرون فرصت داد که فلسفه‌ی خود را به‌رشته‌ی تحریر در آورد.»

سیسرون مرگی غم‌انگیزی داشت، او را به‌جرم جنگ با "پومپیوس" علیه قیصر، کشتند. سرش را از بدن جدا کردند و سوزنی در زبانش فرو کردند تا برای همیشه از گفتار باز ماند. بیش‌تر سران رواقی با مرگی غم‌انگیز از دنیا رفته‌اند. مثلاً "گلئانتس" فیلسوف یونانی متولد آسیای صغیر (۳۱۰ ـ ۲۳۲ ، ق.م) که از شاگردان زنون بود و پس از مرگ استاد، به‌مدت سی و یک سال سمت پیشوایی رواقیان را به‌عهده داشت، به‌اراده‌ی خود از گرسنه‌گی جان سپرد.

شبیه همین است سرنوشت "سینکا" او مربی و معلم "نرون" امپراطور آینده‌ی روم مقرر شده بود، ولی نتوانست فلسفه‌ی خویش را در کله‌ی آن جوان مغرور و سر به‌هوا رسوخ دهد، هنگامی که نرون به‌امپراطوری رسید، سینکا را متهم به‌توطئه‌چینی علیه جان خودش کرد. برآن شد تا معلم سابق خود را مسموم سازد، که موفق نشد، و سینکا را در انتخاب وسیله‌ی مرگ آزاد گذاشت. سینکا رگ‌های بدن خود را برید و در اثر خونریزی به‌درود زندگی گفت. سینکا می‌گفت: «انسانیت برای انسان مقدس است.» این گفته از آن پس شعار انسان گرایان شد.

بنیان‌گذار مکتب رواقی "زنون" نام داشت (۳۴۰ ـ ۲۷۰ ، ق.م) وی از اهالی (کیتیون) در قبرس بود و پس از سانحه‌ی دریایی سر از آتن در آورد و به‌رواقیان پیوست. وی معمولاً پیروان خود را زیر سقف یک رواق گرد می‌آورد. به‌همین خاطر رواقی نام یافت (stoa در یونانی به‌معنی رواق است.) مکتب رواقی دارای نظریاتی در اِلٰهیات، منطق و طبیعیات است، ولی هدف عالی او اخلاق است، تا جای که موضوعات دیگر را تا اندازه‌ی که به‌اخلاق ارتباط پیدا می‌کند مورد نظر دارد. رواقیان میان ظن و معرفت فرق می‌گذارند، معرفت در نظر اینان بر خلاف

تصور ارسطو، شناخت کلیات به‌نیروی عقل نیست و نیز بر خلاف تصور افلاطون، شناخت مُثُل به‌وسیله‌ی تذکر نیست، بلکه معرفت به‌وسیله‌ی حواس عاید می‌شود و احساس اساس معرفت است و آن عبارت است از ادراک، حکم و تأکید.

در مورد طبیعت نظریه‌ی رواقیان با نظر اپیکوریان فرق کلی دارد. رواقیان می‌گفتند چنان نیست که طبیعت کورکورانه، بدون داشتن هدف و غایتی، دستخوش یک‌سلسله قوانین مادی باشد، و خدایان را در راهبرد آن هیچ تأثیری نباشد. بلکه اجزای جهان هستی دارای ترکیبی دقیق است و سیر عالم طبیعت بر طبق قوانینی شگفت‌انگیز است، همه چیز از نظم و ترتیب خاصی پیروی می‌کند تا اشخاص و انواع بتوانند به‌حیات خود ادامه دهند. چگونه امکان دارد که در این جهان عقلی حکم‌فرما نباشد که آن‌را به‌سوی هدفی معین سوق دهد؟

عقل همان عامل فعالی است که جمال و هماهنگی طبیعت را عهده دار است و آن همان خدا است. خدا خارج از عالم وجود نیست، بلکه درهمه ذرات عالم وجود حلول کرده است. رواقیان به‌این نتیجه رسیدند که خدا، عالم و طبیعت یک چیز هستند. هرکس به‌قوانین طبیعت گردن نهد، خدا را اطاعت کرده و به‌مقتضای عقل رفتار کرده است. عقل در نظر رواقیان آتشی است إلٰهی، لطیف، حکیم و نظم دهنده که جهان را در سال بزرگ که معادل ۱۸ /۰۰۰ سال است، خواهد بلعید. سپس عالم جدیدی به‌وجود خواهد آورد، این کار همچنان تا ابد ادامه خواهد یافت.

هرموجود زنده مرکب از دو عنصر است: جسد که جزئی است از ماده‌ی کلی، و نفس که شعله‌ی است از آتش کلئ عقل. امّا انسان بر همه کائنات زنده برتری دارد، زیرا به‌زیور عقل آراسته است و عقل مقتبس از طبیعت إلٰهی است. هرانسانی مینیاتوری است از جهان کوچک، که خود بازتابی است از عالمی بزرگ.

رواقیان عقاید اخلاقی خود را براصول مذکور بنا نهادند و نخستین قاعده‌ی اخلاقی را چنین بیان کردند که انسان باید بر وفق طبیعت زندگی کند، زیرا طبیعت و عقل یکی هستند. تمام فرایندهای طبیعی مانند سلامتی، بیماری، پیری و مرگ، تابع قوانین بی‌چون و چرای طبیعت‌اند. بنابراین انسان باید سرنوشت خود را بپذیرد، در طبیعت هیچ چیز تصادفی روی نمی‌دهد، همه‌چیز از روی ضرورت است. وقتی سرنوشت‌آمد و در زد، دیگر شکایت فایده ندارد. همان‌گونه که باید روی‌دادهای خوش زندگی را بدون هیاهو و تبختر باید پذیرفت. هدف اخلاق این است که آدمی

عقل را بر رفتار خود حکم‌فرما کند. شهوات در جهت مخالف عقل حرکت می‌کنند، پس زندگی اخلاقی، مبارزه با شهوات و رام کردن آن‌ها را ایجاب می‌کند.

سعادت نهایی در «آرامش» و «سلامت درون» ، «بی‌تشویشی» و «صفای کامل» است. تشویش را دو علت است: یکی از آن‌چه به‌آن میل داریم، محروم شویم، دیگر آن‌چه از آن بیمناکیم، رخ دهد. ما می‌توانیم این دو علت را از میان برداریم و در نهایت سعادت زندگی کنیم. علت نخستین را بدین‌سان می‌توان از میان برد که شهوات را از دل خود دور کنیم. امّا علت دوم خود به‌دو قسمت شود: اموری که متعلق به‌ما است، و اموری که جدا از ما است، آن‌چه متعلق به‌ما است، چیزهای است که تحت فرمان ما است، آن‌چه از ما جدا است، چیزهای است که آن‌ها را خیر و خوبی می‌گویند چون تندرستی و زندگی و مال و جاه. راز خوشبختی در این است که بدین خیرات خیالی دل نبندیم. و اگر سعادت در این باشد که هرکس هرچه خواهد بکند، بر ما است که جز آن‌چه می‌توانیم بکنیم، نخواهیم.

خروسیپوس فیلسوف یونانی متولد آسیای صغیر (۲۸۰ ـ ۲۰۷ ، ق.م) از سلسله رؤسای مکتب رواقی است که وجود شر را در مقابل خیر، همچون نور در برابر ظلمت ضروری می‌داند و می‌گوید: در دنیا عبث‌تر از مردمانی که خیال می‌کنند خیر بدون ضد آن می‌تواند وجود داشته باشد، نمی‌توان یافت. بنابراین بی‌تفاوتی در برابر رنج و درد و لذت و الم، نخستین فضیلت است، وقتی حکیم بدین درجه رسید، همه‌ی خیرات را به‌دست آورده و در نهایت غنا و قدرت و حریت و سعادت خواهد بود. حکیم کسی است که بگوید: «اگر خود بخواهم، همه‌چیز در نظرم خیر است.»

ارسطوی «ثانی»

مکتب رواقی چند قرن فعالیت داشت، در خلال این مدت به‌حیث مذهب حاکم نیز در آمد و در قلمرو ارج گذاری به‌مقام انسان، دست‌آوردهای عالی داشت، آثار سیسرون هنوز به‌عنوان منبع اولیه‌ی حقوق بشر شناخته می‌شود؛ لٰکن در حوزه‌ی مباحثات فلسفی شخصیت‌های مهمی پدید نیاورد. فلاسفه بیش‌تر به‌شرح و تفسیر نظرات ارسطو می‌پرداختند. مشهورترین حکمای این گروه "اسکندر افرودیسی" است. او در قرن دوم در آتن علم آموخت و شارحان قرن سوم او را "ارسطوی ثانی" لقب دادند. وی از رواقیان برید و مخالف سرسخت آنان شد. کتاب منطق ارسطو و بسیاری کتب دیگر او را شرح کرد و خود کتابی در موضوعات «نفس»

و «قضاء و قدر» نوشت، در فلسفه‌ی ارسطو تعدیلات مهمی پدید آورد. که بعدها فلاسفه‌ی اسلام از او متأثر شدند. از آن جمله، نظریه‌ی عقل است.

در نظر اسکندر، عقل مفارق نیست و دو جزء دارد: یک، عقل هیولایی، یعنی عقل مادی و بالقوه موجود؛ دو، عقلی بالملکة، یعنی عقل بالفعل. به‌نظر اسکندر این عقل دومی نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر تحت تأثیر عقل سوم، موسوم به‌عقل فعال، که عقل فعال، از نفس ما، که کلاً با فنای جسد فانی می‌شود، نیست؛ بلکه جزئی است از عقل إلٰهی. و نسبت عقل فعال به‌عقل بشری مانند نسبت نور است به‌رنگ‌ها.

شکّاکیون (Scipticism)

اپیکوریان، کلبیان و رواقیان مهم‌ترین نحله‌های فلسفی بعد از ارسطو هستند، همزمان با آن‌ها نحله‌های دیگری پدید آمدند که مهم‌ترین شان پیروان مذهب شک‌اند. تا حالا گفته می‌شد، برای معرفت دو راه بیش نداریم: راه حواس و راه عقل. اپیکوریان و رواقیان راه نخست را برگزیدند، و افلاطون و ارسطو راه دوم را؛ امّا شکاکان که "پورهو" فیلسوف یونانی از اهالی الیس در پلوپونز (۳۶۰ ـ ۲۷۰ ، ق.م) و بنیانگذار مدرسه‌ی شکاکی "پورهونی" رئیس شان بود، گفتند که هیچ یک از آن دو طریق موصل به‌حقیقت نیستند.

از نظر شکاکان پورهونی شادمانی در خودداری از قضاوت است، چون معرفت واقعی در هیچ موردی قابل دسترسی نیست. شکّاکیت در اصطلاح فلسفی به‌مکتب و دیدگاهی گفته می‌شود که حد و مرز خاصی برای امکان معرفت قائل است. از عصر "پورهو" تا عصر ما، شکّاکیت با فراز و نشیب و تغییرات و تکامل خاصی در اصول و مبانی اولیه‌ی خود، به‌روند طبیعی خود در طول تاریخ ادامه داده و همواره دیدگاه فلسفیٔ اندیشمندان و فیلسوفان بوده است. امّا اوج این دیدگاه و تنوع نظریات آن‌را در مکاتب فلسفیٔ شکّاکانه‌ی دوره‌ی یونان می‌توان دید.

نگرش شکّاکانه در سراسر دوران تاریخ فلسفه اهمیت خاصی داشته است، از این‌رو آگاهی از آراء و استدلال‌های شکّاکان و نقد آن خالی از فایده نخواهد بود. شکّاکیت "پورهو" برای ردّ جزمیت فلسفه‌های رواقی و اپیکوری بود. "پورهو" فلسفه را وسیله و هدفی برای رفع نیازهای انسان و رسیدن به‌آرامش و سکون خاطر می‌دانست و سعی در تبلیغ و گسترش این هدف داشت. شرایط روزگار و فضای جامعه نیز برای داشتن چنین هدفی از فلسفه مساعد بود، امّا وجود کشمکش و رقابت

بین مکاتب فلسفئ گوناگون، از جمله دو فلسفه‌ی رواقی و اپیکوری مانعی بر سر راه بود. از این‌رو "پورهو" به‌این نتیجه رسید که جست وجوی حقیقت و نیل به‌آن کاری بی‌حاصل و ناممکن است.

حس: ادراک حواس در خور اعتماد نباشد، زیرا می‌بینیم که حیوانات از حیث ترکیب و اعضای حسی مختلف‌اند، و می‌بینیم که همه‌ی مردم یکسان چیزی را درک نمی‌کنند. نیز می‌بینیم که حواس گوناگون حتی در انسان تندرست همواره صادق نیستند و ادراک در حال بیماری و صحت یکسان نیست و شکل اشیاء به‌نسبت وضع و بعد آن‌ها مختلف می‌شوند. افزون براین عادات ما گاه ادراکات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، بنابراین هرکس به‌دریافت‌های حواس خود اطمینان یابد، مانند کسی است که رؤیا را بیداری و وهم و خیال را حقیقت پندارد.

عقل: کسانی که از عقل پیروی می‌کنند، بیش‌تر از کسانی که از حس تبعیت می‌نمایند، از حقیقت بهره ندارند. از خصوصیات خطاء این است که خود را صواب می‌نمایاند. چه کسی برای من ثابت می‌کند در حالی‌که، خود را مصیب می‌شمارد، در همان حال بر خطا نباشد. بالاخره محک حقیقت چیست؟

چه وسیله‌ی موجود است که وقتی ما آن‌را یافتیم حقیقت را به‌آن شناخته باشیم؟

چگونه مردم می‌توانند در اندیشه‌ی متفق باشند، درحالی که آن‌چه را برای گروهی به‌یقین رسیده، برای گروه دیگر در مرحله‌ی شک باشد و یا خطای محض؟

بنابراین عاقل کسی است که هیچ حکمی صادر نکند و رأیی را بر رأی دیگر ترجیح ندهد، زیرا همه‌ی حقایق نسبی، و همه‌ی آراء متساوی‌اند.

"آرکسیلائوس" (۳۱۶ ـ ۲۴۱ ، ق.م) دیگر شخصیت شکاک از پیروان افلاطون بود که اعتقاد داشت: فهم درست فلسفه‌ی افلاطونی ذهن انسان را از یقین به‌سوی شک و تردید می‌کشاند. این فیلسوف شکاک اعلام می‌دارد که داناترین افراد کسی است که مانند سقراط اعتراف کند که هیچی نمی‌داند. از این‌رو برای ذهنی که خود متزلزل است، چاره‌ی جز اجتناب از داوری و صدور حکم نمی‌ماند.

دیگر شخصیت شکاکیون "فوکیدید" است (۴۶۰ ـ ۳۹۵ ، ق.م) که با نقد اسلاف خویش یادآور می‌شود: «آن‌ها دروهله‌ی اول خواستار جلب توجه خوانندهگان بوده‌اند، نه‌بیان حقیقت.» وی همه‌ی دست‌آوردهای عقلی و نقلی را هیچ می‌شمارد. حتی روی اقدامات وقایع نگاری "هرودوت" و "توسیدیدس" نیز خط قرمز می‌کشد و می‌گوید: «حافظه‌ی مردم مورد اعتماد نیست، مردم روایات گذشته را از یکدیگر

به‌صورت یکسان و بدون هرگونه انتقادی اخذ می‌کنند. این روایات پیش از همه به‌خاطر نامطمئن بودن اظهارات شهود، با مشکلات بزرگی همراه است. راویان در داستان‌های خود تمایلات شان را تأثیر می‌دهند. پس هرکدام از آن‌ها حوادث را به‌میل خود تحریر کرده و حقیقت را تحریف می‌نمایند.»

شکاک دیگر "آنسیدموس" فیلسوف یونانی از مردم جزیره‌ی کرت است که در قرن اول قبل از میلاد می‌زیست، او مانند سقراط می‌گفت: من فقط یک چیز می‌دانم که «هیچی نمی‌دانم» وی با یک‌سلسله استدلالات ثابت نمود که ما از هیچ طریق به‌درک ماهیت واقعی کائنات و شناخت خدا قادر نخواهیم بود. ادراک ما از این حقایق نسبی است، نظریه‌ی هرکس درباره‌ی جهان مبتنی بر نظرگاهی است که از آن‌جا جهان را مشاهده می‌کند. از این‌رو هیچ دو نظری مشابه‌هم نیست، زیرا هیچ دو نظرگاهی یکسان نیست.

آئین گنوسی (Gonousism)

فهم فلسفه‌ی افلاطونیان جدید و دیگر نهضت‌های فلسفی و دینی که از آن پس پدید آمدند و از ظهور مسیحیت تا اوایل قرن شانزده‌هم تطور یافت و همچنین التقاط و همجوشی میان مذاهب و آراء دو سوی دریای مدیترانه، بدون تحقیق در آراء گنوسی‌ها امکان ندارد. قرن دوم میلادی شاهد یک جنبش و جوشش عظیم و دامنه‌دار فکری و دینی بود که در تاریخ همانندی نداشت. منشأ آئین گنوسی کهن و اصول آن مجهول است. نه‌حد و مرز مشخص جغرافیایی دارد، نه‌چارچوب دستوری. مجموعه‌ی است از آئین‌های گوناگون که تنها در برخی چیزها اشتراک دارند؛ ولی همه به‌جانب یک هدف روانند: «گنوس = عرفانی» که از وحی إلٰهی، یا معرفت و شهود به‌دست آورند که به‌آن وسیله بتواند انسان را با خدا متحد کند. "لیسیوس" یکی از مورخان این نحله می‌گوید:

«آئین گنوسی اولین کوشش همه جانبه‌ی است برای بنیادگذاری یک فلسفه‌ی مسیحی.» "هرناک" می‌گوید: آئین گنوسی، یونانی کردن حاد کیش نصرانیت است.» هردو تا حدی درست می‌گویند. بدین‌معنی که قضیه‌ی اساسی که محور بحث گنوسی است، ایجاد حد مشترک است میان معرفتی که از وحی حاصل می‌شود و معرفتی که عقل به‌آن‌راه می‌جوید. امّا "ژیلسون ایتین" با این رأی مخالف است و

آئین گنوسی را کوششی می‌داند که از جانب برخی افسانه‌سرایان فلسفه، برای مصادره‌ی مسیحیت و به‌کار گرفتن آن در مسیر مقاصد خود وضع شده است.

"ژیلسون" در تاریخ مسیحیت دو گرایش را بررسی کرده است: یکی گرایشی که معرفت را جای‌گزین ایمان قرار می‌دهد، دوم گرایشی که در برابر ایمان، خاضع است و آن‌را می‌پذیرد و می‌کوشد تا همه‌ی اسرار ایمانی را در یابد. گرایش نخستین همان گرایش گنوسی است؛ می‌شود حقایق نصرانیت را بر محک عقل عرضه داشت، به‌شرط آن‌که ایمان مسیحی چنین در نظر گرفته نشود که معرفت عقلی در جای آن قرار نتواند گرفت.

نظرات درباره‌ی منشأ پیدایی و اهداف و قلمرو آئین گنوسی بسیار زیاد و ضد و نقیض است. در هرحال مسلم است که آئین گنوسی پیش از مسیحیت به‌وجود آمد، ولی پس از آن، گرایش نوین یافت. نه‌تنها تلاش کرد خود را به‌مسیحیت ملحق کند و در چارچوب آن‌جا گیرد، بلکه کوشید رهبری فکر مسیحی را نیز به‌دست گیرد.

جالب است که مسیحیت او را از خود نمی‌داند، ولی او هم‌چنان خود را مسیحیِ سرسخت و صاحب نظر می‌شمارد. حتی در جهان مسیحی با آئین گنوسی مبارزه می‌شد، نخستین کسی که به‌مبارزه پرداخت اسقف "ایونایوس" فرانسوی بود که وجود واسطه میان خدا و خلق را انکار کرد و با تأکید این عقیده را اظهار داشت:

«خدا حتی ماده‌ی اولیه‌ی خلقت را از عدم به‌وجود آورده است.»

یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی آئین گنوسی "مرقیون" است که از این آراء مذهبی ساخت و از سال ۱۴۴ میلادی عده‌ی به‌آن گرایش یافتند. خلاصه‌ی عقاید مرقیون که در چارچوب مسیحیت افراطی بیان شده چنین است:

«عهد جدید مکمل عهد قدیم نیست، بلکه مخالف با آن است. خدای یهود ناقص است، زیرا عمل او ناقص است. او خالق عالم نیست، بلکه ماده‌ی ازلی را نظم و ترتیب داده است. و این ماده، مبدأ شر است، از این‌رو سازنده را از کار خود نومید ساخت، و هبوط ملایکه از آسمان و سقوط انسان، مانع اصلاحی شد که او می‌خواست. پس بدین‌طریق انتقام گرفت که برای آدمیان قوانین سختی وضع کرد تا آنان را دچارعذاب‌های الیم سازد.»

«امّا خدای دیگری بود که غریب مانده بود و یهود او را نمی‌شناخت، این خدا خدای عدل و محبت بود، مسیح آمد و مردم را به‌این خدا بشارت داد. و مسیح خود

همین خدا است که به‌صورت بشریت درآمد تا خود را فداء کند. فداء محوری است که همه‌ی تاریخ عالم وجود به‌گرد آن می‌گردد.»

شخصیت دیگر آئین گنوسی "باسیلیدس" است که نظریات سرشار از تخیل در باره‌ی جهان دارد. "باسیلیدس" از مردم سوریه بود، در سال ۱۳۰ (م) به‌اسکندریه رفت تا اندیشه‌های خود را تعلیم کند. می‌گوید: «در آغاز، بالاتر از هر چیز خدای است غیر مولود، که خود شیء نبود، ولی همه‌ی اشیاء در آن بود. بدین‌معنی که انباری بود که تخمه‌ی همه‌ی کائنات در آن وجود داشت، محاط در کره‌ی که او را از همه‌ی عالم وجود جدا می‌کرد. در وسط این انبار، خداوند موجودی خلق کرد. آن موجود، رکن اعظم و مبدأ عالمی است که میان کره‌ی جدا افتاده و کره‌ی قمر جای دارد. از آن، این (فرزندی) که مبدأ کائنات مختلف، یعنی «عقل»، «کلمه»، «حکمت» و «قدرت» است، صادر شد. این‌ها در آسمان نخستین ساکن شدند، و از آن‌ها موجودات دیگری که در ۳۶۵ آسمان دیگر (به‌تعداد روزهای سال) ساکن‌اند، پدید آمد. آخرین این آسمان‌ها آسمان قمر است که آن‌را بر فراز سر خود می‌بینیم، و آن مکان خدای یهود است.»

«این خدای آخری خواست که دامنه‌ی ملک خویش را وسعت دهد، پس زمین و آسمان را از ماده‌ی ازلی بساخت و انسان موجودی است مرکب، به‌جسد وابسته به‌عالم ماده است، و به‌نفس، وابسته به‌عالم إلٰهی.»

«رکن اعظم پنداشت که او است خدای بزرگ، همچنان که رکنی که یهودیان می‌پرستند، پنداشت که او است خدای یکتا. لازم بود که این خطای که از جهل به‌حقیقت ناشی شده بود، جبران شود. از این‌رو انجیل، یعنی «گنوس» خطای رکن اعظم را به‌او بنمود و مسیح کسی بود که مردم را به‌انجیل خود بشارت داد و فدائی عالم وجود را تکمیل نمود و امور را به‌حال طبیعی خود باز گردانید.»

دیگر شخصیت این آئین "فلنتین" بود که تمام کوشش را صرف تمرکز بخشیدن به‌عقاید گنوسی نمود. وی تاسال ۱۳۵ میلادی در اسکندریه و تا سال ۱۶۰ در رم تعلیم داد. او سعی داشت معرفتی که رهایی را برای کسی که می‌تواند به‌آن دست یابد، میسر کند. و مسأله‌ی وجود شر را در عالم حل نماید. می‌گفت: شر در عالم وجود موجود است، پس باید اصل شر در عمل آفرینش باشد، با آن‌که خدای بزرگ خیر محض است و نمی‌تواند خالق شر باشد، بنابراین باید این شر را به‌موجود دیگری که به‌نظر افلاطون، در طبیعت، با آفریننده‌ی جهان فرقی ندارد، نسبت داد.

در چهار قرن اول میلادی، مرکز حقیقیٔ فکر مسیحی در اسکندریه بود و علوم و فلسفه نیز در کنار اِلٰهیات مسیحی به‌فعالیت خود ادامه می‌داد. مشهورترین متفکّران مسیحی در اسکندریه "کلمانت اسکندرانی" است. او شخصی عالم، واقع‌بین و منصف بود. کتب زیادی در موضوعات گوناگون تألیف کرد، از جمله در مورد فلسفه، و گفت: «فلسفه ذاتاً شر نیست. پس معرفت بر دو گونه است:

یک معرفتی که از طریق وحی حاصل شود، که این نوع معرفت در عهد قدیم آغاز شد، و در عهد جدید به‌کمال رسید. و دیگر معرفتی که از طریق عقل طبیعی حاصل شود، و آن همان معرفتی است که فلاسفه‌ی یونان آورده‌اند. تاریخ معرفت انسانی به‌مثابه دو نهر عظیم است: شریعت یهودی، و فلسفه‌ی یونانی. مسیحیت از برخورد این دو نهر به‌وجود آمد. پس شریعت از آن یهود، و فلسفه از آن یونان است. و شریعت و فلسفه و ایمان از آن نصرانیت است.»

«فلسفه را با ایمان تنافری نیست، زیرا برای هرانسانی مزیتی است که او را از حیوانات بی‌زبان جدا می‌سازد، این مزیت حکمت است. حکمت را از آن جهت که مبادی اولی را بیان می‌کند، «فکر» و از آن جهت که برای وصول به‌معرفت برهانی به‌این مبادی استناد می‌جوید «علم» می‌نامند. و چون به‌حل قضایای عملی پردازد «تکنیک» است. و چون از تقوی سخن گوید و به‌کلمه ایمان آورد و ما را به‌خضوع در برابر فرمان‌های باری تعالی سوق دهد، «ایمان» است. در همه حال و در همه‌ی مظاهر خود، واحد است و تعددناپذیر.» همه‌ی مذاهب گنوسی غامض و پیچیده بودند، فلوطین آمد و اصول آن‌را به‌کار گرفت و مهذب و مرتب نمود، از آن مکتب فلسفی ساخت که با عقل تناسب داشته باشد.

نوافلاطونیان (Newplatonism)

دیدیم که فلسفه در جمهوری‌ها کوچک یونیایی مانند آسیای صغیر و ایتالیا به‌وجود آمد و در آتن با ظهور سقراط، افلاطون و ارسطو به‌اوج شکوفایی رسید. سپس با اپیکور، کلبیان، رواقیان ... رو به‌انحطاط نهاد. ولی برخورد و تلاقیٔ فلسفه‌ی یونان با دیانت یهود و نصارا در اسکندریه، باری دیگر خونی تازه در شریان‌های آن‌جاری نمود. از نتایج فتوحات اسکندر مقدونی، ارتباطی بود که میان یونان، اسکندریه، و حوزه‌ی شامات پدید آمد و اسکندریه پایتخت دولت مصر شد. طولی نکشید که یکی از مهم‌ترین مراکز علم و ادب، حکمت و فلسفه، هیأت و نجوم

و طب و ریاضیات گردید و نام‌آوران ذیل را در عرصه‌های علوم مذکور پروريد: بطلمیوس = هیأت؛ و صاحب کتاب المجسطی، ابولونیوس و اقلیدس = هندسه؛ ارشمیدس = ریاضیات؛ ابرخس = منجم؛ اراتوسطنس = جغرافی و هیأت؛ جالینوس = طب ... یکی از آن‌ها "ارسطرخس" از اهالی ساموس است که منجمی دقیق بود (۲۸۰ ـ ۱۶۴ ، ق.م) گویند او نزدیک به‌دو هزار سال پیش از نیکولاوس کوپرنیکوس (۱۴۷۳ ـ ۱۵۴۳) نظریه آورد که به‌موجب آن، خورشید در مرکز جهان قرار داشت و زمین در مدار منحنی به‌دور آن می‌چرخید؛ امّا نظریه‌ی او در زمان خودش عملاً طرفداری نیافت.

اسکندریه محل تلاقی افکار، رسوم و آئین‌های شرق و غرب آن‌روز عالم شد. برخوردها که گاه خصمانه، گاه دوستانه و گاه مداراآمیز بود؛ در هرحال موجب پیدایش افکار و نظرات تازه گردید. تا آن زمان، بر خلاف اندیشه‌های که از آن سوی آب‌های مدیترانه آمده بود، افکار و اندیشه‌های شرقی هنوز شکل منجسم و کلاسیک به‌خود نگرفته بود، و جدال منطقی را نمی‌شناختند. شرقی (به‌مفهوم آن‌روز) از مجموعه‌ی اعتقادات پراکنده و آکنده از تضاد پیروی می‌کرد، کاری به‌این نداشت که اعتقاداتش مورد پذیرش عقل باشد، یا نباشد. در صف اول این طایفه، قوم یهود قرار داشت که به‌موسی و تعلیمات او ایمان آورده بودند، به‌خدای واحد اعتقاد داشتند و او را خالق و گرداننده‌ی عالم می‌شناختند. اکنون به‌فلسفه‌ی یونان رو آورده بودند تا از آن در جهت تحکیم مبانی اعتقادی خود سود جویند.

بناءاً در عرصه‌های دینی و فکری، هم زمان دو نهضت در اسکندریه پدید آمد: یکی نهضت دینئ «یهودی ـ یونانی» دیگر نهضت فلسفی.

مورد دوم از عناصر مختلف دیگر نیز برخوردار شد و به‌صورت «مکتب نوافلاطونی» آشکار گردید. دو نفر به‌نام‌های "هرمیپوس" (۲۰۰ ، ق.م) و "اریستوبولس" (۱۵۰، ق.م) کوشیدند تا دین یهود را با اندیشه‌های فلسفئ یونان وفق دهند. سپس "فیلون" یهودی آمد (متولد سال ۲۵، ق.م) و راه جدیدی گشود. او گفت: «حقیقت بالتمام در تورات است؛ ولی افلاطونیان نیز به‌حقیقت رسیده‌اند.» فیلون کار وفق دادن میان وحی و فلسفه‌ی افلاطونی را به‌عهده گرفت و گفت: «این کار امکان دارد به‌شرط آن‌که بدانیم چگونه نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کنیم.»

او تصریح کرد: «کائنی که افلاطون از آن سخن گفته، همان خدای است که موسی به‌آن بشارت داده است و آن فوق جوهر و فکر، و خارج از زمان و مکان

است.» دارای هیچ کیفیتی نیست و عقل را توان دریافت او نباشد، او «مثال» است و خالق هرموجودی است؛ ولی او جهان را بدون واسطه خلق نگرده، بلکه در این میان واسطه‌های است که "فیلون" آن‌هارا «قُوه»»، «مُثُل»»، «ملایکه» و «شیاطین» نامیده است. "فیلون" ملایکه را به‌القاب قیم‌ها، خادمان، نواب، عمادها، آلات، ادوات و نِعم الله خوانده است. خدا را «شمس معقول» واین قوه را حکمةالله می‌نامد و می‌گوید این قوه از او فیضان یافته‌اند.

بدین‌گونه می‌بینیم "فیلون" میان تعبیرات فلسفه‌ی افلاطونی، رواقی و متن توارت نوعی هم‌آغوشی و آمیخته‌گی ایجاد نموده است. مجموعه‌ی این قوا، کلئ را تشکیل می‌دهند که "فیلون" آن‌را «کلمةالله» و «فکرالله» می‌نامد. "فیلون" نظر سفر تکوین تورات را که می‌گوید عالم ازعدم آفریده شده، انکار می‌کند. و آن‌را بدین‌گونه تأویل می‌برد که عالم از حیث ماده، قدیم است، و از حیث شکل، حادث. لٰکن حدوث آن، قبل اززمان بوده است، زیرا زمان نتیجه‌ی حرکت عالم است. خداوند در نخست، عالمی معقول و انسان مثالی و عناصر و موجودات زنده در عالم فکر خود بیافرید، سپس عناصر و موجودات مادی و انسان منظور را تکوین داد. عالم معقول ازازل در کلمه موجود بود، و آن کلاً تابع نسبت‌های عددی است. "فیلون" نسبت‌های عددی را توضیحاتی می‌دهد غریب‌تر از آن‌چه فیثاغوریان و رواقیان می‌گفتند.

فلوطین (plotinus)

مهم‌ترین چهره‌ی نوافلاطونی "پلوتینوس" (فلوطین ۲۰۵ ـ ۲۷۰ ، م) است. وی در لیکوپولیس، یکی از شهرهای مصر متولد شد و در اسکندریه پرورش یافت. در همان‌جا نزد "آمونیوس ساکاس" فلسفه آموخت، سپس در لشکرکشی امپراطور "گوردیانوس" به‌سمت مشرق‌زمین با او ملازمت کرد. گویند قصدش از این همراهی، آشنایی با حکمت و عرفان هند بود. در سال ۲۴۴ (م) در رم مستقر شد و به‌تدریس فلسفه پرداخت، شاگردان سخت شیفته‌ی او شدند. گویند او مجموعه‌ی از عمق تفکّر و پاکئ سیرت، زندگی زاهدانه و پارسا بود. میلی به‌کتابت افکار خویش نداشت، تا سن پنجاه ساله‌گی دست به‌کتابت نزد، امّا یکی از شاگردان به‌نام "فرفوریوس" (۲۳۳ ـ ۳۰۳ ، م) مجموعه‌ی آثار استاد را گردآورد و عنوان «تاسوعات» (دفترهای نه گانه) به‌آن داد، تاسوعات حاوی پنجاه رساله‌ی کوچک بود که در شش مجلد تنظیم یافته بود. هر مجلد حاوی نه رساله، شامل مباحث

مختلف می‌شد. در تاسوعه‌ی نخستین از انسان و اخلاق سخن می‌زند. دومی و سومی شامل عالم محسوسات و عنایات إلٰهی است، سه دیگر هریک حاوی یکی از اصل‌های سه گانه (ثالوث)اند.

فلسفه: درک فلسفه‌ی فلوطین بدون نظرداشت شرایط و اوضاع حاکم در قرن سوم میلادی ـ عصر پیدایش آن ـ ممکن نیست. "امیل برئیه" می‌گوید: قرن سوم قرن یک سلسله اضطراب‌ها است. وقوع جنگ‌های پی در پی و گزندهای دیگری چون طاعون و گرسنه‌گی، امپراطوری رم را ناتوان کرد. ضمن آن، وثنیت و سایر مظاهر تمدن قدیم روی به‌سقوط نهاد. حکومت به‌دست کسانی افتاد که از فلسفه و علم و ادب آگاهی چندانی نداشتند و به‌این چیزها روی خوش نشان نمی‌دادند. "فررو" در کتاب خود «سقوط تمدن قدیم» می‌گوید: «انحطاط به‌همه زوایای زندگی راه یافت.» وثنیت که اساس حیات فکری، اجتماعی و سیاسی بود، به‌حالت احتضار افتاد، دین‌های شرقی سر برداشتند، ملت‌ها و دین‌ها و عادات و تمدن‌ها به‌شکل عجیبی درهم آمیختند. در زمینه‌ی فلسفه، مذاهب یقینی معرض سخت‌ترین حملات شکاکان واقع شدند.

در چنین جهانی پرآشوب و اضطراب، شماری کوشیدند، تا سعادت را در جهانی غیر از این جهان مادی جست وجو کنند. فلوطین یکی از آن‌ها بود که بیش از آن‌که می‌کوشید به‌شاگردان خود حقایق تازه‌ی بیاموزد، کوشش می‌کرد تا آن‌ها را برای وصول به‌سعادت آماده کند. از این‌رو او هم فیلسوف است و هم صوفی، زیرا همچنان که برای درک حقیقت تلاش می‌کند، برای رهایی از قیود این جهان مادی، و پاک شدن، و وصول به‌حقیقت إلٰهی نیز در تلاش است.

کسانی که در فلسفه‌ی فلوطین تعمق کرده‌اند، می‌گویند که او حل دو مسأله‌ی اساسی را وجهه‌ی همت خود ساخت: دین و فلسفه. در موضوع دین این نکته مورد بررسی است که چگونه و از چه راه باید باری دیگر نفس را به‌طهارت و صفای نخستینش باز گرداند. و در فلسفه بحث در این است که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان به‌روشی که پسند عقل باشد، آن‌را توجیه کرد. "امیل برئیه" معتقد است: این دو مسأله سخت به‌هم مرتبط اند به‌نحوی که یکی متمم دیگری است.

فلوطین می‌گوید: روحی که در جسد انسان قرار دارد، همواره معرض شر و الم است، روح در بدبختی، خوف، شوق و شر زندگی می‌کند. جسد برای آن مانند زندان و قبر است و عالم به‌مثابه غار. نفس ذاتاً پاک و بی‌آلایش است، ولی پیوستن

به‌جهان ماده موجب شده که صفای خود را از دست بدهد، امّا این آلایش هیچ‌گونه تغییری در جوهر آن نداده است.

فلوطین نخستین کسی نیست که درباره‌ی روح چنین مطلبی بیان داشته، افلاطون نیز چنین عقایدی داشت. علاوه بر آن، ادیان «اورفئوسی» تعلیم می‌دادند که نفس به‌دام ماده افتاده، و هدف غایی دین، رها ساختن آن از عناصر مادی است.

فیضان: فلسفه‌ی فلوطین کلاً روی این دو نظریه می‌چرخد که عالم کون به‌دو بخش: بالا، در عین پاکی و صفاء؛ و زیرین، در عین نا پاکی تقسیم شده است. و نفس گاه به‌آن عالم تعلق یابد، گاه بدین عالم، آن‌چه او را به‌این دو عالم منتسب می‌سازد، حیات درونی او است. از دیگرسو عالم کون سلسله‌ی است از اشکال، که هرشکلی به‌شکل پیش از خود وابسته است. به‌طریقی که عقل را فهم این نظام میسر نیست. فلوطین می‌خواهد اثبات کند که این عوالم و سلسله‌ها با هم منافات ندارند. عالم معقول متعدد است، امّا عدد، اول نیست. بلکه وحدت قبل از هرچیز است. پس واحد اول است و مبدأ عالم معقول؛ در نتیجه فلسفه‌ی عقلی دارای ارزش دینی است.

درک فلسفه‌ی فلوطین [و بعدها فلسفه‌ی اسلامیان که بر مبنای آن شکل گرفت] بدون درک نظریه‌ی او در مورد عالم محسوس میسر نیست. به‌اعتقاد فلوطین زمین در مرکز عالم قرار دارد و آسمان عبارت است از افلاکی متحدالمرکز که دورترین آن‌ها جای ثوابت است و هریک از افلاک بعدی حامل یکی از سیارات است. این جهان، محدود، ازلی و فناناپذیر است. آسمان موجودی صاحب نفس است و زمین نیز مرده نیست؛ در آن است همه‌ی جانداران که آن‌ها را در این‌جا زمینی می‌گوئیم. و در آن است، همه‌ی نباتات، دریا و آب کلی، که فیض و حیاتش جاوید است ...

هواء نیز جزئی است از اجزاء عالمی تصور شده. فلسفه‌ی فلوطین بر پایه‌ی سه اقنوم (اصل) بنا شده است: اقنوم اول عقل، یا مبدأ عالم معقول، اقنوم دوم عالم معقول، اقنوم سوم بعد از عالم معقول و همانی است که عالم ماده را تحقق‌پذیر می‌کند و واسطه‌ی است میان عقل و عالم حس. این اقنوم سوم نفس است.

در این‌جا باری دیگر به‌سخن "برئیه" درباره‌ی فلسفه‌ی فلوطین و نظریه‌ی فیض او توجه می‌کنیم: در بالاترین مقام، احدیت است. از آن عقل فایض شود و از عقل، نفس. هر مرتبه‌ی از این مراتب، همه‌ی کائناتی را که بعداً در مکانی تشخص خواهند یافت، در بر دارد. در احدیت همه‌چیز هست، منتهی بدون تمیز. عقل حاوی

همه‌ی موجودات است، ولی در عین تمیز، متحد است، به‌نحوی که هر کائنی بالقوه، محتوی دیگر کائنات است. امّا در نفس، این کائنات متمایز و متشخص‌اند و چون به‌عالم محسوس رسند، جدا و پراکنده شوند.

- چگونه ممکن است کثرت از وحدت صادر شود؟
- و چرا احدیت خواست از عزلت و تنهایی خود بیرون آید؟

این دو سؤال از آغاز با اندیشه‌ی فلسفی همراه بوده است. "پارمنیدس" در پاسخ به‌این پرسش، کثرت را نفی کرده است، امّا فلوطین ضمن تشبیهات مشهور خویش چنین پاسخ می‌دهد:

«اگر بعد از احدیت، کائن دیگری است؛ این کائن چگونه از آن صادر شده؟ باید دانست که آن‌چه از احدیت صادر شده، به‌منزله‌ی شعاعی است که در عین سکون مبدأ، ازآن تابیده است؛ همچنان که نور متلاشی ازخورشید ساکن می‌تابد. همه‌ی کائنات، چون وجود یابند، در پیرامون آن‌ها از جوهرشان حقیقتی به‌خارج پراکنده شود،این حقیقت به‌منزله‌ی صورت اشیای است که از آن‌ها صادر می‌شود.»

صد سال بعد "سنت اگوستینوس قدیس" (عالم إلٰهیات مسیحی، از آبای کلیسا ۳۵۴ ـ ۴۳۰ ، م) گفت: «اگر فلوطین چند اصطلاح فلسفی خود را تغییر می‌داد، یک فیلسوف مسیحی به‌شمار می‌آمد.»

فلوطین در جای دیگر می‌گوید: «چون کائنی به‌کمال خود رسد، بزاید؛ چون او طاقت آن‌را ندارد که در ذات خود محصور ماند، پس کائنی دیگری پدید آورد ... از آتش گرمی زاید و از برف سردی ... بنابراین چگونه کائن کامل که همان خیر محض باشد، در ذات خود ساکن (بی‌فعل) باشد؟»

بدین‌طریق، احدیت در فلسفه‌ی فلوطین، به‌صورت «قوه‌ی همه‌ی اشیاء» بدون این‌که هیچ‌یک از اشیاء باشد، ظاهر می‌شود، وعقل که از احدیت فایض می‌شود، چون مبدأ خودرا تعقل می‌کند، بارور می‌شود، ومرتبه‌ی مادون خودرا پدید می‌آورد. این است مبدأ نظریه‌ی که فارابی فلسفه‌ی خود را براساس آن پی‌ریزی کرده است.

نفس: «نفس» پایان کائنات معقول و کائنات موجود در عالم معقول و آغاز کائنات موجود در عالم محسوس است. از این‌رو به‌هردو جنبه‌ی معقول و محسوس بسته‌گی دارد. نفس را قوای متعددی است، و با این قواء است که در آغاز، میان و پایان اشیاء جای گیرد. این است که نفس مسافر است در جهانی ماوراءالطبیعة. "برئیه" می‌گوید: «در نفس، شوق و حرکت هست.»

به‌پنداشت فلوطین نفس دارای احوالات و مراتبی است، که از انجذاب و فنای نفس در احدیت (مرحله‌ی که دیگر نفس، نفس نیست) تا پائین‌ترین مرتبه‌ی که اداره کردن جهان محسوس است را شامل است.

در این‌جا فلوطین در برابر خود سه مکتب از مکاتبی که به‌بحث درباره‌ی نفس پرداخته، می‌بیند: یکی مکتب رواقی که نفس را قوه‌ی تنظیم دهنده می‌داند، دیگری مکتب اورفئوسی ـ فیثاغوری که هبوط نفس به‌عالم محسوس را انحطاط او می‌شمارد و سوم مکتبی که از تأثیرات فیثاغوریان برکنار نیست؛ عالم محسوس را شر می‌داند. فلوطین به‌عقیده‌ی رواقیان گرائیده، تا دورترین نتایج آن‌را پیش‌رفته است و می‌گوید: هر قوه‌ی فاعله‌ی که در عالم طبیعت وجود دارد، یا نفس است، یا مرتبط با نفس. آسمان را نفسی است، و هریک از کواکب را نفسی باشد، و زمین را نیز نفسی است که همان قوه‌ی مولده است.

نفس عالم، همانند دریای روحانی است که حقایق محسوس در آن شناوراند، نظام عالم وجود، از نفسی است که از سرچشمه‌ی ازلیت کسب فیض می‌کند و چون این فیض، ثابت و لایتغیر است، نظام عالم وجود نیز ثابت و لایتغیر است.

فلوطین چون به‌بحث در مورد نفوس جزئی می‌پردازد، از طبیعت آن می‌پرسد که آیا واحداند، یا متعدد. آیا این نفوس جزئی از اجزاء نفس کلی‌اند، یانه؟

جوابی که به‌این سؤال می‌دهد این است که همه‌ی نفوس در ذات خود یکی هستند؛ و در نقطه‌ی اوج، در تأمل و تعقل یگانه اشتراک دارند. «همه‌ی نفوس را به‌عقل، ارتباط محکمی است، با وجود این می‌خواهند جدا شوند، ولی جدایی کامل بر ایشان میسر نیست. از این‌رو در عین جدایی، وحدت از میان نمی‌رود. هر نفسی از نفس‌ها موجود می‌گردد. ولی همه‌ی موجودات واحدی را تشکیل می‌دهند. و این نقطه‌ی اساسی مذهب ما است که همه‌ی نفوس از نفس واحد صادر می‌شوند. و حال این نفس‌های متعدد، که از نفس واحد صادر شده‌اند، حال عقول است که به‌عقول مفارقه و غیر مفارقه تقسیم می‌شوند. تعدد نفوس به‌معنی خلق نفوس تازه نیست، بلکه به‌منزله‌ی گسست رشته‌های است که آن‌ها را به‌نفس کلی مرتبط می‌کند. و نیز تشخص آن‌ها است بعد از این گسستن. چون نفس در جسد حلول کند، پاره‌ی از قواء، چون ذاکره و احساس و ادراک در او ظاهر شود و این خود دلیل دیگری است از این قواء که از خصوصیات حیات روحی نفس است، یعنی وقتی به‌جسد می‌پیوندد. زیرا در مراتب عالی حیات روحی، ذاکره‌ی نیست. چون نفس خارج از زمان

زیست می‌کند، و احساسی نیست، چون نفس دور از محسوسات است، و اعمال فکر و ادراک نیست، چون در موجود ازلی اعمال فکر نیست.

حیات: به‌پنداشت فلوطین، عناصر چهارگانه (آتش، هوا، آب و خاک) فاقد حیات‌اند و از امتزاج آن‌ها نیز حیات حاصل نمی‌شود، بلکه عامل حیات و نظم دهنده به‌آن‌ها نفس (روح) است که به‌جهان اجسام نیز تعلق ندارد. نفس، عامل حیات جانداران است ولی خود، حیات را از کسی نگرفته و به‌معنای راستین صاحب حیات است. موجودی که حیات را به‌عاریت نگرفته باشد آن را از دست نخواهد داد، از این‌رو نفس فناناپذیر است.

آثار حیات عبارت از رشد و تغذیه و حس و حرکت و نطق و علم است. اولین اثر حیات، رشد و تغذیه است؛ امّا حَیَوان، یا به‌تعبیری موجود صاحب حیات، به‌موجودی اطلاق می‌شود که حس و حرکت داشته باشد. حس و حرکت از جسم صادر نمی‌شود. مبدأ صدور این افعال، نفس است. به‌این ترتیب، به‌نظر می‌رسد در این معنا میان نفس و حیات تغایری نیست و هر دو بر کمال اول جسم دلالت دارند و آثار به‌واسطه به‌آن منسوب‌اند. امّا اگر حیات به‌معنای کمال ثانی باشد (یعنی کمالی که «نوع» برای بالفعل شدن به‌آن محتاج نیست، مثل بُرنده‌گی برای شمشیر و احساس و حرکت برای انسان) حیات غیر از نفس است.

ذاکره: «ذاکره» (حافظه) یکی از قوای نفس است و ربطی به‌جسد ندارد. زیرا ما هنگامی به‌یاد می‌آوریم که محسوس از عضو حاسه غایب باشد، و هم‌چنان که صور محسوس را به‌یاد می‌آوریم، معارف مجرد را نیز به‌یاد می‌آوریم. و اگر ذاکره در نفس باشد، در نفسی که به‌تمامه از جسد آزاد شده، نخواهد بود، زیرا نفس به‌همان اندازه که به‌معقول نزدیک می‌شود، اشیاء محسوس را از یاد می‌برد، از این‌رو می‌توان گفت که نفس خَیِّر سریع‌النسیان است و چون به‌معقول رسید، همه‌ی خاطرات خود را از یاد ببرد. چون هنگامی که نفس متوجه معقولات است، جز تعقل و تأمل در مورد آن، کاری دیگری از او ساخته نیست.

ادراک: فلوطین می‌گوید: ادراک قوه‌ی است میان عقل و حس. ادراک را سه وظیفه است نخست آن‌که صوری را که از حس حاصل می‌شود، می‌گیرد و تحلیل و ترکیب می‌کند و عناصر مختلفی را که مخلیه به‌او می‌دهد، گرد می‌آورد و از آن چیزها می‌سازد. دیگر آن‌که میان آن‌چه از حواس فراهم می‌آید و آثاری که از صور معقوله به‌دست آورده، توفیق می‌دهد. مثلاً

تشخیص می‌دهد که سقراط خیّر (نیکو کردار) است. نه‌از راه ادراک حسی، بلکه از این جهت که در ذات سقراط نمونه‌ی نیکی و خیر هست. سوم این‌که صور محسوسه‌ی موجود را بر صوری که از پیش دریافت داشته، منطبق می‌کند، در نتیجه می‌فهمد که این شخص که اکنون می‌بیند، همان سقراط است.

عقل: نفس پس از آن‌که عالم محسوس را حیات و نظام بخشید و به‌خود پرداخت، به‌سوی مبدأ خود، یعنی اقنوم دوم (از سه اقنوم فلوطینی) فرا می‌رود. «عقل = nuos» نزد فلوطین مفهوم خیلی وسیع دارد. و عناصر متعددی را شامل است. از جمله، عقل یکی از مراتب حیات روحی است، و مرحله‌ی از مراحل ارتقاء نفس در بازگشت نهایی‌اش. و هم‌اکنون خود، علت عالم محسوس است. از این‌رو می‌بینیم مُثُل افلاطونی و صورت ارسطویی را در بر دارد. و به‌خدای رواقیان، یعنی «عقل گرداننده‌ی جهان» شباهتی تام دارد.

با وجود این، عقل در فلسفه‌ی فلوطین معنی اخص هم دارد، او پیش از هر چیز تأکید می‌کند که توجه عاقل به‌درون خود، دریافت آن‌چه را که در حقیقت او مکنون است برای او میسر می‌سازد. فلوطین بارها این گزاره را در آثار خود تکرار کرده است که: «هرکس خود را تعقل کند، همه‌ی کائنات را تعقل کرده است.»

فلوطین مانند افلاطون معتقد است که عشق آدمی را به‌شناخت حقیقت می‌رساند و زندگی اخلاقی نیز که بر مبنای فضیلت استوار شده باشد، موصل آدمی به‌حقیقت است. پس ارزش‌های عقلی در عین حال همان ارزش‌های اخلاقی و ارزش‌های زیبایی نیز هستند. امّا تأثیر افکار ارسطو در نظریه‌ی فلوطین را به‌طور آشکار در این قطعه از تاسوعه‌ی پنجم می‌یابیم: «انسان مرکب از نفس و جسد است و جسد مرکب است از عناصر اربعه، هریک از این عناصر مرکب است از ماده و صورت ... چون به‌عالم وجود توجه کنیم، عقلی می‌یابیم که مهندس و خالق عالم است، آن‌چه قبول صورت می‌کند، آتش، هوا، آب و خاک است؛ لٰکن آن‌که به‌این مواد صورت می‌بخشد، نفس است. پس نفس به‌عناصر اربعه صورت می‌بخشد. امّا در واقع آن‌که چنان قدرتی به‌نفس ارزانی می‌دارد عقل است، همچنان که هنر به‌نفس هنرمند قوانین کارش را ارزانی می‌دارد. پس عقل را اگر صورت بخوانیم، در آن واحد هم صورت نفس است و هم واهب این صورت. این نظریه در فلسفه‌ی قرون وسطی و سپس در افکار فلاسفه‌ی اسلام تأثیر عمیق نهاد.

می‌پرسیم: چگونه ممکن است موجود بالقوه، موجودی بالفعل شود؟

اگر علت فاعلی نباشد که آن‌را از قوه به‌فعل بکشد، پس عقل به‌عنوان «واهب‌الصور» با فعل محض در فلسفه‌ی ارسطو فرقی ندارد. عقل از آن جهت «واهب‌الصور» است که خود محتوی همه‌ی صورت‌ها است، او خدای است که همه‌ی خدایان را در بر دارد، زیرا مثال عالم محسوس است «ما در برابر عظمت و جمال عالم محسوس، نظام حرکت ازلی آن و خدایانی که در آن هستند، اعم از مرئی و غیر مرئی ... متحیر می‌شویم. و هرگاه به‌درک مثال و حقیقت آن ارتقاء یابیم، تحیر مان افزون خواهد شد، چه در آن‌جا معقولاتی را که ذاتاً ازلی هستند و دارای معرفت و حیات، خواهیم دید و به‌دیدار عقل مطلق ـ که سرور عالم وجود است ـ و حکمت برتر و حیات بی‌نهایت آن نایل خواهیم شد. زیرا در آن‌جا همه‌ی کائنات ازلی، و هر عقل واله و نفسی در سکوت دایمی است.

ـ آیا معقولات خارج از عقل موجوداند ـ چنان‌که افلاطون می‌گفت ـ یا در عقل موجوداند؟

= پاسخ فلوطین واضح است: اگر معقولات ـ یعنی مُثُل افلاطونی ـ خارج از معقولات وجود داشته باشند، معرفت عقلی نیز چیزی شبیه معرفت حسی خواهد بود، و ممکن است که این معرفت حاصل نشود؛ از دیگرسو حقیقت جوهریه با ذات خود متفق است، نه‌باشیء دیگر. و آن جز از ذات خود، تعبیر نکند. پس کار عقل انتقال بی‌واسطه است از فکر به‌کائن؛ نه‌این‌که تصدیق حقیقت خارجی باشد. بدین‌طریق می‌بینیم که فلوطین از افلاطون فاصله می‌گیرد و وجود هر حقیقت عقلی را که خارج از عقل کلی باشد، نفی می‌کند.

احدیت: در فلسفه‌ی یونان عقل فوق همه‌چیز است. تنها افلاطون بالاتر از عقل، خیر، یا «احدیت» را قرار داده است. عقل در نظر رواقیان قوه‌ی است زنده و زندگی‌بخش؛ امّا در نظر افلاطون عقل قوه‌ی است که حدود سنجش کائنات و نسبت‌های ثابت ریاضی را کشف می‌کند. به‌نظر فلوطین عقل هنگامی شایسته‌ی این عنوان است که از احدیت نور گیرد و به‌آن سبب قدرت کشف نسبت‌های ثابت و درک آن‌ها در او پدید آید.

ـ چگونه همه‌ی کائنات از احدیت بسیط صادر شده است؟

= فلوطین می‌گوید: این صدور در سه مرحله انجام یافته؛ از آن‌جا که احدیت کامل است، افاضه می‌کند، این فیض، موجود جدیدی ایجاد می‌کند. این موجود جدید چون به‌اصل خود توجه کند، از او بارور شود. و چون متوجه ذات خود شود، عقل

باشد. بنابراین، این موجود جدید از آن جهت که مبدأ اول (واحد، احدیت) را تعقل می‌کند و به‌آن توجه دارد، کائن و موجود است؛ و از آن جهت که ذات خویش را تعقل می‌کند، عقلی است دارای فعلیت عقلی.

فلوطین در جای دیگر می‌گوید: خیر مبدأ است. و عقل موجوداتی را که ایجاد می‌کند از او می‌گیرد... و قدرت احداث موجوداتی را که از او پدید می‌آیند، از آن‌جا اخذ می‌کند. پس احدیت به‌عقل، آن‌چه را که نداشت، اعطاء می‌کند. و از احدیت، کثرت بر عقل چیره شود و عقل از ضبط قدرتی که از احدیت گرفته، عاجز است. از این‌رو آن‌را جزء جزء می‌کند تا توان تحملش را داشته باشد.

عالم محسوس و ماده: مفهوم عالم نزد قدمای متفکّرین، با آن‌چه امروز می‌گوئیم، فرق دارد، عالم نزد قدما هر موجود زنده‌ی است که نفس، اعضاء، حرکت و نظام داشته باشد. بنگریم که عالم از زبان فلوطین چسان سخن می‌گوید: خدا مرا بیافرید، من از او آمده‌ام، پس من کاملم. من حاوی همه‌ی موجودات زنده هستم، پس نیازی به‌هیچ‌کس ندارم؛ زیرا همه‌ی کائنات و هرچه از نبات و حیوان زاده می‌شوند در من هست. در من بسیاری از خدایان هستند و طوایفی از شیاطین و نفس‌های پاک، و مردمی که سعادت را در فضیلت یافته‌اند... و همه‌ی موجوداتی که شایق خیراند. و همه‌ی موجوداتی که به‌قدر طاقت خود به‌آن دست می‌یابند... گیاهان را حیات است و حیوان را علاوه بر حیات، شعور است. برخی را عقل است و برخی را حیات کلی.

نفس این عالم و نفوس جزئیه، همه در عالم عقلی هستند، یعنی جای که در حال مشاهده هستند و از فیض این مشاهده است که قدرت اداره‌ی امور عالم را به‌دست می‌آورند. و هم‌چنان که عقل از احدیت فایض شده و نفس از عقل، همچنین عالم از نفس فایض گشته است. این جهان را آغازی نیست، زیرا نتیجه‌ی مشاهده‌ی ازلی است و آن در زمانی است که نه‌آن‌را اول است و نه‌آخر. عالم به‌آن گونه که افلاطون می‌گوید، صورت ازل است.

حلقه‌ی وصل: فلسفه‌ی فلوطین حلقه‌ی وصل نامرئی میان حکمت یونانی از یک‌سو، و فلسفه‌ی قرون وسطایی غربی، حکمت هندی، عربی و بعداً اسلامی از دیگرسو است. "فرفوریوس" در کتاب زندگی فلوطین می‌گوید: معلم او به‌فلسفه‌ی بربرها (غیر یونانی‌ها) رغبتی بسیار داشت و از آن‌ها بهره‌ی بسیار گرفت. وحدت «من» با کائن کلی در «اوپانشاد» آمده است.

همچنین در کتب دینی هند اصل دیگری است که در اندیشه‌ی فلوطین آمده است و بیگانه‌گی آن با فلسفه‌ی یونان به‌خوبی مشهود است. موضوع این اصل این است که اتحاد «من» با کائن کلی، از طریق معرفت کلی حاصل نمی‌شود، بلکه یافتی است که به‌تمرین و تأمل (ریاضت) حاصل شود.

شاید بارزترین چیزی که فلسفه‌ی فلوطین را از نوافلاطونی و دیگر دیانات رایج در عصر او متمایز می‌سازد، این باشد که در فلسفه‌ی فلوطین اندیشه‌ی واسطه بین خدا و انسان وجود ندارد. و خدا در نظر فلوطین دور از ما نیست. او در این‌جا در آن‌جا و در هر مکان دیگری هست. ذات باری غیر متناهی است، پس حدی ندارد، و این به‌آن معنی است که هرگز غایب نمی‌شود، اگر غایب نمی‌شود، پس در همه جا و در همه‌چیز حاضر است. فلسفه‌ی هندی نیز می‌گوید که «برهما» یعنی کائن کلی، مبدأ جمیع کائنات است. "آتمن" که «من» صرف است، در ذات با «برهما» اختلافی ندارد. بدین‌گونه می‌نگریم که علاقه‌ی نفس جزئی به‌کائن کلی که در فلسفه‌ی فلوطین هست، در اندیشه‌ی هندی نیز به‌وضوح وجود دارد و این مسأله در این دو فلسفه به‌نحو یکسان حل شده است.

غلبه‌ی مسیحیت و آغاز قرون وسطی

در سال ۳۱۳ بعد از میلاد، مسیحیت یکی از ادیان پذیرفته در امپراطوری روم گردید. در این زمان "قسطنطین" اول، مشهور به"قسطنطین کبیر" فرمان‌روا بود (۲۷۲ ـ ۳۳۷ ، م) او خود در بستر مرگ غسل تعمید یافت و عنوان امپراطور مقدس به‌خود گرفت. در سال ۳۳۰ "قسطنطین" پایتخت امپراطوری را از رم به"قسطنطنیه" = (اسلامبول ـ استانبول امروزی) شهری که خود در دهانه‌ی دریای سیاه ساخته بود، منتقل کرد. بسیاری این شهر تازه را رم ثانی می‌گفتند و امروزه در منابع تاریخی به«رم شرقی» شهره است.

از سال ۳۸۰ نصرانیت دین رسمی سراسر امپراطوری روم شد. در سال ۳۹۵ امپراطوری روم به‌دو بخش تقسیم شد: امپراطوری روم غربی به‌مرکزیت رم، و امپرطوری روم شرقی با مرکزیت شهر "قسطنطنیه". در سال ۴۱۰ روم غربی توسط بربرها تاراج شد و در سال ۴۷۶ امپراطوری روم غربی به‌کلی از میان رفت، امّا امپراطوری روم شرقی تا سال ۱۴۵۳ که ترک‌های سلجوقی "قسطنطنیه" را به‌تصرف خود در آوردند و نام "اسلامبول" برآن نهادند، دوام کرد.

در سال ۵۲۹ میلادی کلیسا آکادمی افلاطون در آتن را بست و فعالیت‌های آن‌را ممنوع ساخت. در همین سال فرقه‌ی موسوم به"بندیکتین" نخستین طریقه‌ی بزرگ رهبانی، موجودیت یافت. بدین‌ترتیب سال ۵۲۹ نمادی شد از چگونه‌گی سرپوش نهادن کلیسای مسیحی برعلوم عقلی و فلسفه‌ی یونانی. از آن پس آموزش و پرورش، اندیشه، کرسی‌های وعظ و خطابه یکجا در اختیار کلیسا قرار گرفت، همه‌چیز در خدمت اِلٰهیات مسیحی درآمد و قرون وسطی رسماً آغاز شد که بیش از هزار سال طول کشید. همه‌جا را سردی، خاموشی و تاریکی فرا گرفت، دیگر از آن بحث‌های آزاد، رشد افکار، شهرهای آباد و پر رونق، خیابان‌های سنگ فرش، کتابخانه‌های غنی، حمام‌های تمیز، کانال‌های فاضلاب، تجارت و سوداگری و جمع و جوش عمومی خبری نبود. همه‌ی این‌ها فقط دو نکته را اثبات کرد:

یک، وقتی هرچیزی به‌جای خود نیست، چه فجایعی رخ می‌دهد.

دو، حرکت تاریخ نه‌در مسیر مستقیم، که در مسیر زکزاکی و مارپیچی است.

نشان‌های حکمت سوم:

کتاب‌شناسی:

الف ـ «جمهوری» "افلاطون" عزیزالله افشار.
ب ـ «چهار رساله» "افلاطون" محمود صناعی.
پ ـ «پنج رساله» "افلاطون" محمود صناعی.
ت ـ «شش رساله» "افلاطون" محمدعلی فروغی.
ث ـ «تاریخ الفلسفة الغربیة» "برتراند راسل" نجیب زکی محمود، قاهره ۱۹۵۴
ج ـ «تاریخ فلسفه‌ی غرب» "برتراند راسل" نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۶۵
چ ـ «تاریخ فلسفه‌ی غرب» "رادا کریشنان" جواد یوسفیان.
ح ـ «تاریخ فلسفه‌ی اسلامی» "الیور لیمن" سید حسین نصر.
خ ـ «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» "حنا الفاخوری" ـ "خلیل الجر"
د ـ «تاریخ الفلسفة العربیة الاسلامیه» "عبده‌الشمالی"
ذ ـ «تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة» "مصطفی عبدالرّزاق"
ر ـ «فی الفلسفة الاسلامیه، منهج و تطبیقه» "ابراهیم مدکور"
ز ـ «بزرگان فلسفه» " هنری توماس " فریدون بدره‌ای.
ژ ـ «لذات فلسفه» "ویل دورانت" عباس زریاب خویی.
س ـ «فلسفه چیست؟» "رضا داوری"

ش ـ «فلسفه» " علی شریعتمداری "
ص ـ «نخستین فیلسوفان» "شرف‌الدّین خراسانی"
ط ـ «کلیات فلسفه» "محمد حسین گنجی"
ع ـ «پرسش‌های بنیادین فلسفه» "سی. یوینگ" سید محمود یوسف ثانی.
غ ـ «ارسطو» محمد حسن لطفی.
ف ـ «فلسفه به‌زبان ساده» "جنی تیچمین ـ کاترین اوانز" اسماعیل سعادتی.
ق ـ «بررسی مبادی فلسفه‌ی نقادی» "حسین غفاری"
ک ـ «وجود و نظریه‌ی شناخت» "والتر ترنس استیس" عزیزالله افشار.
گ ـ «حکمت سقراط» ـ افلاطون، محمد علی فروغی.
ل ـ «تاریخ فلسفه» "گ. و . هگل" زیبا جبلی.
م ـ «عقل در تاریخ» "گ. و . هگل" حمید عنایت.
ن ـ «فیلسوفان یونان» "دیوگنس لایرتیوس" بهزاد رحمنی.
و ـ «متافزیک و فلسفه‌ی معاصر» "سید جلال‌الدّین مجتبوی"
ی ـ «مقدمه» "ابن‌خلدون"
هـ ـ «سیر حکمت در اروپا» "محمد علی فروغی"
آ ـ ا ـ «دنیای سوفی» "یوستین گردر" حسن کامشاد.
آ ـ ب ـ «جامعه‌ی باز و دشمنان آن» "کارل پوپر" عزت الله فولادوند.
آ ـ پ ـ «تاریخ تمدن» "ویل دورانت"
آ ـ ت ـ «تاریخ چیست؟» "ن .آ. یروفه یف" استاد دانشگاه تاریخ مسکو.
آ ـ ث ـ المعجم الفلسفی بالالفاظ العربیة والفرنسیة والانجلیزیة واللاتینیة،جمیل صلیبا،بیروت.
آ ـ ج ـ محمد بن محمد فارابی، رسائل الفارابی، حیدرآباد، دکن ۱۳۴۵/۱۹۲۶
آ ـ چ ـ محمد بن محمد فارابی، فصول منتزعة، فوزی متری نجار (تهران) ۱۴۰۵
آ ـ ح ـ دوره‌ی آثار فلوطین، محمدحسن لطفی، تهران ۱۳۶۶
آ ـ خ ـ یعقوب بن اسحاق کندی، الحدود و الرسوم، فی المصطلح الفلسفی عندالعرب.

۱ ـ «یونیا، ایونی = inioi» اسم قسمتی از آسیای صغیر است که جماعتی از هلن‌ها در آن‌جا اقامت داشتند، چون یونیا در آسیا واقع است و اهالی مشرق زمین ابتدای برخوردشان با مردم هلن، با آن‌جماعت بوده، کلیه‌ی مردم هلن را منتسب به‌یونیا نمودند. فقط هلاس را یونان و مردمش را یونانی خواندند. از آن سو نیز رومی‌ها یونانی‌ها را به‌مناسبت اسم یک طایفه از آن‌ها که به‌ایشان نزدیک بوده‌اند «Greece» می‌خواندند وامروز اروپائیان یونان را به‌همین نام می‌شناسند.

۴

عرب پیش از اسلام

عرب پیش از اسلام

در تاریخ تمدن بشری دو عنصر «فرهنگ سامی» و «فکر یونانی» نقشی تعیین کننده دارند. یعنی جهان هرچه دارد، محصول همین دو عنصر است. در بخش قبلی با مقدمات و مبانئ فکریونانی آشنایی حاصل کردیم؛ در این بخش می‌کوشیم با سُنّت‌ها و فرهنگ «سامی» آشنا شویم؛ «سامیت» هم قوم و نژاد انسانی است، چون: «آرامیان» ، «آشوریان» ، «اکدیان» ، «بابلیان» ، «تدمیریان» ، «سریانیان» ، «سومریان» ، «کلدانیان» ، «کنعانیان» ، «فینیقیان» ، «نبطیان» ، «عموریان» ، «عیلامیان» ، «مندائیان» ، «یهودیان» و «عربان»... و هم، کیش و آئین است، چون «یهودیت» ، «مسیحیت» و «اسلامیت»؛ بنا به‌اجماع محققان و مستشرقان، منطقه‌ی شرق‌میانه زیست‌بوم اصلی اقوام سامی است و بین‌النّهرین نخستین خاستگاه تمدن بشری می‌باشد. کتیبه‌های از عهد سومری به‌خط میخی موجود است که متعلق به‌پنج هزارسال پیش است. حکومت حمورابی در بابل (سال ۱۷۹۲ ق،م) واضع اولین قانون نوشته شده می‌باشد. اصل مجموعه قوانین او که بر استوانه‌ی سنگی حک شده، در موزیم لوور پاریس موجود است. قوانین حمورابی مربوط به‌زراعت، آبیاری، کشتیرانی، خرید و فروش برده، مجازات‌ها، ارث و ازدواج است.

سه دین بزرگ ابراهیمی محصول تکامل تاریخئ همین اقوام‌اند. اسلام یکی از سه ضلع ادیان ابراهیمی است که از بستر فرهنگئ قوم عرب برخاست. بسیاری از اقوام فوق و زبان‌ها و فرهنگ ایشان به‌مرور ایام از بین رفته‌اند، یا در عرب حل شده‌اند و عرب، جانشینان و میراث‌برداران همین اقوام‌اند. لذا ضروری است با گوشه‌های از زندگی و فرهنگ عرب در دوران پیش از ظهور اسلام آشنا شویم.

این بحث از آن بابت حایز اهمیت فوق‌العاده است که مارا به‌زمینه‌های بروز اسلام آشنا می‌سازد، از آن‌جا که هیچ‌چیز از هیچ به‌وجود نمی‌آید، سیر تاریخی و تکامل فکر و فرهنگ بشری نیز امری سلسله‌ای است، چنان‌که هرحلقه‌ی بعدی متصل به‌حلقه‌ی قبلی می‌باشد. بناءاً مطالعه‌ی این برهه از تاریخ، فرهنگ و مناسبات عرب به‌ما نشان می‌دهد که عرب در این دوران چگونه زندگئ داشته و دین مبین اسلام چه چیزهای از این دوره به‌میراث برداشته و چه چیزهای بر آن افزوده است. خاصةً آن‌که بسیاری از کنش‌های اقوام عرب در دوره‌ی اسلامی، مرتبط با رسوم و فرهنگ سُنّتئ عربی پیش از اسلام است که ریشه در تاریخ چند هزار ساله‌ی این قوم دارد، لذا بررسی آن بسیار مفید خواهد بود. در حقیقت فهم دقیق تعالیم اسلام، تا حد زیادی در گرو درک صحیح فرهنگ عرب باستان است.

در این بخش فقط برای آشنایی مقدماتی، گوشه‌های از زندگی عرب باستان را به‌صورت فشرده و کلیدی گذر می‌کنیم. خوش‌بختانه در مورد گذشته‌های دور زندگئ عربی منابع بسیار ارزشمند از همان گذشته‌های دور وجود دارد که مارا به‌عمق تاریخ و فرهنگ عربی راهنمایی می‌کند؛ مانند سنگ‌نوشته‌ها و الواح و آثار به‌جا مانده، اعم از منقول و غیر منقول؛ اشیاء گران‌بهاء معدنی، اشیاء چوبی، سکه‌های فلزی، اشیاء سفالی، سنگی، وسایل زینتی... و بقایای قلعه‌ها و بناهای عظیم و منابع مکتوب عبرانی مانند تورات و تلمود و آثار یونانی ... و اشعار عرب جاهلی ... که هریک در جای خود منبعی مهم برای شناخت زندگئ تاریخئ اقوام عرب است.

قرآن نیز در آیات متعدد خود اشاراتی به‌گوشه‌های از زندگی عرب قبل از خود دارد. حکومت‌های اموی و عباسی در دو قرن اول اسلام، اهتمام ویژه‌ی به‌مطالعات زبان‌شناسی و گردآوری آثار عرب پیش از اسلام به‌خرج دادند و منابع ارزشمندی از خود به‌جای گذارده‌اند. فقط کسی باشد که این ذخایر عظیم را مطالعه نماید و مورد مداقه قرار دهد. افزون بر این موارد، در قرون ۱۷ تا ۲۰ میلادی مطالعات خاورشناسان اروپایی با تمرکز روی اسلام و عرب، اوج بی‌سابقه کسب نمود و به‌دست‌آوردهای عظیم نایل آمد. در قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی مطالعات عرب‌شناسی در میان خود عرب‌ها رونق گرفت و دانشمندان مصری، سوری، لبنانی، عراقی ... به‌صورت علمی و تخصّصی به‌کنکاش تاریخ عرب پیش از اسلام پرداخته‌اند؛ زوایای زندگی عربی را روشن نموده و منابع ارزشمند و قابل اعتناء به‌وجود آورده‌اند که برای همه قابل استفاده است.(۱)

سرزمین عرب

سرزمین اصلیِ عرب، همین شبه‌جزیره‌ی عربستان، یا جزیرةالعرب است که وسیع‌ترین شبه‌جزیره‌ی جهان را تشکیل می‌دهد، مساحت آن حدود ۳ /۲۰۰ /۰۰۰ کیلومترمربع است و از سه طرف به‌دریا مرتبط می‌باشد. این شبه‌جزیره که (بنا به‌نظر زمین‌شناسان) از حدود چهل میلیون سال پیش بدین‌سو (به‌وسیله‌ی بحر جوان احمر) از قاره‌ی آفریقا جدا شده است، از بزرگ‌ترین صحراهای روی زمین است و در جنوب غربی آسیا موقعیت دارد. در مرکز آن صحرای «ربع‌الخالی» واقع شده است که یکی از بزرگ‌ترین ریگستان‌های دنیا می‌باشد. برخی جغرافی‌دانان، آن را «شبه‌قاره‌ی عربستان» نیز نامیده‌اند که با توجه به‌قرار داشتن تمام این شبه‌جزیره بر روی صفحه‌ی زمین‌ساختی عربستان، نام‌گذاری درست‌تری است. کشورهای که در این شبه‌جزیره موقعیت دارند، عبارت‌اند از: عربستان سعودی، عمان، یمن، قطر، بحرین، کویت و امارات متحده‌ی عربی.

محققانی که در محوطه‌ی باستانی «الوسطی» در عربستان کار کرده‌اند، به‌آثاری دست یافته‌اند که ثابت می‌کند از ۸۵۰۰۰ سال بدین‌سو انسان در عربستان زندگی می‌نموده است. کشفیات فسیلی در الوسطی نشان‌دهنده‌ی تنوع زیاد حیات وحش در کنار ابزارهای سنگی از نوعی است که یادگار انسان هوموساپین است. ۸۵۰۰۰ هزار سال پیش آب و هوای عربستان خیلی متفاوت از امروز بود. عربستان در آن دوره پر از دریاچه‌های با حاشیه‌های سرسبز، با حیواناتی مثل اسب آبی بود، محیطی که محصول باران‌های موسمی بود. گاوهای وحشی و سایر شاخ‌داران هم از آفریقا به‌آن‌جا مهاجرت می‌کردند. در هیچ‌جای آن رودخانه‌ی دایمی جاری نیست.

نژاد عرب

نام عرب به‌صورت نوشتاری برای نخستین‌بار در سنگ‌نوشته‌ی آشوری متعلق به‌تاریخ ۸۵۳ پیش از میلاد آمده است. عرب عموماً از نژاد سامی هستند که نسب‌شان <بنا براساطیر> به‌سام بن‌نوح می‌رسد. برپایه‌ی روایات تورات و اسطوره‌های سامی، نسل کنونی آدمیان که پس از توفان نوح به‌جای مانده‌اند از پشت سه پسر نوح به‌نام‌های سام، حام و یافث هستند. سامی‌ها کسانی هستند که خود را فرزندان سام بن نوح می‌دانند. هر چیز وابسته به‌آن‌ها «سامی» خوانده می‌شوند، مانند نژاد سامی، اقوام سامی، زبان‌های سامی، آئین‌های سامی، ادیان سامی...

قبائل عرب

«قبائل» جمع «قبیله» عنوان عربی است، به‌گروه از آدمیان گفته می‌شود که دارای روی‌کرد واحد در کلیه‌ی شؤن باشند، این کلمه از واژه‌ی «قِبله» گرفته شده است. در عربستان پیش از اسلام زندگی قبائلی جاری بود، قبیله را یک اجتماع مشترک‌المنافع می‌دانستند و قبیله در نظر آن‌ها به‌منزله‌ی یک کشور مستقل بود.

قبائل دیگر را به‌چشم بیگانه و خارجی دیده و برقراری رابطه با آنان نیازمند پیمان‌ها و قراردادهای بود. در سراسر عربستان سه مجموعه‌ی بزرگ قبیلوی زندگی می‌کردند که با یکدیگر رقیب، متخاصم، متحد، یا هم‌پیمان بودند، هرکدام دارای خدایان ویژه‌ی قبیله، کعبه‌ی ویژه‌ی قبیله، آداب و رسومِ سُنّتی و دین مخصوص به‌خودشان بودند؛ در عین این‌که در آداب و رسوم شان نقاط مشترک بسیاری با مجموعه‌های دیگر نیز داشتند. این سه مجموعه عبارت بودند از:

۱ ـ مجموعه قبائل یمنی در جنوب عربستان = قحطانیان.

۲ ـ مجموعه قبائلِ ربیعه در شرق و شمال شرق عربستان = بائیده.

۳ ـ مجموعه قبائل مُضَر (بروزن هُنر) درمرکز وغرب عربستان = عدنانیان.

الف ـ قبائل یمنی: بزرگ‌ترین خوشه‌ی قبائل عربستان

قبائلِ یمنی (عدنانیان) بودند که به‌چند شاخه تقسیم شده بودند:

۱ ـ قبائل مِذحَج (بروزن بهتر) باشاخه‌های متعددشان درمرکزیمن ساکن بودند.

۲ ـ قبائل کِنده (بروزن قبله) که محل اسکان شان در منطقه‌ی حَضرَموت در شرق یمن بود که تا مرزهای عمان امتداد داشت وخود ازچندین شاخه تشکیل می‌شد.

۳ ـ قبائل کَلب، از بزرگ‌ترین قبائل کوچنده به‌شام تا اوائل قرن هفتم ترسایی.

۴ ـ قبائل غسان، که در شام مستقر شده بودند. و مانند قبائل کَلب در زمانی از تاریخ به‌بیابان‌های شام کوچیده و در درون مرزهای امپراطوری روم می‌زیستند.

۵ ـ مجموعه قبایل اوس و خزرج و ازُد، این قبایل پس از انحطاط دولت‌های جنوب و ویرانی سد مأرب از یمن مهاجرت کرده و در مناطق مختلف شبه‌جزیره‌ی عرب منتشر شدند از جمله قبیله‌ی خُزاعه به‌منطقه‌ی مکه و اوس و خزرج به‌یثرب، مهاجرت کردند. آنان در صدر اسلام ساکنان اصلی مدینه را تشکیل می‌دادند. بنا به‌برخی روایات تاریخی سرزمین‌های گسترده‌ی زراعتی در اختیار این‌قبایل بوده.

۶ ـ قبیله‌ی بنی‌اسد، که در شمال حجاز می‌زیستند و از نظر آداب و رسوم شباهت تام و تمام با قبائل درون یمن داشتند، دارای کاهنان مقدس قبیلوی بودند که

منصب شان موروثی بود و منصب کهانت از پدر به‌پسر می‌رسید. آخرین کاهن مقدس قبائل یمنی مردی بود که در تاریخ اسلام با نام «اسود عَنسی» <سیاه قبیله‌ی عنس> شناخته می‌شود. اکثر قبائل یمنی دارای خدای مشترک بودند و کعبه‌ی مخصوص به‌خود داشتند. ضمن این‌که در کنار خدای مشترک، خدایان کوچک دیگر نیز پرستیده می‌شدند که به‌نام‌های وُد، یَغوث، یَعوق و نَسرا یاد می‌شدند.

ب ـ قبائل ربیعه: قبائل ربیعه که در بخش شرقی عربستان جاگیر بودند به‌دو بخش تقسیم می‌شدند:

۱ ـ قبائل بنی‌بکر، بزرگ‌ترین بخش قبائل ربیعه بودند که در شمال شرق عربستان اسکان داشتند. شاخه‌های از قبیله‌ی بزرگ «بنی‌بکر» امروزه تقریباً در تمام کشورهای عربی منتشر هستند، به‌طور مثال: شبه‌جزیره‌ی عربستان، یمن، شام، «آل أبوبکر» در فلسطین (در منطقه‌ی جنین) و غزه، «آل‌البطاینه» در اردن (اربد) «آل أبوغلوش» در قدس، «آل‌الحوت» در مصر، و لبنان... تمام این‌ها شاخه‌های از قبیله‌ی بزرگ «بنی‌بکر» تُغلب هستند. هم‌چنین أمرای از قبیله‌ی بکر بن وائل (تُغلب) در سراسر شبه‌جزیره‌ی عربستان در دوران جاهلیت منتشر شده بودند و ساکنان أصلی این مناطق گردیده بودند.

۲ ـ قبائل بنی‌حنیفه که محل اسکان شان در منطقه‌ی یَمامه در شرق عربستان بود، از نظر جمعیتی در درجه‌ی دوم قرار می‌گرفتند. خدای مشترک مجموعه قبائل ربیعة «الرّحمان» نام داشت و دارای کعبه‌ی مخصوص به‌خود در «یمامه» بود.

ج ـ قبایل مُضَری: قبایل مُضَری، سومین دسته‌بندی قبایل عربستان بودند که به‌چهار دسته تقسیم می‌شدند:

۱ ـ قبیله‌ی بنی‌عامر که بزرگ‌ترین بخش قبایل مضری بود و در مرکز عربستان اسکان داشت.

۲ ـ قبیله‌ی بنی‌تمیم که بین بنی‌عامر و حجاز جاگیر بودند و بعد از بنی‌عامر از نظر جمعیتی مرتبه‌ی دوم را دارا بود.

۳ ـ قبایل هوازن و ثقیف که از نظر جمعیتی بعد از آن‌ها قرار می‌گرفتند و در منطقه‌ی طائف ساکن بودند.

۴ ـ قبایل قریش و کِنانه که در مکه و اطرافش اسکان داشتند و بخشی از قبایل مُضَری بودند. خود قریش نیز به‌قبایلی متعددی مانند: عُدی، محزوم، زهره ... و بنی عبدالدار منشعب گردید. خدای مشترک تمامی قبایل مُضری «الله» بود؛ و خانه‌ی

کعبه واقع در مکه که در زمانی از تاریخ برای پرستش او ساخته شده بود، در اوائل قرن هفتم میلادی برترین بیت‌الله نزد این قبایل بود. علاوه بر این‌ها دو مجموعه قبائل کوچکِ دیگر به‌نام‌های اَزْد و عبدالقیس نیز در نواحی ظفار و عُمان و امارات کنونی تا قطر و بحرین کنونی می‌زیستند که به‌علل جغرافیائی از بقیه‌ی قبایل عربستان جدا افتاده بودند و ارتباطی با رقابت‌های قبایلی درون عربستان نداشتند.

د ـ دیگر قبایل: مجموعه‌ی دیگری از قبایل عرب به‌نام «اِیاد» نیز در بخش شرقی بیابان‌های شام می‌زیستند. تمدن‌های معروف به"پترا" و "تدمر" که ویرانه‌های شکوهمندی از آن‌ها تا هنوز در سوریه و اردن پا برجا است، یادگار این مجموعه از قبایل عرب است. خدای باستانی این‌ها «اللاّت» نام داشت؛ در نوشته‌های اقوام سامی نیز نام این خدا آمده است. آخرین پادشاه "تدمر" وهب‌اللاّت بود؛ رومی‌ها با کشتن وی تدمر را به‌کلی ویران کردند. خرابه‌های بزرگ معبداللاّت در منطقه‌ی تدمر سوریه داستان یک دوران پرشکوه را بازگو می‌کند.

در مجموع، زندگی منهای وابستگی به‌قبیله امکان نداشت و قبیله مستحکم‌ترین و اصلی‌ترین بافت در نظام زندگی عرب محسوب می‌شد. هر مجموعه‌ی قبیلوی با دیگر مجموعه‌ها یا در جنگ، یا در صلح، یا در «پیمان‌های قبیلوی» به‌سر می‌بردند. در مناسبات قبیلوی، حق یک‌جا از آن قبیله بود؛ و ستایش از آن کسی که نیرومندتر و شمشیرش برنده‌تر بود. همه برای یکی، یکی برای همه.

در داخل قبیله اوضاع بسیار مصالحت‌آمیز بود، به‌هنگام خطر، فرد موظف بود دعوت قبیله را برای یاری و دفع خطر اجابت کند، خواه افراد قبیله ظالم و خواه مظلوم باشند. خواه حق باشند یا ناحق. علاوه بر این او وظیفه داشت که بخشی از مسئولیت اعمال دیگران را نیز بر عهده گیرد و در پرداخت دیه برای کسی که از قبیله‌ی دیگر کشته شده بود و یا برای آزادسازی اسیران قبیله‌ی خود سهیم باشد.

بدین‌ترتیب عصبیت قبیلوی منشأ قدرت سیاسی و دفاعی بود که افراد قبیله را به‌همدیگر مرتبط می‌ساخت و معادل آگاهی و شعور ملی در روزگار ما است. از این‌رو می‌توان جامعه‌ی قبیلوی را مبتنی بر روح دموکراسی و مساوات دانست.

اگر کسی از یک قبیله، شخصی از قبیله‌ی دیگر را می‌کشت، قبیله‌ی مقتول ملزم به‌خون‌خواهی می‌شد و از قبیله‌ی قاتل می‌خواست تا قاتل را تحویل دهند؛ اما تسلیم قاتل برای قبیله ننگ بود و از طرفی پذیرش خون‌بهاء نیز برای قبیله‌ی مقتول هم بسیار ننگ، پس بین دو قبیله جنگ در می‌گرفت، گاهی جنگ سال‌ها به‌طول

می‌انجامید تا این‌که قبیله‌ی سومی میانجی‌گری می‌کرد، یا این‌که خون‌بهاء را از خود پرداخت می‌کرد تا جنگ تمام شود. گاه قبیله‌ی ترجیح می‌داد که رابطه‌ی یکی از افراد را با خود قطع کند و او را خلع نماید تا از شرّ بداخلاقی‌ها و بی‌انضباطی‌های متعددی که از او سرزده بود در امان ماند. گاه خلع از این جهت رخ می‌داد که قاتل و مقتول هردو از یک قبیله بودند و خانواده‌ی مقتول به‌گرفتن دیه رضایت نمی‌داد. قبیله، قاتل را خلیع اعلام می‌کرد تا اگر به‌دست کسان مقتول کشته شد، قبیله در ادامه‌ی خون‌خواهی این یکی دچار محظور نشود. خلیع ممکن بود به‌قبیله‌ی دیگری پناهنده شود و بعدها بازهم با کارهای غیر قابل تحمل و عملیات ضد نظام قبیلوی خود از این قبیله نیز رانده شود. این رانده شده‌گان دو باره را (شُذّاذ) می‌نامیدند.

هرقبیله دارای مجلسی متشکل از بزرگان قبیله بود که ریاست آن را رئیس یا شیخ قبیله بر عهده داشت. شریف‌ترین، متعصب‌ترین، ثروتمندترین و مسن‌ترین فرد را رئیس قبیله می‌گفتند که سخاوت، قدرت بیان، حلم و بردباری، تجربه و کارآزموده‌گی و دلاوری از ویژه‌گی‌های وی بود.

همین دلایل رئیس قبیله را محترم و با شرف می‌کرد، طوری که گاهی اگر اهانتی از طرف قبیله‌ی دیگر به‌ایشان می‌شد به‌دنبال خود جنگ و خون‌ریزی‌های زیادی داشت که همین امر ناشی از تعصب بیش از حد قبایل عرب بود. رئیس قبیله مؤظف بود از ناتوانان حمایت کند و از جانب فقراء و نیازمندان، دیه بپردازد. همچنین یک چهارم غنائم از آن او بود و می‌توانست پیش از تقسیم غنائم آن‌چه که دلخواهش بود برگزیند، غنائمی که قابل تقسیم نبود به‌او می‌رسید. کم‌تر امکان داشت که شیخ قبیله استبدادی عمل کند، چون محتاج بیعت افراد صاحب‌رأی قبیله بود.

حکومت‌ها و پیمان‌های قبیلوی

صدها قبیله در پهن‌دشت عربستان گسترده بودند و به‌زندگی آزاد و مستقلانه ادامه می‌دادند بدون این‌که از قوانین و نظامات یکسان حکومتی پیروی داشته باشند. با این هم در تاریخ عرب پیش از اسلام یک‌سلسله شاهان، امیران و حکومت‌های وجود دارد که اغلب در شمال‌غرب و جنوب مرکزیت داشته‌اند، امپراتوری «اکدی» نخستین امپراتوری جهان است که ۴۲۵۰ سال پیش به‌رهبری سارگون در سومر تشکیل شد. و در جنوب مانند حمیریان، تنوخیان، منذریان، سبائیان، معینیان، نبطیان، تدمیریان ... که به‌نظر می‌رسد پیدایی و دوام هریک حاصل تکامل

پیمان‌های دوام‌دار قبیلوی از یکسو، و رشد و رونق تجارت و سوداگری از دیگرسو بوده‌اند. امّا در مرکز عربستان سران وافراد قبایل وقتی می‌خواستند روی موضوعی هم‌قسم شوند و به‌اقدام مشترک مبادرت نمایند، همه به‌دور خانه‌ی کعبه گرد می‌آمدند ودست‌های خودرا به‌پارچه‌ی سفیدی که دورادور خانه‌را دربرگرفته بود می‌رسانیدند و در این حالت موضوع و هدف پیمان خودرا با صدای بلند تکرار می‌کردند.

انساب قبایل عرب

ملت‌های قدیم اهمیت زیادی به‌نسب می‌دادند، به‌نسب خود مباهات کرده، بر مخالفان خود چیره می‌شدند؛ از آن‌رو در حفظ نسب می‌کوشیدند. یونانیان نه‌تنها برای خود نسب‌نامه درست می‌کردند، بلکه برای خدایان خویش نسب‌نامه‌های داشتند و سرانجام بزرگان خود را به‌نژاد و نسب خدایان منتسب می‌ساختند. به‌قسمی که در یونان قدیم نسب هریک از اشراف و بزرگان به‌خدای منتهی می‌شد. شعرای یونان چندین قرن پیش از میلاد مسیح اشعاری در این باب سروده و نسب بزرگان خود را به‌خدایان رسانیده‌اند، همین‌طور رومیان نسب بزرگان خویش‌رابه‌خدایان می‌رسانیدند و ریشه‌های خود را از نژاد مافوق بشر می‌دانستند

یهودیان نسب خویش را به‌انبیای بزرگ منتهی می‌کنند و خود را قوم خدا می‌خوانند از آن رو خود را برتر از سایر مردم می‌دانند، با این فرق که نسب یهود سرانجام به‌یک پدر (آدم) منتهی می‌شود، شاید این وضع نسب‌نامه‌ی یهود از آن است که ملت‌های سامی به‌یگانه‌گی (توحید) علاقه‌مند هستند. به‌همین سیاق، مسیحیان نسب عیسی را به‌خدا نسبت می‌دهند.

عرب دو پایه‌ی بزرگ نسبی دارد: یکی **«قحطانیان»** که به‌آن‌ها «عرب جنوبی» گفته می‌شود، خاستگاه ایشان یمن است و خود را عرب اصیل می‌داند. نسب این گروه به‌یعرب بن‌قحطان بن‌هود بن‌شالخ بن‌أرفخشذ بن‌سام بن‌نوح بن‌لامک بن‌متوشلخ بن‌إدریس بن یارد بن مهلائیل بن قینان بن أنوش بن شیث بن آدم می‌رسد.

به این مجموعه قبایل «عرب عاربه» نیز گفته می شود. مشهورترین قبائل آن‌ها عبارت‌اند از: «حمیر»، «سبأ»، «کهلان»، «مذحج»، «طیء»، «الأوس والخزرج»، «الغساسنة» و «المناذرة»... امروزه کتیبه‌های آنان با اصول علمی خوانده می‌شود و تا حدودی تاریخچه‌ی «قحطانی» را روشن می‌کند، هرچه درباره‌ی تمدن عرب قبل از اسلام گفته می‌شود، ریشه در عرب قحطانی دارد.

دیگر **«عدنانیان»** که به‌ایشان «عرب شمالی» گفته می‌شود و نسب شان به‌یکی از شاخه‌های عبری می‌رسد. آنان فرزندان «عدنان بن إسماعیل بن إبراهیم» هستند، لذا آنان را عرب «عدنانی» می‌گویند، عدنان بیست و یکمین جدّ پدری پیامبر اکرم است که فرمود: «اذا بلغ نسبی الی عدنان فامسکوا».

به‌این مجموعه قبایل «عرب مستعربه» نیز گفته می‌شود، آنان عرب ناخالص هستند که به‌اثر مجاورت یا اختلاط با عرب خالص، عرب شده‌اند. این عده در مرکز شبه‌جزیره و حجاز زندگی می‌کرده‌اند. مشهورترین قبائل آن‌ها عبارت‌اند از: قریش، تمیم، هوازن، جرهم، ثقیف، باهله، عبس، ذبیان، بکر، نزاری، معدّی، بنی‌قیدار، بنی‌شرق، بنی‌اسد، ربیعه، کنانه، مضر، غطفان... از آن‌جا که این مجموعه قبایل عربی در نواحی شمالی شبه‌جزیره موقعیت داشتند به‌«عرب شمالی» معروف‌اند.

افزون براین‌ها در تاریخ عربی گروه دیگری هم وجود داشته که به‌آنان **«عرب بائده»** گفته می‌شود، این‌گروه عربی بودند که از میان رفته‌اند، مانند اقوام عاد و ثمود، طَسم، جُدیس، اُمیم، جاسِم، عبَیل... که فقط نامی از ایشان مانده است.

قرآن کریم درباره‌ی موجودیت و سپس انهدام یک سلسله اقوام مانند عاد و ثمود و سبأ اظهاراتی دارد، از جمله در سوره‌ی «فصّلت» آیات ۱۵ ـ ۱۷ ، ذاریات ۴۱ ـ ۴۵ ، هود ۶۷ ـ ۶۸ ، سبأ ۱۶ ـ ۱۷ در این مورد سخن زده است.

عرب‌ها انساب را بدین‌قرار به‌شش‌مرتبه (درجه) قسمت می‌کردند:

۱ ـ «شعب» که دورترین تیره را می‌رساند، مثل «قحطان» و «عدنان».

۲ ـ «قبیله» یعنی آن‌چه از شعب جدا می‌شد، مانند ربیعه و مضر.

۳ ـ «عمارة» که از قبیله پدید می‌آمد، مانند قریش و کنانه.

۴ ـ «بطن» که از عماره نزدیک‌تر بود، مانند بنی‌عبد مناف و یا بنی‌مخزوم.

۵ ـ «فخذ» که از بطن می‌آمد، مثل بنی‌هاشم و بنی‌امیه.

۶ ـ «فصیله» مانند خاندان علوی و یا عباسی. (اولاد علی بن ابی‌طالب و فرزندان عباس بن عبدالمطلب) به‌کسانی که نسب اشخاص و اقوام را حفظ داشتند، نسابه می‌گفتند. نسابه، به‌اندازه‌ی در حفظ نسب اشخاص ماهر و دقیق بود که تا چندین پشت اشخاص را مرتب می‌شمرد، مثلاً اگر کسی می‌گفت من از بنی‌تمیم هستم و نسب خود را می‌خواهم، نسابه از قبیله‌ی بنی‌تمیم و شاخه‌ها و فروعات و تیره‌های آن می‌گفت تا به‌پدر آن شخص می‌رسید و شاید اسم خود آن شخص را نیز به‌زبان می‌آورد. نسابه در جاهلیت بسیار بود، هر تیره و دسته از خود نسابه داشتند،

نامی‌ترین آنان «دغفل سدوسی» از بنی‌شیبان، «عمیره أبوضمضم» و «ابن‌لسان حمره» از بنی‌تمیم، «زید بن کیس نمری» و «نخار بن اوس قضاعی» و «صعصعة بن صوحان» و «عبدالله بن عبدالحجر» و غیره می‌باشند. در صدر اسلام نیز نسابه بوده است، ولی همین‌که موالی و دست پرورده‌گان در کارهای دولتی وارد شدند، نسب‌سازی کم کم منسوخ شد و اشخاص را به‌سرپرست‌های شان نسبت می‌دادند.

تقسیم‌بندی دیگرعرب عبارت بود از: اهل مَدَر (شهرنشین‌ها) اهل وَبر (بیابان نشین‌ها) امروزه به‌کاربردن واژه‌ی «اعراب» به‌عنوان جمع بستن «عرب» توهین‌آمیز و غلط است، «اعراب» و «اعرابی» برای بادیه نیشینان به‌کار می‌رفته است که اکنون منسوخ شده و عنوان «عرب» برای فرد و جمع قابل الصّدق است.

دوره‌ی موصوف به‌جاهلیت

فاصله‌ی زمانی (حدوداً) بین دو صد و پنجاه سال قبل از بعثت تا مقارن بعثت‌النّبی، به‌عصر جاهلیت موصوف است که طی آن مردم عرب از دین آبایی خود که همان دین حنیف ابراهیمی بود فاصله گرفتند و به‌بت‌پرستی روی آوردند.

تخصیص عنوان جاهلیت برای این دوره دقیقاً معادل «قرون وسطی» در فرهنگ اروپایی است که میان دو عصر مشعشع یونان و رُنسانس قرار گرفته بود.

در فرهنگ عرب نیز دوران ابراهیم و ادیان ابراهیمی عصر درخشانی بودند و دوران اسلام نیز عصر نور و درخشنده‌گی دوباره. فقط می‌ماند آن چند قرنی که در وسط واقع شده و عصر تاریکی و جاهلی خوانده شده است.

در همین مقطع نیز ادیان متعدد در عربستان وجود داشته و دین خودش روشنی است؛ لذا تاریخ‌گذاری دقیق دوره‌ی جاهلیت کار آسانی نیست. این دوره از نقطه‌نظر پایان، مقارن ظهور اسلام است، امّا از جهت آغاز به‌رغم این‌که برخی از محققان ادب عربی آن را از قرن پنجم ترسایی تا عصر بعثت می‌دانند، بازهم‌چنین تاریخ‌گذاری مسلّم و قطعی نیست. لذا مورخان و تحلیل‌گران نسبت به‌زمان‌بندی عصرجاهلی اختلاف نظر دارند. اطلاق عنوان جاهلیت برای دوران قبل از خود، از ابداعات قرآن است، ورنه در هیچ‌یک از اشعار و متون ما قبل قرآن، این اصطلاح برای توصیف این دوره به‌کار نرفته است. اصطلاح جاهلیت برای دوران قبل از اسلام چهار بار درقرآن به‌کار رفته است: - «اَفَحُکمَ الجاهِلیَه یبغُونَ، ۵: ۶۲»

- «... یَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَیْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجاهِلِیَّةِ، ۳: ۱۵۴»

- «وقَرنَ فی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرّجنَ تبرّج الجاهِلِیَة الْاُوَلی، ۳۲: ۳۳»
- «اِذ جَعَلَ الَّذّینِ کَفُروا فی قُلُوبِهِم الحَمِیَّه حَمِیَّه الجاهِلِیَه، ۴۸: ۲۶»

متعاقب به‌کارگیری اصطلاح جاهلیت برای دوره‌ی قبل از اسلام توسط قرآن، این اصطلاح به‌سرعت میان مسلمانان و غیر مسلمانان رواج یافت و علم بالغلبه گردید برای تمام شؤن و لواحق عرب متصل به‌اسلام؛ چنان‌که کلمات و ترکیبات چون: «اهل‌الجاهلیه» برای مردمان پیش از اسلام؛ «ادراک‌الجاهلیه» درباره‌ی کسانی که بخشی از حیات خود را پیش از اسلام گذرانیده‌اند؛ «ایام‌الجاهلیه» برای روی‌دادهای بزرگ در شبه‌جزیره‌ی عربستان پیش از اسلام؛ «احادیث‌الجاهلیه» داستان‌ها و حکایات دوران جاهلی؛ «اخبارالجاهلیه» تاریخ و گذارش‌های وارده از دوران جاهلی؛ «اشعارالجاهلیه» برای‌ادبیات عرب پیش از اسلام؛ «مواسم‌الجاهلیه» برای گردهمآیی‌های سالانه‌ی عرب جاهلی؛ «مثاقیل‌الجاهلیه» برای واحدهای اندازه‌گیری و اوزان پیش از اسلام؛ «فرسان‌الجاهلیه» برای شجاعان آن دوره؛ «شعراءالجاهلیه»؛ «فتاک‌الجاهلیه» برای شجاعان، دلیران و جنگ‌آوران ... و امثال آن‌ها وضع شد و به‌سرعت کاربر گردید که همه و همه ناظر به‌تعریف دوره‌ی ماقبل و متصل به‌اسلام است.

مع‌هذا نسبت به‌همه‌ی آن‌چه در دوره‌ی قبل از اسلام رواج داشته، روی‌کرد منفی متصور نیست، لذا کاربرد واژه‌ی جاهلیت به‌معنای نادانی به‌طورعام و کلی، نمی‌تواند باشد، این چیزی است که محققان و مستشرقان روی آن تأکید و اجماع دارند. مهم‌تر از همه این‌که اسلام بسیاری از احکام و قوانین جاهلی را امضاء و تنفیذ کرد. یعنی بخش اعظم قوانین اسلام که توسط قرآن بنیادگذاری شده است، از همان جامعه‌ی جاهلی اخذ شده است. پس علم و جهل از امور نسبی و موضوعی است، همه‌ی ما ممکن است نسبت به‌تعداد اندکی موارد جزئی و یومیه، آگاهیٔ اندکی داشته باشیم؛ امّا نسبت به‌بسیاری امور و موضوعات، در جهل محض قرار داریم.

جغرافیای سرزمینیٔ جاهلی

در مورد تعیین حدود جغرافیائی جاهلی بین اُدبا، مفسّران و مورّخان و علمای فقه‌اللّغه اختلاف است. یک گروه می‌گوید این کلمه از مستحدثات اسلام است و به‌زمان قبل از ظهور خود اطلاق نموده که شامل تمام امت‌های پیش از بعثت می‌شود. و تنها اختصاص به‌عرب ندارد. در حقیقت این اصطلاح تعیین کننده‌ی

خطالفصل میان اسلام و غیر اسلام است. دقیقاً مانند لغت «عجم» که مشمول هر فرد غیر عرب است. از همین گروه است احمد بن خالویه (م ۳۷۲ ، ه‍ ق) استاد لغت و صرف ونحو عربی. این نظر از آن بابت مورد تأمّل است که همان قرآنی که واضع لفظ جاهلیت می‌باشد، خود را نور وروشنایی معرفی نموده ودرمورد خود می‌گوید:

«قَد جاءَکُم مِنَ‌اللهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبین. یَهدی به‌اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضوانَهُ سُبُلَ السّلامِ وَ یُخرِجُهُم مِنَ الظُّلُماتِ إلی النُّورِ بِإذنِهِ وَ یَهدیهم إلی صِراطٍ مُستَقیمٍ، ۵: ۱۵ ـ ۱۶

= به‌تحقیق آمد برای شما از جانب خداوند، نور و کتاب روشن؛ راهنمایی می‌کند خداوند به‌وسیله‌ی آن، کسی را که متابعت کند خشنودی خدا و راه صلح‌آمیز را و خارج می‌نماید ایشان را از تاریکی‌ها به‌سوی روشنایی و راه راست.»

از آن‌جا که قرآن برای خود رسالت جهانی قائل است، از عمومیت آیه چنان برداشت می‌شود که مراد عموم بشریت است. امّا هستند کسانی که مصداق جاهلیت را به‌شبه‌جزیره‌ی عربستان محدود می‌کنند که شاخص آن سرزمین حجاز است. جغرافی‌دانان عرب درتعریف حجاز و محدوده‌ی آن اختلاف نظر دارند. با این همه، تقریباً اتفاق نظر دارند که حجاز همان است که از مرز یمن تا بادیة الشّام کشیده شده و میان تهامه، و نجد مانع ایجاد می‌کند. «أبوالفداء» در «تقویم‌البلدان» می‌نویسد:

«حجاز را ازآن جهت حجاز گویند که حاجز میان نجد و تهامه است.» مسعودی می‌نویسد: «حجاز را حجاز گفتند که حاجز یعنی فاصله میان یمن و شام است.»

تمدن عرب

«تمدن» در مفهوم مدرن خود از «مدینه = شهر ، مدنیت = شهری شدن بشر» آمده است، آن را به‌معنی «تخلق به‌اخلاق شهرنشینی، تقسیم کار و تعهدات فردی و اجتماعی در برابر لوازمات زندگی شهری» اخذ کرده‌اند. امّا در مفهوم موسع خود، بشر زمانی به‌تمدن روی آورد که نخستین ابزار ابتدایی را ساخت و سپس شیوه‌های تولید را آموخت. تمدن بشری درسیر تاریخی خود در شش سطح قابل بررسی است:

۱ ـ تمدن ابتدایی، شامل عصر حجر اول.
۲ ـ عصر حجر دوم تا مقطع ابتدایی مس سنگی.
۳ ـ تمدن میانی، از اوایل دوره‌ی مفرغ تا عصر آهن.
۴ ـ از عصر آهن تا مقطع ابتدایی عصر الکترونیک.
۵ ـ تمدن مدرن ـ پسا مدرن.

۶ ـ عصر آی تی ـ فضانوردی.

تمدن عربی در قالب تمدن میانی قابل بررسی است. در این تمدن از هفت رشته‌ی شناخته شده‌ی هنر، پنج رشته‌ی آن شامل: ادبیات، خط، پیکره‌سازی، نقاشی و موسیقی به‌نحو واضح به‌اوج شکوفایی رسیده بود. ارکان تمدن پنج چیز است:

۱ ـ زبان، ۲ ـ هنر، ۳ ـ نظام اجتماعی، ۴ ـ معماری، ۵ ـ روابط تجاری با ملل. همه‌ی این‌ها در عربستان پیشااسلام وجود داشت. حوزه‌ی یمن در ناحیه‌ی جنوبی شبه‌جزیره از متمدن‌ترین سرزمین عرب محسوب می‌شد. قلعه‌ها، قصرها و برج‌های در آن وجود داشت، قصرهای آن «محافد» نامیده می‌شدند و تعداد این محافد بسیار زیاد بود.(۲) برخی افراد با استناد به‌وجود همین محافد و پیدا شدن دیگر آثاری از مظاهر تمدن در دیگر نقاط جزیرةالعرب در کشفیات باستان‌شناسی، منکر وجود دوره‌ی جاهلیت شده‌اند. از جمله‌ی این افراد می‌توان به‌نویسنده‌گانی چون عمر فروخ، یحیی الجبوری، جرجی زیدان، گوستاولوبون و... اشاره کرد.

گوستاولوبون عرب قبل از اسلام را صاحب تمدن می‌داند و معتقد است: چون آن‌ها دارای ساختمان‌های بزرگ و روابط تجاری با اقوام متمدن و دارای زبان کامل و نظامات عرفئ روشن داخلی بودند، پس صاحب تمدن می‌باشند و می‌گوید حتی اگر نتوانیم از تاریخ آن‌ها به‌خوبی آگاهی به‌دست آوریم، باز هم می‌توانیم نظریه‌ی جاهلیت عرب را رد کنیم، چون زبان یک قوم مقوّم تمدن آن است. وی با اشاره به‌نظر «هرودوت» و «آرتمیدور» دو مورخ مشهور یونانی قبل از میلاد که از شهر مأرب دیدن کرده‌اند، برای نظریه‌ی خود شاهد ارائه می‌کند و می‌خواهد آن را اثبات کند. «گوستاولوبون» گذارشی اغراق‌آمیز از محافد و ساختمان‌های آسمان‌خراش «شهر سبا» ارائه می‌کند و می‌گوید: دروازه‌ها و طاق‌های آن‌ها از طلا زینت یافته بود؛ همچنین رواج فراوان ظروف طلا و نقره و رونق فراوان تخت خواب‌های فلزی.(۳) مسعودی نیز یک چهره‌ی مبالغه‌آمیز از تمدن و آبادانی سرزمین «مأرب» (سبا) در شبه‌جزیره ارائه می‌دهد: «از هرطرف عمارات زیبا، درختان سایه‌دار و نهرهای آب جاری، آن را احاطه کرده بود. و عرض کشور تا این حدود بود که یک نفر سوار قابل، نمی‌توانست عرض و طول آن را در مدت یک ماه قطع کند. و هرمسافری اعم از پیاده و سواره که از این سر تا آن سر کشور عبور می‌کرد، آفتاب را نمی‌دید، زیرا از هردو طرف درختان سایه‌دار بر معابر احاطه کرده بود. اراضی آباد وسرسبز، آب‌های فراوان و سلطنت پایدار آن معروف تمام دنیا بود.»(۴)

العُلا = الأُولی

مجتمع عظیم "العُلا" یکی دیگر از مهم‌ترین مجموعه‌ی باستانی عربستان است که در شهر باستانی «مداین‌صالح» یا «حجر» به‌فاصله‌ی ۱۴۰۰ کیلومتری شمال ریاض موقعیت دارد. این‌شهر دارای سازه‌های سنگئ تاریخی است که «قصرالفرید = قلعه‌ی‌یگانه» یکی از آن‌ها است. قصرالفرید یکی از ۱۱۱ مقبره‌ی باشکوهی به‌یادگار مانده از دوران نبطی‌ها در بخش العُلا است. مجموعه‌ی الاولی که در دل یک‌رشته کوه احداث شده، شامل ۵۰ مجسمه‌ی سنگی و صدها سنگ‌تراشه و نقش و نگاره‌های انسانی و حیوانی و گیاهی و موجودات خیالی است که سابقه‌ی آن به‌قرن شش پیش از میلاد برمی‌گردد و ثبت میراث جهانی است.

این مجتمع متعلق به‌مرحله‌ی پیش از نبطیان و قوم ثمود است. همچنین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین شهرهای باستانی این کشور و نیز دومین شهر بزرگ نبطی‌ها در صده‌ی نخست میلادی شناخته می‌شود. این شهر، دارای سامانه‌ی آبیارئ تاریخی است که نشان دهنده‌ی تخصص نبطیان در زمینه‌ی سازه‌های آبئ آن دوران بوده است. امروزه "مداین‌صالح" به‌لحاظ باستان‌شناسی از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و خرابه‌های باشکوه آن با بقایای شهر "پترا" در اردن برابری می‌کند. خانه‌های "حجر" در دل کوه ساخته شده و این‌کوه‌ها را «اثالث» نام نهاده‌اند.

این‌کوه‌ها چنان به‌نظر می‌رسند که هرکس آن‌ها را از دور ببیند به‌هم پیوسته می‌پندارد، ولی چون نزدیک شود، هریک را جدا می‌بیند.

این شهر به‌لحاظ موقعیت استراتژیکی درناحیه‌ی شمال (در جنوب دومةالجندل) در یکی از مهم‌ترین مسیرهای تجاری شبه‌جزیره‌ی عربستان قرار داشته و از طرفی با مراکز بزرگ اقتصادی، تجاری و فرهنگی مانند: بین‌النهرین، شامات و مصر همجوار است.

زبان عرب

زبان عربی جزء از زیر مجموعه‌ی زبان‌های سامی است، منشأ اولیه‌ی زبان عربئ سامی برمی‌گردد به‌دوران اولیه‌ی تشکیل زبان انسان. وجود تشابهات و مشترکات بین زبان‌های کنعانی و فینیقی و بابلی و آشوری و عیلامی و نبطی و آرامی و عبری و عربی از وجود یک منشأ واحد حکایت می‌کند که همان زبان سامئ نخستین است. تمام زبان‌های سامئ شرق میانه انعکاس اساسی در جوهر لغت

عربی دارند، مانند اشتراک در فعل‌ها، اصول صرف افعال، اعداد، و اشتراک در فعل تام و ناقص، ماضی و آینده و اصول مفردات و ضمائر و اسماء و نام‌های اعضای بدن؛ و در تغییر حرکات در وسط کلمات که باعث تغییر در معنای کلمات می‌شوند و تعابیری که دلالت می‌کند برتشکیلات دولت و اجتماع و خانواده.(۵)

زبان عربی با کلمات و ساختار لغوی خود قادر است به‌تنهایی مرجع واحد برای زبان‌های سامیٔ کهن باشد. در واقع زبان عربی نزدیک‌ترین زبان، به‌زبان سامیٔ مادر است. جدول ذیل می‌تواند در این مورد به‌خوبی روشن کننده باشد:

عربی	بابلی	عبری	آرامی	عرب سبئ	دری پارسی
أب	أبو	أب	أبا	أب	پدر
إبن	بنو	بن	إبر	بن	پسر
أخ	أخو	أخ	أخا	أخو	برادر
أخذ	أخوز	أخز	أخد	أخز	گرفتن
أحد	أدو	أحاد	أحد	أحد	یک
أرض	أرصتو	أرص	ارعا	أرض	زمین
أم	أُمو	أم	أُما	أُم	مادر
أُمـة	أُمتو	أُمه	أُم	أُمتا	أُمت
برق	برقو	باراق	برقا	مبرق	برق
بنت	بنتو	بنت	برتا	بنت	دختر
بیت	بتو	بیت	بیتا	بیت	خانه
بئر	بورو	بور	برا	بئر	چاه
بکی	ابکی	بکی	بکا	بکا	گریه
انسان	نشو	انوش	نشو	ناشا	انسان
تسعه	تشو	تشع	تشع	تشع	عدد نُه
ثلاثه	شلاشو	شلوش	تلات	شلاس	عدد سه
ثمانه	شمانو	شمونه	تمانا	سمانی	عدد هشت
ثور	شورش	شور	تورا	سور	نرگاو

جمل	جملو	جمل	جملا	جمل	شتر نر
حبل	ابلو	حبل	حبلا	حبل	تناب
حفر	حفر	حفر	حفر	حفر	کندن
رأس	رشو	روش	ریشا	رأس	سر
دم	دمو	دم	دما	دم	خون
ذنب	زبانو	زاناب	ذونبا	زناب	گناه
زرع	زرو	زرع	زرعا	زرع	کاشتن
سبع	سبو	شبع	شعب	شبعو	عدد هفت
ست	ششو	شش	شتا	سسو	عدد شش
سکر	شکرو	شکر	شکرا	سکر	شکر
طعم	طمو	طعم	طعما	طعم	مزه
شمس	شمشو	شمش	شمشا	شمس	آفتاب
سماء	شمو	شمایم	شمایا	سمای	آسمان

زبان عرب در مسیر تکاملئ خود سخن‌سرایان زبردست آفرید و چنان به‌اوج فصاحت و شکوفائی رسید که بعداً قرآن از همان الفاظ و کلمات استفاده نمود. استفاده‌ی قرآن از این زبان، آن را جهانی و جاویدانه کرد.

بهره‌مندی از شعر و گفتار فصیح در میان قبایل عرب عمومیت داشته و شامل زن و مرد می‌شده است، امّا درعین‌حال محاورات عمومی غیر از زبان شعری بوده، زبان شعر تنها زبان بزم و رزم و بیان آمال و آرزوها بوده است، ولی سواد اعظم مردم در مناسبات و مراودات یومیه از گفتار عامیانه استفاده می‌بردند که آن هم در جای خود بلیغ و فصیح و قانون‌مند بوده است.

به‌رغم خبرهای که حکایت از آن دارد که قرآن با لهجه‌ی قریشی تنظیم شده است، برخی مفسران می‌گویند سبب نام‌گذاری لغت قرآن کریم به«لِسَانٌ عربی مُّبِینٌ، ۱۶: ۱۰۳» بر می‌گردد به‌این‌که زبان قرآن کریم بر گرفته از لغت یا لهجه‌ی یک قوم عربی نیست، بلکه مجموعه‌ی از لهجه‌های عربی است که در آن زمان در بین ملل عرب سامی رواج داشته و بدین‌سبب برای همه‌ی عرب‌های آن زمان مبین (روشن) بوده است. هرچند این اجماع وجود دارد که لهجه‌ی مکئ ـ قریشی فصیح‌ترین لهجه‌ی عرب بوده است و لهجه‌ی غالب در قرآن نیز هست.

چگونه‌گی شکل‌گیری زبان مشترک (عربی فصیح) را به‌عواملی چند نسبت می‌دهند که مهم‌ترین آن، وجود مکه و توجه اقوام گوناگون عرب به‌معابد آن دیار، به‌ویژه زیارت کعبه بوده است. هم‌چنین وجود بازارها (اسواق) که علاوه بر خرید و فروشِ کالا، مکان‌های بوده برای حل وعقد امور، داوری میان گروه‌های متخاصم و عرضه‌ی شعر شاعران. مهم‌ترینِ بازار «سوق عکاظ» بود که هر سال در ماه ذوالقعده، پیش از مراسم حج رونقی ویژه می‌یافت و مردمانی از قبائل گوناگون و دور و نزدیک پیش از برگزاری مراسم حج در آن بازار شرکت می‌جستند.

از این جهت شاید بتوان گفت هنگامی که قرآن به‌زبان عربی نازل شد سادات عرب ـ اعم از بادیه‌نشین و شهرنشین ـ می‌توانستند بدون ابهام و بدون دشواری، پیام آن را دریابند. به‌نظر می‌رسد اصطلاح «بِلِسانٍ عربیٍّ مُبینٍ، ۲۶: ۱۹۵» که کراراً در قرآن آمده است، پیش از آن‌که توصیفی برای قرآن باشد توصیفی از خود زبان عربی در آن روزگار است که زبانی شفاف، گویا، و دارای وضوح بوده است.

خط عربی

زبان مقوّم ارکان تمدن است، بنا به‌اجماع جامعه‌شناسان «هر حکمی که برای زبان یک ملت جاری باشد، نفس همان حکم بر تمدن آن ملت ساری است.»

زبان با دو عنصر «بیان» و «بنان» قابل انتقال، حفاظت و تکامل است. اوج اعتلای زبان در خط متجلّی می‌شود. «أبوعثمان بصری» (جاحظ) در تعریف خط می‌گوید: «الخط، لسان‌الید و سفیرالضمیر و مستودع‌الاسرار و مستنبط‌الاخبار و حافظ‌الآثار. = خط زبان دست است و سفیر قلب، و نگهبان اسرار و حافظ آثار...»

خط «مُسند» قدیمی‌ترین خطی بود که در جنوب شبه‌جزیره‌ی عرب رایج بود. نام این خط با تمدن «حِمیَر» پیوند خورده است و به‌خط حمیری نیز مشهور است. قبل از حمیر، تمدن بزرگ سبأ از آن برای کتابت استفاده می‌کرد.

تاریخ دقیق نگارش به‌خط «مُسند» هنوز کاملاً مشخص نیست. کهن‌ترین کتیبه‌ها و نقوشی که با خط مُسند نوشته شده‌اند مربوط به‌قرن هشت قبل از میلاد است. یعنی بیش‌تر از ۲۸۰۰ سال پیش. چیزی که خط مُسند را متمایز می‌کند این است که این خط تقلیدی از دیگر خطوط نبوده؛ بلکه خط ابداعی منحصر به‌فرد بوده است و تاکنون نتوانسته‌اند خطی مشابه آن پیدا کنند. این خط از ۲۹ حرف تشکیل می‌شد و از غنی‌ترین زبان‌های سامی از نظر صوتی و آوائی بوده است.

باستان‌شناسان با کمک این خط توانسته‌اند به‌اسرار بزرگی از تمدن‌های عرب یمن و شبه‌جزیره پی ببرند. از جمله اخبار معاملات روزمره و تاریخ جنگ‌ها و بیانیه‌های پادشاهان و بسیاری از آثار فرهنگیِ دیگر که با خواندن این خط کهن آشکار شدند. خط مسند در زمان حکومت سبأ به‌شکوفایی رسید و مراحل کمال خود را طی کرد. امّا در قرون سوم و چهارم ترسایی خط مسند جنوبی آرام آرام جای خود را به‌خط آرامی ـ فینیقی ـ نبطی از نواحی شمال شبه‌جزیره سپرد و رسم‌الخط عربیِ که هم‌اکنون ما بدان‌وسیله می‌نویسیم و می‌خوانیم تکمیل شد.

خط عربی برای نخستین‌بار به‌وسیله‌ی ساکنان عرب‌زبان نبطیه به‌مرکزیت پترا (از شهرهای اردن امروز) در همین دوره استوار شد، بر خط مسند غالب آمد و زمام فرهنگ و تمدن عرب را به‌دست گرفت.

خط میخی: داستان پیدایی خط در نواحی بین‌النهرین بسیار پیچ در پیچ و درعین‌حال شگفت‌انگیز است. اقوام سامی نخستین کسان در تاریخ بشر هستند که ابتدا خط میخی را ابداع کردند، سپس خط الفبایی را جاگزین خط میخی نمودند. صاحب‌نظران خط و زبان‌های باستانی بر این باوراند که منشأ پیدایش خط از بین‌النهرین و سرزمین سومر بوده است و کهن‌ترین اقوامی که در بین‌النهرین خط میخی را به‌کار برده‌اند، سومریان هستند. سومریان چون مصری‌ها و چینی‌ها، از نخستین اقوامی هستند که تمایل به‌ضبط گفتار و اندیشه‌های خود پیدا کردند. کاتبان سومری با ابداع خط میخیِ تصویری، جامعه‌ی بشری را از دوران مجهول و تاریک ماقبل تاریخ وارد مرحله‌ی تاریخی کردند. آن‌ها با ابداع خط میخی دوره‌ی را آغاز کردند که به‌عنوان آغاز خط نویسی شهرت دارد.

گرچه پیدایش خط و کتابت نخستین بار در نیمه‌ی دوم هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد، در جنوب بین‌النهرین توسط کاتبان و دبیران سومری محقق شد، امّا گسترش و تکامل آن به‌آغاز هزاره‌ی سوم پیش از میلاد برمی‌گردد. برخی حتی بر این نظراند که خط هیروگلیف مصری، هم‌زمان و برگرفته از خط تصویری سومری به‌وجود آمده است.

سومریان، کهن‌ترین ساکنان شناخته شده‌ی جنوب بین‌النهرین ـ قومی متمدن و پیش‌رفته بودند. آنان علم نجوم، حساب و تقسیم زمان به‌ساعت (۶۰ دقیقه) و هر دقیقه به۶۰ ثانیه را بنیاد کردند، نیز مسائل هندسی و تعیین اوزان، و صنایعی چون

بافندگی، چرمگری، چسپ‌سازی، فلزکاری، معماری و کوزه‌گری ... از دیگر میراث‌های گران‌بهای هستند که این قوم برای آشوری‌ها و بابلی‌ها برجای گذاشتند.

پژوهش‌گران بر این باوراند که زبان سومری متعلق به‌مردمانی شکارچی و ماهی‌گیر بود که در هورها و ناحیه‌ی ساحلئ شرق شبه‌جزیره‌ی عربستان می‌زیستند و بخشی از فرهنگ دوجنبی عربی به‌شمار می‌رفتند. همچنین «یوریس زارینش» بر این باور است که سومریان پیش از آن‌که در پایان عصر یخبندان دچار سیل شوند در منطقه‌ی واقع در شرق شبه‌جزیره‌ی عربستان می‌زیسته‌اند.

خط الفبائی: فنیقی‌ها نخستین کسانی هستند که افتخار ابداع الفبای حقیقی را دارند. با پیدایش این خط، سایر خطوط (جز خط چینی) از قلمرو نویسنده‌گی خارج شدند. این خط در آسیای غربی نفوذ نمود و جایگزین خط میخی شد. الفبای فنیقی در مصر و عرب و بین‌النهرین تا هند بسط یافت و همچنین به‌غرب (اروپای امروز) که هنوز دارای خط و کتابت نبود، راه پیدا کرد. این کار از طریق یونانیان انجام گرفت که با فنیقی‌ها ارتباط بازرگانی داشتند.

الفبای یونانی و رومی از الفبای فنیقی پدید آمده است، از آن‌جا که الفبای سایر کشورهای اروپایی مشتق از این دو الفباء می‌باشد، می‌توان گفت که مبدأ خطوط ملل اروپایی، همان الفبای فنیقی است. اصول این خط بعدها با اختراع علائمی برای نشان دادن حروف مصوت به‌وسیله‌ی یونانی‌ها کامل شد. الفبای فنیقی با ۲۲ علامت خطی که تنها صامت‌ها را نشان می‌داد، از راست به‌چپ نوشته می‌شد.

یونانیان این علائم را با اسم سامی آن که نماینده‌ی دو حرف اول آن بود «آلفابتا» نامیدند و برای استفاده‌ی خود تغییراتی در آن دادند. مصوت‌ها را وارد خط ساختند و خط صامت‌نگار را به‌آوانگار تبدیل کردند. جهت نگارش را نیز تغییر دادند و از چپ به‌راست نوشتند. گونه‌ی از خط یونانی را، یونانیان مهاجر با خود به‌روم بردند و در آن‌جا بر این مبنا، الفبای لاتینی به‌وجود آمد که زبان‌های گوناگون اروپا بدان خط نوشته شد. بخشی از اروپای شرقی که به‌کلیسای روم وابسته بودند، الفبای لاتینی را برای نگارش برگزیدند، مانند پولندی‌ها، چک‌ها و کروات‌ها ...

در صده‌ی نهم ترسایی کشیشی از کلیسای بیزانس به‌نام "سیریل" با ترکیبی از الفبای یونانی و رومی خطی را برای نگارش زبان اسلاوی به‌وجود آورد. گونه‌ی تعدیل شده از این الفبا که «سیریلیک» نامیده می‌شود برای نگارش زبان روسی و دیگر زبان‌های همجوار به‌کار می‌رود. الفبای فنیقی به‌نوعی شبه‌قاره‌ی هند را نیز

درنوردید. دانشمندان «خط برهمایی» هند را از فرزندان همین خط می‌دانند که زبان سانسکریت و دیگر زبان‌های هندی با آن نوشته می‌شود.

به‌نظر خط شناسان، نشانه‌های از خط مصری باستان و خطوط تصویری را در الفبای فنیقی می‌توان یافت. این خط برخلاف خط هیروگلیف که در انحصار کاهنان بود، یا خط میخی که تنها طبقه‌ی دبیران با آن سرو کار داشتند، به‌راحتی در دسترس عامه قرار گرفت. فراگرفتن این خط و کتابت و نوشتن با آن بسیار آسان بود، بنابراین استفاده از آن گسترش زیادی یافت.

بر مبنای الفبای فینیقی، خط آرامی به‌وجود آمد که به‌سرعت رواج یافت و تبدیل به‌خط رایج در منطقه شد. زبان آرامی نیز که جزء از زبان‌های سامئ آن نواحی بود، تبدیل به‌زبان ارتباطی خاورمیانه گشت.

آرامی‌ها اقوامی بودند که از صحرای شمالی عربستان به‌سوی بین‌النهرین مهاجرت کردند و در بین‌النهرین مستقر شدند. در اوایل هزاره‌ی اول پیش از میلاد، حکومت‌های برای خود برپا کردند ولی به‌زودی مقهور و خراج‌گزار آشوری‌ها گشتند. امّا از آن‌جا که بازرگانان موفقی بودند، نفوذ ریشه‌دار خود را در منطقه حفظ کردند و محل استقرار خود را در بابل و نینوا قرار دادند. بر جمعیت شان نیز افزوده شد و زبان ایشان زمانی دراز در این منطقه ماندگار گردید.

در تحول دیگر، خط فینیقی ـ آرامی به‌خطی موسوم به"سینایی نو" تحول یافت که تا صده‌ی چهارم ترسایی در شبه‌جزیره‌ی سینا رواج داشت. عرب‌های ساکن در نبطیه همین خط را برای نوشتن زبان عربی اقتباس کردند که مآلاً به‌صورت‌های کوفی (در حیره و بعد در کوفه) و نسخ (در مکه و مدینه) در آمد، و خط نسخ اساس نظام‌های نوشتاری در عالم عربی قرار گرفت.

خط عربی نیز با واسطه‌ی عرب نبطی از اصل خط آرامی به‌وجود آمده است. نبطیان قومی از نژاد عرب بودند که در نبطیه زندگی می‌کردند، از حدود ۵۰۰ سال پیش از میلاد گونه‌ی از خط و زبان آرامی در میان ایشان رایج بود، خط کوفی (در کوفه و حیره) از این خط اقتباس شده است و یک نوع فونت از خط عربی نبطی می‌باشد. خط کوفی و نبطی هر دو از اوایل اسلام معمول بوده، خط کوفی را برای کتابت قرآن و امثال آن به‌کار می‌بردند و بیش‌تر کاربرد تزئینی داشته و خط عربی نبطی در مکاتبات رسمی استعمال می‌شد.

الفبای عربی با افزودن شش صامت ویژه‌ی زبان عربی (ث، خ، ض، ظ، ذ، غ) که در خط فینیقی ـ آرامی وجود نداشت، تکمیل شد. برای این منظور نقطه‌ی بر هریک از نشانه‌های موجود افزودند. توالئ ابجدی الفبای آرامی ـ فینیقی نیز برهم زده شد تا حروف هم شکل در پی یکدیگر قرار گیرند. این مهم در همان عصر رستاخیز عربی، یعنی قرن‌های ۴ و ۵ ترسایی به‌انجام رسید. جز مردم عربستان جنوبی، بقیه به‌علت آسانی به‌آن خط می‌نوشتند.

ظاهراً این خط از شمال به‌جنوب رفته و در اخبار و احادیث نیز به‌این مطلب اشاره شده است. عرب‌های که پیش از اسلام برای تجارت به‌عراق و شام می‌رفتند، نوشتن را از آن‌ها آموختند و عربئ خود را با حروف نبطی یا سریانی و عبرانی می‌نوشتند. برای نمونه: سفیان بن امیه که از بازرگانان آن دوره بود از کسانی شد که خط سریانی (سطرنجیلی) را به‌حجاز آورد. این هر دو خط از خطوط سامی و برای عرب کاملاً قابل تقلید بود. این دو نوع خط تا پس از فتوحات اسلامی در بلاد عرب باقی و معروف بود. از خط نبطی خط نسخ به‌وجود آمد که امروز نیز شناخته شده و باقی است. و از خط سریانی خط کوفی پیدا شد که خط "حیری" نامیده می‌شد. یعنی به«حیره» که شهری قدیمی و عربی در مجاورت کوفه است، منسوب بود.

این خط به‌نحوی شایع بود که بازرگانان عرب چون قصد شام و عراق می‌کردند، ناگزیر از آموختن این خط بودند. حتی یهودیان سالیان درازی پیش از اسلام آن را فراگرفته بودند و کسانی از اوس و خزرج نیز این خط را از ایشان آموخته بودند. مستشرقان، این خط را به‌نام خط عربئ شمالی می‌شناسند. قرآن مجید به‌آن خط تدوین شد و پس از اسلام خط رایج همه‌ی عربستان گشت.(۶)

همان‌گونه که در قسمت تمدن یونان گفتیم: تاریخ‌شناسان تا هنوز مبهوت ظهور ناگهانی فکر و فلسفه در یونان هستند، عین قضیه در مورد رستاخیز عربی صادق است؛ کسی تاهنوز به‌روشنی نفهمیده است که در پایان قرن چهارم ترسایی در شبه‌جزیره‌ی عربستان چه اتفاقی افتاد که ناگهان به‌یک خیزش عظیم فرهنگی انجامید؛ عرب در این عصر (به‌مدت سه قرن ۵ ـ ۷ م) چنان خیزشی کرد که جهان زیر گام‌های استوار او لرزید و برق شمشیرش چون آذرخش سینه‌ی افق‌هارا شکافت و عالم‌گیر شد. ابتدا شعراء و قصیده‌سرایان زبردست در شبه‌جزیره ظهور کردند و زبان عرب را به‌اوج فلک رسانیدند، سپس مبتنی برهمین زبان قرآن نازل شد و دین اسلام را عرضه نمود. و اسلام، عرب را به‌اوج سروری و ثروت رسانید.

... طارق ابن‌زیاد فرمانده لشکر اسلام وقتی فتوحاتش را به‌سواحل غربی آفریقا رسانید و به‌اقیانوس اطلس رسید، نشست و گریه کرد که دیگر سرزمینی باقی نمانده تا او برای خدا آن را فتح نماید.

ادیان عربی

هرچند «دین» نیاز ثانوی بشر است؛ امّا همواره در متن و یا حاشیه‌ی زندگی جوامع انسانی نقش پررنگی داشته و یکی از فاکتورهای تکامل است. درمیان عرب باستان، ادیان و باورهای مختلف و همچنین بی‌باورانی وجود داشتند که بدون برخورد و تخاصم با یکدیگر زندگی می‌کردند. به‌نظر می‌رسد در میان عرب وابسته‌گی و تعهدات قبیلوی بسا مهم‌تر از اعتقادات دینی بوده است، زیرا جنگ‌های قبائلی بسیار روی می‌داد، امّا درباره‌ی بروز جنگ دینی، یا مجازات شخص به‌خاطر عدول از معتقدات دینی، اسناد و گذارشی نرسیده است.

پس از اسلام نیز همه‌ی مستشرقان و خاورشناسان روی این نکته اتفاق دارند که مسلمانان در اوج قدرت و عصر فتوحات، هرجا را که تصرف می‌کردند در امور دینی سخت‌گیری نمی‌کردند؛ چه در قرآن آمده: «لا إِكْراهَ فِي‌الدّين، ۲: ۲۵۶» = «هیچ اجباری در دین نیست.» اُمرای اسلامی، ساکنان اراضئ مفتوحه را در پذیرش دین اسلام، یا باقی‌ماندن بردین رایج خویش آزاد می‌گذاشتند؛ با این قید که در صورت عدم پذیرش دین اسلام، باید جزیه می‌پرداختند، بالمقابل حکومت اسلام مؤظف بود از ایشان هرنوع محافظت لازم را به‌عمل آورد. ادیان و آئین‌های که پیش از اسلام در میان عرب جاهلی در کمال هم‌پذیری زندگی می‌کردند چنین‌اند:

۱ ـ مشرکین

مشهور است که در جزیرةالعرب آئین وثنی رواج گسترده داشته و جمهور مردم به‌این آئین ملتزم بوده‌اند. بت‌ها از اجسام سخت و مواد استهلاکی شامل فلزات گران‌بهاء، سنگ، چوب، خرما و خمیر ساخته و تزئین می‌شدند. هرقبیله برای خود بت مخصوص داشت و هر بتی به‌نام معین مسمی بود. تعداد بت‌های که در خانه‌ی کعبه مستقر بود به‌سیصد و شصت سر می‌رسید؛ در موسم طواف، افراد متعلق به‌هرقبیله در مقابل بت مخصوص قبیله‌ی خود می‌ایستاد و تعظیم می‌نمود. از عجایب این‌که هیچ سندی پیدا نمی‌شود که در مکه، شخصی به‌بت کسی اهانت کند،

یا قبیله‌ی به‌بت قبیله‌ی دیگر تعرض کرده باشد. قبایل مکه با تمام تمایزی که از نظر باور و اعتقاد داشتند، هیچگاه برای باور و اعتقاد مذهبی، خویش شمشیر برنکشیدند.

توضیح ضروری در مورد بت‌پرستی عرب این‌که بت‌پرستی عرب به‌این صورت نبوده که آن‌ها بت‌های دست‌ساخت خود را عین خدا بدانند؛ بلکه آن‌ها خدا را تجسیم و تمثیل می‌کردند. از آن‌جا که خدا موجودی ذهنی و موهوم است، عرب‌ها آن را به‌وسیله‌ی بت، ملموس و مشهود می‌کردند.

در حقیقت در عمق ذهن هر فردی بت‌پرست، یک خدای واحد و قدرت‌مند وجود داشت که سررشته‌ی امور در ید قدرت او متمرکز بود، منتهای مراتب این‌که همان خدای واحد به‌این شکل و هیئت بود؛ اختلاف در اشکال و هیئت‌های بتان، ناشی از اختلاف اذهان خلایق نسبت به‌هیأت و شمایل همان خدای واحد بود و بت‌ها وسیله‌ی تقرب و شفاعت به‌همان خدای واحد بودند. این را قرآن می‌گوید:

«وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ ۳۹: ۳۸» = و اگر از آن‌ها سؤال شود چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، حتماً می‌گویند «الله».

ثابت است که مشرکین مکه نماز می‌خواندند، طواف کعبه می‌کردند در راه خدا وقف می‌نمودند، گاه در محل‌های عبادت خود به‌اعتکاف می‌نشستند. احکام حج را به‌طریقی جاهلیت انجام می‌دادند و شعائر را تعظیم می‌کردند.

این مشرکین خدمت‌رسانی به‌حجاج مکه، از قبیل آب دادن در گرما را نیک می‌دانستند و از مال خود آن‌جا را تعمیر می‌نمودند. (سورة التوبه: ۱۹) آن‌ها زکات می‌دادند، در موارد مهمان‌نوازی، خدمت مسافرین، کمک به‌بیوه‌ها و ایتام، مساکین، خویشان و صله‌ی ارحام و... جدی بودند. با انجام این کارها مدح می‌شدند و این کارها را نهایت سعادت و کمال انسانی می‌دانستند. آن‌ها از اموال خود سهمی برای خدا و سهمی برای شرکاء، یعنی معبودان غیر خدا قرار می‌دادند (الأنعام: ۱۳۶) مشرکین غسل و وضویی را که یهودیان و مسیحیان انجام می‌دادند تقلید می‌کردند.

مشرکینی که اجداد و پیشینیان آن‌ها ابراهیمی بودند مرده‌گان را غسل و کفن و دفن می‌کردند، مشرکین قائل به‌ذبح و نحر بودند، مشرکین در اول نامه‌ها «باسمک اللهم» نوشته و نام فرزندان خود را عبدالله می‌گذاشتند. در میان ایشان خطبه و عقد و نکاح و طلاق رایج بود و به‌خدای یکتا قسم می‌خوردند و حرمت و ممنوعیت قتل، زنا، غصب، ربا و سرقت و ... وجود داشت، اگرچه در عمل مرتکب می‌شدند. درحالی‌که برای این‌ها مجازات هم تعیین کرده بودند، امّا در عمل کم‌تر اجرا می‌شد.

نماز و روزه‌ی آن‌ها دور کننده و نجات دهنده‌ی آن‌ها از این گناهان نبود، این مشرکین برای گناهان خود توبه و استغفار می‌نمودند، لذا قرآن می‌فرماید:

تا زمانی که آن‌ها استغفار می‌کنند من آن‌ها را عذاب نمی‌کنم. (الأنفال: ۳۳)
آن‌ها هم‌چنین بعضاً رحم‌دل بوده و بچه‌ی کسانی را که فقیر بودند گرفته پرروش داده بعد از رشد او را به‌والدینش باز می‌گرداندند، یا نزد خود نگه می‌داشتند و با این اعمال خود را هدایت شده می‌دانستند.

مشرکان اعتقاد راسخ داشتند که «الله» إله بزرگ است، لٰکن الوهیت فقط به‌او اختصاص ندارد،بلکه مقربان درگاهش درعبادت ولوازم آن بااو شریک‌اند، مشرکان مکه بت‌ها را برای قرب و نزدیکی به‌خدای خدایان، یعنی الله عبادت می‌کردند. آن‌ها خود را پیرو آئین ابراهیم می‌دانستند: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ، ۳۹: ۳ = و آن‌ها که جز او را اولیای خود گرفتند، دلیل‌شان این بود که این‌ها را عبادت نمی‌کنیم، مگر به‌خاطر این‌که ما را به‌خداوند نزدیک کنند.»

ما بت‌ها را به‌جای الله نمی‌خوانیم، بلکه برای قرب به‌الله وسیله قرار می‌دهیم:
«مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى، ۳۹: ۳» لذا قرآن این‌گروه را کافر و ملحد نمی‌داند، مشرک می‌داند. در فرهنگ و ادبیات قرآن شریف، مشرکین و بت‌پرستان غیر از ملحدین و کافرین هستند. کافر کسی است که وجود خدا را از اصل باور ندارد، درحالی‌که مشرک آن است که برای خدا شریک و نظیر، یا زن و فرزند قائل باشد. بت‌های لات(۷) منات(۸) و عزی(۹) دختران خدا بودند که خود مقام خدایی داشتند. عرب‌ها آن‌ها را «بنات‌الله الثلاثة» یعنی سه دختر الله می‌خواندند و آن سه را شفیعان خود نزد خدا می‌دانستند. نام‌های این سه بت در سورة «النجم» آیات ۱۹ ـ ۲۰ آمده است. این‌ها بت‌های مشهور و پر نفوذی بودند که پیروان زیاد داشتند، افزون براین‌ها تعداد ۳۶۰ سر بت به‌تعداد روزهای سال تنها در داخل کعبه استقرار داشتند. چنان‌که «اهل هرخانه‌را در مکه، بتی در خانه بود که آن را می‌پرستیدند و چون یکی از آنان به‌سفر می‌رفت اولین کار او این بود که بت را مسح کند.»(۱۰)

اکثر مورخین اسلامی مانند یعقوبی و طبری و نوری، آغاز پیدایش بت‌پرستی در حجاز را بدین‌گونه نوشته‌اند که مردم شبه‌جزیره علاقه‌ی مفرط به‌خانه‌ی کعبه داشتند، به‌علت یافتن چراگاه مجبور به‌کوچنشینی بودند و برای یادبود، سنگی از اطراف کعبه برمی‌داشتند و به‌همراه می‌بردند، این سنگ را تقدیس می‌کردند. حتی به‌نیت طواف کعبه بر گرد این سنگ‌ها می‌گشتند. باز گفته شده:

هر مسافری که از مکه خارج می‌شد سنگی از حرم را به‌همراه می‌برد و آن را مقدس می‌شمرد و همین امر باعث رواج بت‌پرستی شد. عده‌ی هم معتقداند که مجسمه‌سازی برای یادبود شخصیت‌های مهم کم کم باعث شیوع بت‌پرستی گردید.
بنا به‌روایت دیگر، آغاز بت‌پرستی عرب بدین‌گونه بود که یکی از بزرگان مکه به‌نام "عمروبن لُحَیّ" مریض شده بود. برای مداوا به‌شام عزیمت کرد و در آن‌جا بت‌های زیبا و متنوعی یافت که مردم آن‌ها را می‌پرستیدند. موقع بازگشت چند بت کوچک و بزرگ خرید و به‌مکه آورد و آن‌ها را در کنار کعبه نصب کرد. از پیامبر خدا درباره‌ی وی نقل شده که فرمود: «اوّلُ مَن غیّر دینَ ابراهیم عمرو بن لُحَیّ.»

این نظرات خیلی سُست است، بت‌پرستیٔ بشر سابقه‌ی بس طولانی و فراگیر دارد، همه‌ی ملت‌های کهن دوره‌های از بت‌پرستی و چندخدایی و تک‌خدایی و لاخدایی در پرونده‌ی خود دارند. به‌طور کلی تجربیات ملت‌های کهن در همه‌ی ابعاد تا حد زیادی مشابه است. خدای ملت‌ها و دین ملت‌ها، هم‌پای خود ملت‌ها تکامل کرده است. در منابع قدیمی از "لات" به‌عنوان «ارشکیگال» یکی از خدایان زن در بین‌النهرین ذکر شده است. هم‌چنین "لات" در کارتاژ (تونس) با نام "الاتو" مورد پرستش بوده است. لات در میان نبطیان پترا (اردن) و نیز در میان مردم هترا (عراق) پرستیده می‌شد و با الهه "آتنا" در یونان و "مینرو" در روم برابری می‌کرد. به‌گفته‌ی «یولیوس ولهاوزن» نبطیان "لات" را مادر "هبل" و در نتیجه مادر شوهر «منات» به‌شمار می‌آوردند. نیز در سوره‌ی فجر به‌قوم عاد اشاره شده که در ارم آن‌ها از لات مدد می‌جسته‌اند. هکذا در قرآن کریم نام بت‌های قوم نوح «ود» ، «یغوث» ، «یعوق» و «نسرا» یاد شده؛ و بت‌های عرب لات و منات و عزی و بت‌های دیگری همچون بعل آمده است. نکته‌ی دیگر این‌که در مکه فقط بت‌های قبایل عرب مستقر نبود، بلکه بت‌های متعلق به‌اقوام هند نیز استقرار داشت.
یونانیان نیز گرچه برای خدایان خود جسم و روح قائل بودند، امّا بت‌های چون زئوس، هرا، آتنا، آرتمیس و هرکول ساخته و به‌ستایش آنان پرداخته‌اند. مصریان نیز بت‌های به‌نام‌های رع، آمون، اوزیریس، ایزیس و آنوبیس را می‌پرستیدند. رومیان هم از ژوپیتر، جونو، دیانا و ونوس مجسمه‌های ساخته و به‌عبادت آنان می‌پرداختند.
سرزمین ما که مهم‌ترین مرکز بت‌پرستی در مرکز آسیا بود و آتشکده‌ی نوبهار در بلخ من‌حیث قطب بت‌پرستی عمل می‌نمود. «یاقوت الحموی» در «مجمع‌البلدان»

در این باب نوشته است: «بُت‌کده‌ی نوبهار را مردم در مقابل خانه‌ی خدا عبادت می‌کردند و گرداگرد آن بت‌ها برافراشته بودند و اطراف آن را با حریر و دیبا آراسته بودند و گوهرهای ارزنده بر آن آویخته بودند.»

در کتاب «آثارالبلاد» اثر «زکریای قزوینی» نیز نوبهار این چنین تعریف شده است: «معبد نوبهار در شهر بلخ واقع است و بزرگ‌ترین بُت‌خانه و بیوت اصنام بوده، چون پادشاهان آن زمان، شرف کعبه و احترام و تعظیم عرب به‌آن خانه را بشنیدند، نوبهار را به‌تقلید کعبه بنیاد نهادند و با دیبا و حریر و جواهر گران‌بها بیاراستند و بر اطراف آن بت‌ها نصب نمودند. پارسیان و ترکان آن‌جا را بزرگ می‌داشتند و مانند حاجیان بدان‌مکان حج می‌کردند و هدایا تقدیم می‌نمودند...

طول معبد نوبهار ۱۰۰ ذراع و عرض آن نیز ۱۰۰ ذراع و ارتفاعش بیش از ۱۰۰ ذراع بود و تولیت و حفاظت آن با برامکه بود، پادشاهان هند و چین بدان‌جا می‌رفتند و چون وارد می‌شدند، بت‌ها را سجده می‌کردند و دست برمک را می‌بوسیدند و برمک در همه‌ی آن بلاد فرمان‌روا بود.

«دقیقی» هم در «شاهنامه» ذکر کرده است که اهالی فارس، هند، چین و ترکستان، مانند حاجیان در آن‌جا به‌زیارت می‌آمدند.» همچنین در مورد بامیان. باید این نکته را افزود که در خلال صده‌های ۳۰۰ و ۴۰۰ میلادی (درست در همان دوران‌های که عرب آرام آرام از محاق بت‌پرستی خارج می‌شد و به‌توحید روی می‌آورد) در بامیان تازه بت‌های صلصال و شهمامه در دل کوه تراشیده می‌شدند.

نفس همین قضیه در مورد معدن مس عینک (لوگر) صادق است. بناهای مس عینک یکی دیگر از آثار به‌جای مانده از بودائیان در کشور ما است. مس عینک در مقطع زمانی قرن سوم تا هشتم ترسایی مرکز معنوئ بودیسم به‌شمار می‌رفت و از دیرهای بودایی چند طبقه، ستون‌های محافظ، معابد و دیوارهای بلند برخوردار بود. باستان‌شناسان ازدرون این‌دیرها ومناطق محافظت شده‌اش، صدها مجسمه‌ی بودایی، مصنوعات باستانی، جواهرات و دست‌نوشته‌های قدیمی یافته‌اند. این آثار روی یکی از بزرگ‌ترین ذخایر مس خام جهان قرار گرفته است. باستان‌شناسان افغانستان در این‌باره می‌گویند: جایی دیگر از جهان را سراغ نداریم که صومعه‌ها و مراکز تولید و صنعت با چنین هماهنگی ایده‌آلی با هم زیست کنند. در تاریخ سابقه نداشته که بین صومعه‌هایِ بودائیان، صنعت‌گران و کاوش‌گران منابع طبیعی چنین ارتباطی باشد. موزیم ملی افغانستان در کابل پر از آثاری است که در مس عینک کشف شده‌اند.

شهر باستانی سمنگان یکی دیگر از مهم‌ترین مراکز بودا بوده است. از جمله شاخص‌ترین آثار به‌جای مانده از عصر بودا در سمنگان «تخت رستم» است که در سه کیلومتری شهر سمنگان موقعیت دارد. مجموعه‌ی عظیم معابد بودایی در «حده = ده کیلومتری شهر جلال آباد» یکی دیگر است... مطالب در این مورد بسیار زیاد است، به‌خاطری که از اصل موضوع دور نشویم، به‌همین مقدار اکتفاء می‌کنیم.

۲ - یهودیان

ادیان توحیدی نیز پیروانی در میان عرب داشتند که در مناطق گوناگون جزیرةالعرب پراکنده بودند، از جمله یهودیت بود که کمابیش پیروان خاص خود را داشت و با آزادی کامل می‌توانستند مراسم و عبادات خود را برگزار کنند. یهودیان پس از مهاجرت از فلسطین به‌سرزمین‌های عربی، در درّه‌ها و مناطق حاصل‌خیز «خیبر»، «وادی‌القری»، «تیماء»، «فدک» و «یثرب» سکونت گزیدند. دین یهودی در میان قبایلی چون حمیر، بنی‌کنانه، بنی‌حارث، بنی‌کعب و کنده انتشار یافت.

همچنین در مناطق شرقی عربستان در یمامه و شهر «هجر» پیروانی یافت.

به‌واسطه‌ی مجاورت و ممارست با یهود و نصارا، به‌مرور ایام گروه‌های از افراد قبایل عرب در یمن و نجران و خیبر، کیش یهودی یا نصرانی را پذیرفتند. «تُبّع» پادشاه یمن دو تن از علمای یهود را به‌نقاطی از یمن فرستاد و آن‌ها عده‌ی از یمنی‌ها را به‌دین یهودی جذب کردند. همچنین جمعی از دو قبیله‌ی «اوس» و «خزرج» پس از آن‌که از یمن بیرون آمدند و در مدینه سکونت اختیار کردند، به‌واسطه‌ی مجاورت با یهودیان خیبر و بنی‌قریضه و بنی‌نضیر یهودی شدند.

۳ - مسیحیان

مسیحیت از راه شام وارد شبه‌جزیره‌ی عربی شد و به‌آرامی گروه‌های از طوایف و قبایل عرب را در خود جذب کرد، افرادی از قبیله‌ی بنی‌حارث، غسانی، بنی‌اسد، بنی‌تمیم، بنی‌تغلب، طی، مذحج، بهراد، سلیح، تنوخ، و بنی‌لخم... کیش مسیحی را پذیرفتند. این‌که چه عواملی موجب شد تا این دو دین وارد عربستان شوند، تحقیقی جداگانه می‌طلبد که از سیاق این مقال خارج است.

اجمالاً از گذارشات تاریخی بر می‌آید که تنها عامل ورود یهودیت و نصرانیت به‌عربستان، تحت آزار و اذیت بودن ایشان بوده است. این آزار و اذیت‌ها از طرف

حکومت بوده، یا از طرف مردم، چندان مهم نیست، ولی همین امر باعث مهاجرت این دو قوم به‌عربستان شد. در عربستان از آزادی کامل برخوردار بودند و می‌توانستند به‌راحتی آداب و رسوم خود را انجام دهند. قانون پناهندگی و امان؛ یکی از طلایی‌ترین قانون عرب بود که میان آنان رواج داشت. طبق این قانون اگر کسی [حتی دشمن] در پناه فرد یا قبیله‌ی قرار می‌گرفت، در امان بود و با تمامی وجود از او دفاع می‌کردند. به‌همین ترتیب عربستان پناه‌گاه ستم‌دیده‌گان شام و مصر و عراق بود. بدون این‌که به‌دین و آئین یا قومیت کسی منوط باشد.

۴ ـ مجوسیان

خبرهای در دست است که «مجوس» در نواحی حیره، هَجَر یمامه و عمان، یمن... در میان قبیله‌ی بنی‌تمیم پیروانی داشته است و در صدر اسلام جزیه می‌پرداختند. حجر بن عمرو کندی یک فرد مجوسی بود. واژه‌ی "مجوس" تنها یک بار در قرآن آمده است.(۲۲: ۱۷) این‌که قرآن چه تعریفی از مجوس دارد معلوم نیست، حدس و گمان‌های شده که مجوس به‌همان پیروان دین زردشتی گفته می‌شده. برخی از محققان، مراد از مجوس را پیروان «مانی» می‌دانند؛ چرا که آئین مانوی در عربستان پیش از اسلام رواج داشته و عرب‌ها مانویان را به‌نام مجوس می‌شناخته‌اند. «شهرستانی» در «ملل و نحل» مجوس را اعم از زردشتی می‌داند و این ملت را به‌سه فرقه‌ی «کیومرثیه» و «زروانیه» و «زرتشتیه» تقسیم کرده است.

۵ ـ دهریون و زنادقه

بعضی از عرب‌ها مذهب «تعطیل» داشتند و دهری بودند.(۱۱) چیزی که امروزه به‌آن خداناباوری (آتئیسم) می‌گویند و قرآن آن‌ها را «کافر ـ کافرون ـ کافرین» می‌خواند. آن‌ها منکر خدا و روز قیامت بودند و به‌هیچ‌چیز اعتقاد نداشتند. چنان‌که قرآن از قول این افراد می‌فرماید: «کافران گفتند زندگی ما جز همین نشأی دنیا نیست و ما را جز روزگار، هلاک نمی‌کند، ۴۵: ۲۴»

این‌گونه افراد در روایات «زندیق» خوانده شده است. امام نووی در «باب الرّدّه» زندیق را این‌گونه تعریف کرده است: زندیق به‌فرد بی‌دین گفته می‌شود، اعم از این‌که آشکارا کافر باشد یا در ظاهر مسلمان و در باطن کافر باشد.

اما دیگر ائمه این تعریف را ضعیف دانسته‌اند.

ابن‌مُلقَّن در «العمده» (کتاب اللّعان در بحث التّغلیظ = سخت گیری) می‌نویسد: «زندیق کسی است که به‌هیچ دینی پای‌بند نباشد.»

وی می‌گوید: «این تعریف زندیق صحیح‌تر است، چون مصداق قسمتی از تعریف نووی، منافق است، نه‌زندیق؛ چون زندیق با منافق فرق دارد.»

واژه‌ی «زندیق» یکی از لغات کثیرالاستعمال در میان علماء مسلمین بوده که در طول تاریخ اسلام، به‌مخالفان دیگراندیش و دیگرباور به‌کار رفته است، که اغلب هم نخبه بوده‌اند. مانند برخی از مشایخ صوفیه، یا کسانی که افکار و آراء فلسفی داشته‌اند... زنادقه معمولاً انسان‌های باسواد و با فهمی بودند، به‌طوری که زندیق عامی و بی‌سواد کم‌تر داشته‌ایم، یا اصلاً نبوده است. سخنان شان اغلب حکمت‌آمیز است. از جمله کسانی که زندیق خوانده شده‌اند ذوالنّون مصری، عبدالله ابن مقفع، ابوتمام مطیب، محمدبن وراق، بشاربن برد طخارستانی، منقذبن زیاد هلالی و بسیاری دیگر هستند. (منابع پارسی برای تسمیه‌ی زندیق وجه دیگری قایل شده‌اند. آن‌ها این کلمه را به‌زند و پازند تأویل می‌برند و می‌گویند مراد از زندیق همان مفسّران و باورمندان آئین زردشتی است.) شعرای خداناباور عرب بارها به‌عدم اعتقاد نسبت به‌معاد و روز قیامت اذعان نموده و سخنان خود را بی‌پرده در قالب اشعار بلیغ بیان داشته‌اند، مثلاً عبدالسّلام بن رغبان از قول شاعر دهری روایت می‌کند:

أاترک لذّة الصّهباء یوماً؟ لما و عده من لبنٍ و خمراً!

= «آیا لذت شراب را روزی ترک کنم، برای آن‌چه از شیر و شراب، وعده داده است؟!» همچنین حدیث قیامت را به‌استهزاء گرفته و گفته است:

حیاةٌ ثم موتٌ ثم نشرٌ؟! حدیث خرافة یا ام عمرو(۱۲)

= «زندگی، بعد مرگ و دوباره زنده شدن؟!

این مطلب جز خرافات چیزی نیست، ای مادر عمرو!»

در سوره‌ی «یاسین» آمده است که عرب دهری آمد خدمت پیامبر اسلام، در حالی‌که یک تکه استخوان پوسیده در دست داشت، استخوان را در دست خود مالید و تبدیل به‌خاک کرد، خاک استخوان را به‌زمین ریخت و دست خود را پوف کرد، سپس رو به‌پیغمبر نمود و گفت: یعنی تو می‌گویی این در روز قیامت زنده می‌شود؟!

سیّد مکثی فرمود، تا این که این آیه نازل شد: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، ۳۶: ۷۸» و مثال آورد برای ما، درحالی‌که خلقت خود را فراموش نمود، گفت چه کسی این استخوان پوسیده را زنده می‌گرداند؟!

۶ ـ صابئین

«صابئون» جمع «صابی» و آن در لغت به‌کسانی اطلاق گردیده که دین اولی خود را ترک کرده و به‌آئین دیگری در آمده باشد. در تعریف و بیان مصادیق صابئین اختلافات شدید وجود دارد، گروهی آنان را ستاره‌پرست دانسته و گفته‌اند:

چون ستاره‌پرستان از عبادت خدا به‌پرستش ستاره‌ها گرائیدند، بدین نام نامیده شدند. باز گفته شده: اینان ستاره‌پرست هستند، درحالی‌که خدا و روز قیامت و برخی از انبیاء را نیز قبول دارند. گروهی دیگر گفته‌اند: آنان جمعی از اهل کتاب‌اند که به‌زبور اعتقاد دارند. نیز گفته شده است: دین آنان شبیه دین نصاری است. گروهی دیگر گفته‌اند: آنان طائفه‌ی از اهل کتاب می‌باشند. «أبوالبرکات ابن‌الانباری» در باره‌ی صابئین گفته است: «فقیهان به‌طور جمعی گرفتن جزیه را از آنان مجاز شمرده‌اند، ولی این نزد ما جایز نیست، زیرا آنان اهل کتاب نیستند.»(۱۳)

۷ ـ حُنفاء

لغت «حنیف» از ریشه‌ی «حنف» به‌معنای میل کردن به‌امر خیر، به‌حق گرائیدن و ازگمراهی به‌رستگاری رو آوردن است. «تحنُّف» به‌معنای: «کناره‌گیری از مردم و زهدورزی» می‌باشد. امّا در اصطلاح مذهبی: روی گردانیدن از بت‌پرستی و میل به‌یگانه‌پرستی، تعبیر می‌شود. «حنیف» درجاهلیت به‌پیروان حضرت ابراهیم و فرزند وی اسماعیل اطلاق می‌شد، آن‌ها طواف کعبه می‌نمودند و حج می‌گزاردند و ختنه می‌کردند، از آداب دینی حُنفاء غسل جنابت، غسل اموات، نماز بر میّت، وفای به‌عهد، مهمان‌نوازی، اکرام همسایه، نظافت بدن و مسواک بوده است. گویا مسیحیان قبل از اسلام، اصطلاح «حنیف» را برای عرب غیر یهودی و غیر مسیحی به‌کار می‌بردند. بین حنفاء و صابئین مرز باریک وجود دارد بدان‌حد که برخی از محققین این مرز باریک را خلط کرده‌اند.

توضیح بیش‌تر پیرامون صابئین و حنفاء

«صابئین» یک گروه پیچیده و غامض است. واژه‌ی صابئین و صابئون سه کرت در قرآن آمده و موجب اظهار نظرهای متفاوت و حتی متضاد میان مفسران و قرآن‌پژوهان گردیده است؛ نگرش قرآن نسبت به‌آئین صابئین همانند دیگر ادیان توحیدی است، آن را مبتنی بر اعتقاد به‌مبدأ و معاد می‌داند و عمل به‌آن را موجب

رستگاری در آخرت می‌شناسد. با این همه دیده می‌شود که مترجمان و مفسران قرآن در تبیین مفهوم این واژه و تعیین مذهب گرونده‌گان به‌آن با دیده‌ی شک و ابهام می‌نگرند. به‌گونه‌ی سربسته و نامفهوم سخن گفته و حتی پاره‌ی از فقیهان از یادکرد این گروه درشمار اهل کتاب استنکاف ورزیده‌اند. این پراکنده‌گی آراء در مورد انتساب، تعریف، تبیین احکام و تعیین مصادیق واژه‌ی صابئین موجب گردیده تا شماری ازمترجمان و مفسران قرآن و برخی از فقیهان آنان را ستاره‌پرست بخوانند، برخی آنان را پیروان یحیی نبی و برخی دیگر آن‌هارا از راهبان نصرانی، یا همان حنفاء بشناسند. اگر عنوان صابئین در قرآن نمی‌آمد کسی به‌آن التفاتی نمی‌کرد، امّا نگرش مثبت قرآن نسبت به‌آن، همه را واداشته است تا بدانند صابئین کی‌ها هستند. سه آیه از قرآن که دربردارنده‌ی واژه‌ی «صابئین» است به‌این ترتیب می‌باشد:

۱ ـ «إِنَّ الَّذِينَ أَمَنُوا وَالَّذِينَ‌هادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، ۲: ۶۲» «کسانی که ایمان آورده‌اند، و کسانی که هدایت شدند (یهود) و نصاری و صابئان هرگاه به‌خداوند و روز رستاخیز ایمان آورند، و عمل صالح انجام دهند، پاداش شان نزد پروردگارشان مسلم است؛ و هیچگونه ترس واندوهی برای آن‌ها نیست.»

۲ ـ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ‌هادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْأَخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، ۵: ۶۹» «آن‌ها که ایمان آورده‌اند، و کسانی که هدایت شده‌اند (یهود) و صابئان و نصرانیان، هرگاه به‌خداوند یگانه و روز جزاء ایمان بیاورند، و عمل صالح انجام دهند، نه‌ترسی بر آن‌ها است، و نه‌غمگین خواهند شد.»

۳ ـ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ‌هادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، ۲۲: ۱۷»«مسلماً کسانی که ایمان آورده‌اند، و کسانی که هدایت شده‌اند (یهود) و صابئان و نصاری و مجوس؛ کسانی که شرک ورزیدند، خداوند در روز قیامت میان آنان داوری می‌کند (حق را از باطل جدا می‌سازد) خداوند بر هر چیز گواه و از همه‌چیز آگاه است.

این آیات بر اهل کتاب بودن صابئین از دیدگاه قرآن دلالت دارد. قرار گرفتن نام صابئین در ردیف مسلمانان و یهود و نصاری در هرسه آیه‌ی مذکوره حاکی از آن است که این آئین همانند سه آئین دیگر بر توحید استوار بوده است و همان‌گونه که پیروان ادیان اسلام و یهود و نصاری اگر به‌راستی تعالیم آسمانی خود را که

عبارت از ایمان به‌خدا و روز قیامت و انجام عمل شایسته است، شناخته و بدان عمل کنند، اهل نجات و رستگاری خواهند بود؛ صابئین نیز چنین‌اند.

صابئین در لغت

علماء فقه‌اللّغة درباره‌ی ماده‌ی این واژه و معانی آن گوناگون سخن زده‌اند. ابن‌منظور در لسان‌العرب به‌نقل از زجاج می‌گوید: «صابئین در قرآن به‌معنای خارج شده‌گان از دینی به‌دین دیگر است... و عرب‌ها پیامبر اسلام را صابئی می‌نامیدند؛ زیرا وی از آئین قریش به‌اسلام روی آورده بود و آن‌ها هر کس را که مسلمان می‌شد «مصبوّ» می‌نامیدند و نیز مسلمانان را «صباة» می‌گفتند»(۱۴) "زبیدی" اضافه بر آن‌چه ابن‌منظور در این‌باره گفته می‌افزاید: «صابئین منسوب به«صابئ بن مالک» برادر نوح نبی هستند و آن یک اسم عجمی است.»(۱۵)

راغب اصفهانی نیز بر همین نکته که صابئین قومی بر آئین نوح بوده تأکید کرده و می‌گوید: «به‌هرکسی که از دینی به‌دین دیگر درآید «صابی» گفته می‌شود.» وی درباره‌ی اشتقاق این واژه دو دیدگاه را مطرح می‌کند: نخست این‌که از «صبأ» مشتق شده باشد چنان‌که گفته می‌شود: «صبأ ناب‌البعیر» هنگامی که دندان انیاب شتر بروید و آشکار شود... سپس می‌گوید: بعضی گفته‌اند این واژه از ماده‌ی «صبا، یصبو» مشتق شده است.»(۱۶)

"غضبان رومی" پس از فراهم آوردن آراء لغت‌پژوهان درباره‌ی این واژه می‌گوید: «آن‌چه به‌حقیقت نزدیک است آن است که «صابئه» از «صبأ» که واژه‌ی آرامی و به‌معنای «تعمید کردن» است مشتق گردیده» سپس می‌افزاید: «تعمید انسان را از آئین یهود به‌آئین مندایی منتقل می‌کند؛ یعنی یک انسان یهودی با تعمید مندایی از دین خود به‌دین مندایی منتقل می‌گردد و این معنا به‌معنای عربی این واژه نزدیک است. چنان‌که واژه‌ی «صبأ» و «صابوتا» در لغت اکدی به‌معنای فرو رفتن در آب است و این واژه در زبان مندایی و آرامی نیز به‌همین معنا است.»(۱۷)

صابئین از منظر مفسران

گذارش‌های تفسیری مفسران قرآن درباره‌ی صابئین نیز حاکی از نوعی پراکنده‌گی همراه با دیدگاه‌های تردیدآمیز پیرامون این گروه است؛ به‌گونه‌ی که برخی از مفسران به‌نحو قاطع درباره‌ی این گروه بحث ستاره‌پرستی و تعظیم

ستاره‌گان را مطرح نموده و برخی نیز از ارائه‌ی نظر شخصی خودداری ورزیده و فقط دیدگاه دیگران را گذارش نموده‌اند. "شیخ طوسی" در ذیل آیه‌ی ۶۲ از سوره‌ی بقره می‌گوید: «واژه‌ی «صابئون» جمع «صابی» و او کسی است که از دینی به‌دین دیگر منتقل شود، معادل شخص مرتد در اسلام. و "زجاج" گفته است:

«صبأت‌النّجوم» یعنی ستاره‌گان آشکار شدند و «صابئی» در معنای کسی است که دینی را که بر او واجب بوده ترک کند و به‌دین دیگری روی آورد... دینی که صابئین از آن دوری کردند دین توحیدی بود که از آن به‌پرستش یا تعظیم ستاره‌گان روی آوردند. و "نافع" گفته است که این کلمه از «صبا یصبو» مشتق شده که به‌معنای میل کردن به‌چیزی و دوست داشتن آن است؛ ولی أبوعلی پارسی ضمن رد این سخن گفته است که این واژه از «صبأ» به‌معنای انتقال آمده است.»(۱۸)

"طبرسی" در ذیل آیه‌ی ۶۲ از سوره‌ی بقره می‌گوید: صابئین کسانی هستند که آئین یهود و نصاری را ترک نموده و به‌پرستش ستاره‌گان روی آوردند.»(۱۹)

"قرطبی" نیز ضمن تأکید بر همین معنای لغوی می‌گوید: مقصود از صابئین کسانی هستند که آئین یهود و نصاری را ترک کرده و به‌پرستش ستاره‌گان روی آوردند.(۲۰) امام فخر رازی می‌نویسد: صابئین گروهی هستند با این اعتقاد که مدبر و خالق این‌جهان ستاره‌گان هفتگانه می‌باشند. بنابراین آن‌ها ستاره‌گان را می‌پرستیدند و چون خداوند حضرت ابراهیم را مبعوث کرد، مردم بر دین صابئین بودند. لذا ابراهیم بر حادث بودن ستاره‌گان استدلال کرد همان‌گونه که قرآن گذارش کرده است، ابراهیم خود در ابتدا، ستاره را خدا پنداشته بود، وقتی ستاره غروب نمو، ابراهیم با خود فکر کرد که این اگر خدا بود نباید غروب می‌کرد: «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ، ۶: ۷۶»(۲۱)

بیضاوی می‌گوید: صابئین قومی میان مجوس و نصاری هستند. وی سپس اقوال ضعیف‌تر را با واژه‌ی «قیل» عنوان نموده و می‌گوید: گفته شده اصل دین آن‌ها آئین حضرت نوح است و گفته شده که آن‌ها ملائکه را می‌پرستند و گفته شده که آن‌ها ستاره‌گان را می‌پرستند.(۲۲)

أبوالفتوح رازی نیز بعد از ترجمه‌ی واژه‌ی صابئین می‌گوید: «علماء خلاف کرده‌اند در ایشان که چه کسانی بودند و دین ایشان چه بود. مجاهد گفته: ایشان اهل کتاب نیستند؛ بلکه قبیله‌ی از شام‌اند مایل به‌یهودی. "قتاده" و "مقاتل" می‌گویند:

اینان قومی هستند که به‌خدای تعالی مُقرّاند و فرشته‌گان را می‌پرستند و زبور خوانند و به‌جانب کعبه نماز کنند واز هر دینی چیزی گرفته‌اند.»(۲۳) علامه بلاغی می‌نویسد:

«آیه‌ی ۶۲ سوره‌ی بقره حکایت از این دارد که گویا از حال امت‌های قبل از اسلام سؤال شده، لذا در جواب آمده است که هر کدام از امت‌ها در زمان خودشان به‌خدا و روز قیامت ایمان داشته و کارهای شایسته انجام داده‌اند، اهل نجات‌اند و در عصر اسلام امت‌ها باید تنها به‌یک دین بگروند و آن دین اسلام است.»(۲۴)

سیدمحمود طالقانی بر این باور است که صابئان جمع صابئی از صبأ یعنی «بیرون رفت و آئین خود را ترک نمود» می‌باشد. چون صابئان آئین توحید را ترک گفته و به‌شرک و پرستش ستاره‌گان گرائیدند. آن‌ها در نواحی موصل و بابل به‌سر می‌بردند. برخی از فقهاء آن‌ها را در حکم اهل کتاب می‌دانند. آنان معتقد بودند چون نمی‌توان خدا را آن‌چنان‌که هست شناخت و به‌ذاتش پی برد، باید از طریق وسایط به‌او تقرب جست. این وسایط روحانی که از ماده و عوارض آن برتراند، در هیاکل قدسیه‌ی ستاره‌گان ظهور نموده و تدبیر کار جهان می‌کنند.(۲۵)

علامه طباطبایی این سخن را که صابئین، دینی آمیخته از مجوسیت و یهودیت است، برگزیده ومطالبی از حرانیتی به‌وجود آمده را گذارش کرده، می‌گوید: «این‌که به‌بعضی از مفسران نسبت داده شده که صابئیه را به‌مذهبی مرکب از مجوسیّت و یهودیت و مقداری از حرانیّت تفسیر کرده‌اند، با آیه‌ی مورد بحث سازگارتر است؛ برای این‌که سیاق در آیه‌ی شریفه، شمارش ملت‌ها و اقوام دین‌دار است.»(۲۶)

صابئین از منظر فقیهان

بسیاری از فقیهان بر این نکته تصریح کرده‌اند که عنوان اهل کتاب تنها شامل معتقدان به‌دو کتاب آسمانی تورات و انجیل است، گروهی مجوس و صابئین را نیز در حکم اهل کتاب دانسته‌اند، فقیهان نامدار اسلامی نیز درباره‌ی اهل کتاب بودن صابئین دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی از ایشان صابئین را اهل کتاب دانسته و گروهی با این رأی مخالفت ورزیده‌اند. از جمله کسانی که صابئین را اهل کتاب می‌دانند، می‌توان به‌محمد بن اسحاق (۸۵ ه ق مدینه ۱۵۱ بغداد) و شافعی در یکی از دو نظریه‌اش اشاره نمود.(۲۷)

ابن‌جنید نیز صابئین را اهل کتاب دانسته و به‌جواز گرفتن جزیه از آن‌ها فتوی داده است. بنابر اعتقاد وی باید از صابئین جزیه گرفته شود و ایشان می‌توانند بر

دین خود باقی بمانند.(۲۸) امّا فقیهانی که دربارهی صابئین با تأمل سخن گفته، یا مخالفت ورزیدهاند، میتوان از شیخ مفید یاد کرد. وی با تمسک بهسُنّت رسول‌الله که فقط از سه گروه یهود، نصاری و مجوس جزیه گرفته‌اند می‌گوید: «به‌دلیل توقیفی که احکام آن‌ها از پیامبر رسیده، وجوب جزیه منحصر به‌همین سه گروه می‌باشد. این در حالی است که وی درباره‌ی این‌که صابئین مشرک هستند یا نه، با شک و تردید سخن می‌گوید.»(۲۹)

شیخ طوسی نیز در «نهایه» می‌گوید: جز یهود و نصاری و مجوس از هیچ‌کس جز اسلام آوردن یا کشته شدن یا اسارت، پذیرفته نیست.(۳۰) همو در مبسوط می‌گوید: «جز یهود و نصاری و مجوس، از سایر ادیان مانند ستاره‌پرستان، بت‌پرستان، صابئین و غیر آن‌ها جزیه گرفته نمی‌شود.(۳۱)

ابن‌ادریس و محقق حلی نیز نامی از صابئین نبرده، امّا معتقداند تنها از پیروان سه دین یهود، نصاری و مجوس جزیه گرفته می‌شود. ابن‌راوندی هم برهمین دیدگاه تأکید دارد. وی می‌گوید: «و امّا از عباد اصنام واوثان و صابئه جز اسلام یا قتل یا اسارت پذیرفته نیست.»(۳۲) ابن‌زهره می‌گوید: از بت‌پرستان و صابئین جزیه قبول نیست. وی در این‌باره ادعای اجماع می‌کند.(۳۳)

صاحب جواهر نیز در این‌باره می‌گوید: «در زمان ما در دارالاسلام با صابئین معامله‌ی اهل کتاب می‌شود، ولی این کار مربوط به‌حکام جور است و نمی‌توان در کشف حکم شرعی به‌عمل این‌ها اعتماد کرد.»(۳۴) وی بعد از بیان این سخن، می‌گوید: جز یهود و نصاری و مجوس دیگر اهل کتابی وجود ندارد. علامه حلی در این‌باره نوشته است: «اگر سامره و صابئه تنها در فروع دین با یهود و نصاری مخالف باشند، جزء این دو مذهب به‌حساب می‌آیند، لٰکن اگر در اصول با آن دو مخالف باشند جزء ملحدان به‌شمار می‌آیند و حکم کافر حربی را دارند.»(۳۵)

گروه‌های متفاوت صابئین

بحث و بررسی پیرامون صابئین از همان صده‌های نخستین اسلامی مورد توجه تاریخ‌نگاران مسلمان نیز بوده است. مبهم بودن اعتقادات این گروه سبب شده تا در طول تاریخ گروه‌های گوناگونی تحت این عنوان معرفی گردند، و همین سبب گردیده تا شناسایی صابئین مورد نظر قرآن با اشکالات جدی مواجه شود. گروه‌هایی که با نام صابئین از آن‌ها یاد گردیده، از نظر منش و تفکّر متفاوت از یکدیگراند.

آن‌ها به‌چهار گروه ذیل قابل تقسیم‌اند، مبنای تقسیم‌بندی صابئین به‌این چهار گروه از نوع ارتباط و تقابل ایشان با دیگر فرقه‌ها به‌دست آمده که تاریخ‌پژوهان و ارباب ملل و نحل در تحقیقات خود بدان اشاره کرده‌اند. مانند فرقه‌های «گنوسی» ، «مندائی‌ها» و «حرّانیان» ساکن در مناطق موصل و بابل و «حنیفان» پیرو آئین ابراهیمی:

۱ ـ صابئین مندائی: یا صابئین پیرو یحیی نبی تعمید دهنده که امروزه از آن‌ها با نام مندائیان یاد می‌شود.

۲ ـ صابئین حرّانی: یا صابئینی که با مذهب التقاطی مرکب از عقاید فلاسفه‌ی یونان و مذاهب مصری و بابلی از آنان یاد می‌شود.

۳ ـ صابئین حنفاء: یا گروهی که مرتبط با حنیفان ساکن در عربستان قبل از اسلام بوده‌اند.

۴ ـ صابئین قرآنی: با اعتقادات توحیدی بدون پیروی از شریعتی خاص که پس از ظهور اسلام به‌این آئین گرویده‌اند.

۱ ـ ۱ ـ صابئین مندایی: مندایی‌ها عمدتاً در باتلاق‌های میان دجله و فرات و اهواز زندگی می‌کرده‌اند، بقایای آنان تا هنوز در همین نواحی وجود دارند، از جمله مراسم ایشان غسل تعمید می‌باشد. اینان در میان مسلمانان به‌صابئین یا صبی‌ها اشتهار دارند. خاورشناسان بر اساس برخی قراین لغوی و آن‌چه ابن‌ندیم در کتاب «الفهرست» بدان اشاره کرده، از این گروه بانام «مغتسله» یاد کرده‌اند.(۳۶)

۲ ـ ۲ ـ صابئین حرّانی: براساس گذارش‌های که از جغرافی‌دانان و مسلمانان پس از قرن دوم هجری درمنابع و مصادر تاریخی مشاهده می‌گردد، از گروهی به‌نام حرّانیان یاد گردیده که خود را همان صابئین قرآن می‌دانسته‌اند.(۳۷) لذا در منابع اسلامی آن‌چه درباره‌ی صابئین یافت می‌شود مربوط به‌همین گروه است. ایشان دارای مذهبی مرکب از مذاهب یونانی، بابلی و مصری بوده که تعظیم اجرام آسمانی و کوشش جهت تزکیه‌ی نفس از اصول آن به‌شمار می‌آمده است.(۳۸) ظاهراً در نامگذاری این‌گروه به‌صابئین یک اشتباه یا فرصت‌طلبئ تاریخی صورت گرفته است. همان‌گونه که ابن‌ندیم در کتاب «الفهرست» داستانی را در همین باره از زمان مأمون خلیفه‌ی عباسی روایت می‌کند که وی هنگام توقف در مرو به‌روزگار ولایت عهدی امام رضا، از سماحت کاملی نسبت به‌پیروان ادیان و مذاهب مختلف برخوردار بود. پس از رحلت امام وقتی از دارالخلافه‌ی بغداد به‌منظور جهاد به‌سوی مرزهای روم شرقی حرکت می‌کرد، هنگامی که به‌شهر

حرّان رسید در آن‌جا مردمی را یافت که از بقایای یونانی‌های مهاجر و کلدانی‌های قدیم مقیم حرّان ترکیب شده بودند و عقایدی مبتنی بر پرستش ستاره‌گان و ارباب انواع داشتند. اینان در مقابل سؤال مأمون که دین شما چه نام دارد، جواب قانع کننده‌ی نداشتند، از این‌رو مأمون به‌ایشان اجازه داد تا پس از بازگشت از سفر، وضعیت دینی خود را مشخص کنند؛ به‌گونه‌ی که به‌یکی از ادیان مورد قبول اسلام وابسته‌گی داشته باشند و از مزیت اهل کتاب بودن استفاده نمایند؛ و گرنه کافر حربی به‌شمار آمده و مشمول حکم دیگری می‌گردند.

از این‌رو برخی از ایشان به‌آئین مسیحیت گرویدند، ولی در این میان کسی آن‌ها را به‌برگزیدن نام صابئین راهنمایی کرد. حرّانیان از این راهنمایی استقبال کرده و خود را صابئین نام نهادند.(۳۹) در هر حال این گروه که خود را صابئین یاد شده در قرآن معرفی کردند، توانستند در پناه حمایت دولت‌های اسلامی در میان مسلمانان زندگی کنند. ایشان به‌ویژه در صده‌های سوم و چهارم هجری از نظر معلومات و اطلاعات و ادبیات عربی به‌اوج شهرت رسیدند و در میان بزرگان علم و سیاست بغداد سرشناس شدند و در ابراز عقاید اصلئ خود پروا نمی‌کردند و نام صابئین برای ایشان مانند زرهی بود که مانع حمله و تعرض دیگران به‌ایشان می‌شد.

«غلام حسین مصاحب» در مورد این‌گروه از صابئین می‌نویسد: «صابئان در شمال بین‌النهرین پراکنده بودند و مرکز اصلی آن‌ها حران و زبان آن‌ها سریانی بوده است. مأمون خلیفه‌ی عباسی می‌خواست این فرقه را سرکوب کند، امّا اطلاعات و معلومات آنان، او را از اجرای این تصمیم بازداشت. در حدود سال ۲۵۹ هجری قمری «ثابت بن‌قرهه» که با هم‌کیشان خود اختلافی پیدا کرد و آنان او را که از جرگه‌ی خویش براندند به‌بغداد آمد و در آن‌جا شعبه‌ی دیگری از صابئان را تشکیل داد. فرقه‌ی صابئان مدتی در بغداد آسوده بودند تا آن‌که خلیفه به‌آزارشان پرداخت و «سنان بن ثابت» را مجبور به‌قبول اسلام کرد.

در حدود سال ۳۱۴ (هـ ق) أبواسحاق بن‌هلال صابی که منشی المطیع بالله خلیفه عباسی بود، فرمان عفو هم‌کیشان خود را که در رقه و دیار مضر بودند، گرفت و صابئان بغداد را نیز مورد حمایت قرار داد. در قرن ۱۱ ترسایی بیش‌تر صابئان در حرّان و بغداد به‌سر می‌بردند و در سال ۴۲۴ (هـ ق) تنها یک معبد مخصوص ماه داشتند و آن قلعه‌ی در حرّان بود. در همین تاریخ این معبد توسط

علویان مصر اشغال شد و در اواسط همین قرن آثار صابئان حرانی به‌کلی از بین رفت. بزرگانی که از این طایفه برخاسته و موجب اشتهار این کیش شدند «ثابت بن قرهه» و سنان بن ثابت و اسحاق بن هلال و البتانی و أبوجعفر الخازن بودند.»(۴۰)

۳ ـ ۳ ـ صابئین حنفاء: تحقیقات جدید، بیانگر نوعی همانندی و ارتباط میان حنیفان و صابئین می‌باشد. «جواد علی» بر این باور است که سریانی‌ها لفظ حنفاء را بر صابئین اطلاق می‌کرده‌اند؛ وی می‌گوید: به‌نظر من لفظ «حنیف» در اصل به‌معنای صابئی یعنی خارج از دین قوم است و نظر من به‌وسیله‌ی آن‌چه علمای لغت در معنای واژه‌ی صابئین گفته‌اند یعنی «میل به‌چیزی و ترک آن» تأیید می‌شود.(۴۱) مسعودی نیز در این‌باره می‌گوید: واژه‌ی صابئین از الفاظ معرب سریانی است و بر جداشده‌گان از عبادت قوم، اطلاق می‌شود. همان‌گونه که بر پیامبر و یارانش صابی و الصباة اطلاق می‌شد. این واژه بعداً برای هرکس که از عبادت قومش بیرون می‌رفت عَلَم گردید.(۴۲)

ظاهر این قرائن همه‌گی همراه با این مسأله که پیامبر اکرم مکرراً خود را منصوب به‌آئین حنیف و حضرت ابراهیم معرفی می‌نمود و جملاتی از قبیل «بعثت بالحنیفة السّمحة السّهلة»(۴۳) و نظایر آن بر زبان جاری می‌ساخت، این تصور را به‌وجود می‌آورد که شاید عرب جاهلی، تشابهی میان تمایل آن حضرت به‌حنیفیّت و توحید و خروج از آئین معمول با آن‌چه تحت عنوان «صبوة» مطرح بوده می‌دیدند و به‌همین دلیل وی را صابئی می‌خواندند. لذا مشرکان هرگاه کسی اسلام می‌آورد می‌گفتند: «قد صبأ» چنان‌که قریش به‌حمزه عموی پیامبر اسلام می‌گفتند: «ما نراک یا حمزة الاّ قد صبأت»(۴۴)

این گذارش‌های تاریخی باعث شده تا برخی از محقّقان، این فرضیه را مطرح نمایند که صابئین همان حنفای پیرو حضرت ابراهیم می‌باشند. خلاف این نیز گفته شده، از جمله این‌که نه‌پیامبر اسلام و نه‌هیچ مسلمان دیگری، خود را صابئی نخوانده، بلکه در بسیاری از موارد مسلمانان از پذیرش چنین نسبتی دوری می‌جستند. همان‌گونه که حضرت حمزه پس از این‌که به‌آئین اسلام گروید در پاسخ به‌مشرکان که او را صابئی خواندند اشعاری بر زبان آورد و این چنین پاسخ گفت:

حمدت الله حین هدی فؤادی   الی الاسلام والدّین الحنیف
الدّین جاء من ربّ عزیز   خبیر بالعباد بهم لطیف(۴۵)

این نشان می‌دهد که مسلمانان به‌اظهار حنیفیّت بسیار متمایل و علاقه‌مند بودند، ولی اطلاق واژه‌ی صابئی بر ایشان نوعی توهین تلقی می‌گردیده است؛ از این‌رو به‌وضوح دانسته می‌شود که واژه‌ی صابئین و حنفاء در آن دوران نه‌مترادف بوده نه‌مدلول واحدی داشته است. گذشته از این، در قرآن آئین حنیفیّت تأیید شده و گاهی نیز با اسلام یکی دانسته شده است، ولی بحث صابئین به‌شکلی جداگانه مطرح گردیده و هیچ یک از مفسّران اولیه نیز اشاره‌ی به‌ارتباط بین این دو با یکدیگر نکرده‌اند. بنابراین باید باور داشت که در دوران جاهلیت واژه‌ی صابئی و صابئین بر همه‌ی بیرون شدگان از دین معهود اطلاق می‌گردیده است.

۴ ـ ۴ ـ صابئین قرآنی: با توجه به‌آن‌چه تفسیرنگاران متأخر و میانی از سخنان مفسّران و محدّثان طبقه‌ی اول نقل کرده‌اند، و با توجه به‌ظهور آیات قرآن و مشخص بودن صابئین مورد نظر قرآن برای مسلمانان صدر اسلام، این احتمال رجحان بیش‌تری دارد که بگوئیم ایشان گروهی بوده‌اند همانند حنفاء، ولی مستقل و بدون اعتقاد به‌شریعتی خاص و تنها ویژه‌گی و مشخصه‌ی آن‌ها اعتقاد به‌توحید بوده است. طبری در تفسیر «جامع‌البیان» از قول علی بن زید نقل می‌کند که صابئین گروهی هستند که «لا اله الاّ اللّه» می‌گویند ولی «لیس لهم عمل و لاکتاب و لانبی.»(۴۶) ابن‌کثیر مورخ و مفسر قرآن نیز پس از نقل آراء گوناگون درباره‌ی این گروه می‌گوید: «ایشان گروهی بودند نه‌بر دین یهود و نصاری و مجوس و نه‌مشرک؛ بلکه بر فطرت خود باقی بودند و دین مقرری که از آن تبعیت کنند، نداشتند. به‌همین دلیل مشرکان به‌مسلمانان صابئی می‌گفتند؛ یعنی آن‌ها از سایر ادیان اهل زمین خارج شده‌اند. به‌همین خاطر بعضی از علماء گفته‌اند: صابئین کسانی هستند که دعوت پیامبری به‌ایشان نرسیده است.»(۴۷)

نویسنده‌ی «قاموس القرآن» می‌گوید: «امّا به‌یقین می‌توان گفت صابئان در اصل اهل توحید بوده و در ردیف یهود و نصاری قرار می‌گیرند و در عصر نزول قرآن قومی مشهور و دارای افراد کثیر بوده‌اند، وگرنه قرآن به‌آن‌ها اعتنایی نمی‌کرد و ایشان را در ردیف یهود و نصاری قرار نمی‌داد.»(۴۸)

ابن‌حزم اندلسی می‌گوید: به‌نظر می‌رسد صابئین گروهی بوده‌اند که عقاید نزدیک به‌مسلمانان داشته‌اند، با ظهور اسلام و پیدایش جامعه‌ی اسلامی در جزیرةالعرب به‌تدریج مجذوب اسلام گردیده و دیگر نامی از آن‌ها نمانده است. البته ابن حزم ایشان را از بقایای ابراهیم نبی دانسته است.(۴۹)

صابئین یا صائبین؟

دیدیم که مفسران قرآن نیز نتوانستند دربارهی صابئین دیدگاهی روشن و یکسان ارائه دهند. گمان این است که "صابئین" همان "صائبین" باشند، و صائبین همان محسنین و نیکوکاران هستند، آنها کسانیاند که پیرو دین و آئین خاصی نبودند و نیستند، بلکه عمل بهوجدان اخلاقی و حس باطنی میکنند، چنان عملی که آگاهانه، خالصانه و انسان مدارانه است و از اساس مبتنی بر کشف «حس مجهول» و خیر و شر اخلاقی میباشد، از همینرو خود بهخود مطابق با حقیقت و حکمالله واقعی بار میآید، چیزی که در فقه اسلامی «عمل بهاحتیاط» عنوان گرفته است.

لذا مورد تأیید قرآن واقع میشود بدون اینکه مقید بهدین و آئین خاص باشد. مانند: «اِنَّ الله یحب المحسنین، ۲: ۱۹۵» ، «والله یحب المحسنین، ۳: ۱۳۴ ، ۱۴۸» ، «والله یحب الصابرین، ۳: ۱۴۶» ، «اِنَّ الله یحب المتوکلین، ۳: ۱۵۹» ، «اِنَّ الله یحب المحسنین، ۵: ۱۳» ، «والله یحب المقسطین، ۵: ۴۲» ، «والله یحب المحسنین، ۵: ۹۳» ، «اِنَّ الله یحب المقسطین، ۴۹: ۹» ، «اِنَّ الله یحب المقسطین، ۶۰: ۸» ...

اینها هستند از مصادیق صابئین و صائبین که وابستهگی بههیچ دین و آئینی در کنش و منش ایشان شرط نشده است. کما اینکه میفرماید: کسانی که در راه ما تلاش میکنند، ما راههای درست را بهایشان ارائه خواهیم کرد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ، ۲۹: ۶۹»

و این مصداق روشنی از معرفت ناب و کشف «حس مجهول» است که تنها متکی بر ادراک ذهنی و حس عمیق شخصی است. چنانکه ملای رومی گوید:

هیــچ آدابــی و ترتیبی مـجو ... هرچه میخواهد دل تنگت بگو
کفرتو دینست و دینت نورجان ... آمــنی وز تو جهانی در امان
ای مــعاف یفــعل الله ما یشاء ... بیمحابا رو زبان را بر گشا
گفت ای موسی ازآن بگذشتهام ... من کنون در خون دل آغشتهام
من ز ســدرهٔ منتهی بـگذشتهام ... صدهزاران سال زان سورفتهام
تازیانه بــر زدی اسـپم بگشت ... گنبدی گرد و زگردون برگذشت
مـحرم ناســوت مـا لاهوت باد ... آفرین بر دست وبر بازوت باد
حال من اکنون برون ازگفتنست ... آنچه مـــیگویم نه احوال منست
نقش میبینی که در آئینهای ست ... نقش تست آن نقش آن آئینه نیست

در مورد «صائبین» این نکته قابل توجه است که در تاریخ غزوات اسلامی آورده‌اند که در یکی از غزوات، دختر حاتم طایی اسیر لشکر اسلام شد، وقتی اسراء را خدمت رسول‌الله آوردند دختر حاتم از میان جماعت برخاست و رو به‌رسول‌الله خود را معرفی کرد.

حضرت در جواب فرمود: «من اوصاف پدرت را زیاد شنیده‌ام، هرچند او توفیق تشرف به‌اسلام را نیافت، ولی از آن‌جا که انسانی نیکوکاری بود و خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد، من به‌احترام نام نیک پدرت تورا آزاد می‌کنم.»

سپس حضرت رو به‌لشکریان اسلام کرد وازآن‌ها پرسید:«نظر شماها چیست؟» همه گفتند: «هرچه رسول‌الله بفرمایند» برخی گفته‌اند تنها دختر حاتم آزاد شد، اما سعدی می‌گوید همه‌ی اسرا آزاد شدند: تمثیل ماجرا در «بوستان» (در مدح احسان):

شنیدم که طی درزمان رسول ‌‌‌‌ نکردند منشور ایمان قبول
فرستاد لشکر بشیر نذیر ‌‌‌‌ گرفتند از ایشان گروهی اسیر
بفرمود کشتن به شمشیر کین ‌‌‌‌ که ناپاک بودند و ناپاک دین
زنی گفت من دختر حاتمم ‌‌‌‌ بخواهید از این نامور حاکمم
کرم کن به‌جای من‌ای‌محترم ‌‌‌‌ که مولای من بود از اهل کرم
به‌فرمان پیغمبر نیک رای ‌‌‌‌ گشادند زنجیرش ازدست وپای
در آن قوم باقی نهادند تیغ ‌‌‌‌ که رانند سیلاب خون بی دریغ
به‌زاری به‌شمشیر زن گفت زن ‌‌‌‌ مرا نیز با جمله گردن بزن
مروت نبینم رهایی ز بند ‌‌‌‌ به‌تنها و یارانم اندر کمند
همی گفت و گریان بر احوال طی ‌‌‌‌ به‌سمع رسول آمد آواز وی
ببخشود آن قوم و دیگرعطاء ‌‌‌‌ **که هرگز نکرد اصل و گوهر خطاء**

آئین حنیف

دیگر آئینی که پیش از ظهور اسلام در جزیرةالعرب ظهور کرد و پیروانی داشت «آئین حنیف» بود. گرونده‌گان به‌آن را «احناف» نامیده‌اند. احناف انسان‌های پاک و بصیری بودند که با بصیرت و هدایت درونی خویش از بت‌پرستی دوری کرده و به‌خداجویی و خداپرستی نایل آمدند. در این‌که مبنا و خاستگاه حنفاء، بقایای دستورات و شریعت ابراهیم بوده یا صرفاً فطرت نیالوده و خدادادی خود آن‌ها و یا هر دو، احتمالات مختلفی وجود دارد. قطع نظر از مبنا و منشأ آئین حنیف، حنفاء

کارکردهای مهمی در دوران جاهلی داشتند. آن‌ها نه‌تنها از بت‌پرستی، ظلم، و خرافات اجتناب می‌نمودند، بلکه دیگران را نیز از آن نهی می‌کردند. نقطه‌ی اوج احناف، اجداد پیامبر اسلام است که به‌بت‌پرستی و شرک گرایش نداشته‌اند، یا دست کم از بت‌پرستی و شرک دست برداشتند. پیامبر اسلام پس از بعثت بارها خود را به‌حنفیت منتسب کرد، از ایشان نقل است که فرمود: «احبّ‌الدّین الی‌الله الحنیفة السّمحة»(۵۰) «ولم ابعث بالیهودیة ولا بالنّصرانیة ولٰکنی بعثت بالحنیفة السّمحة»(۵۱)

حنیف به‌معنای «اعتدال» و «حد وسط» است. گویا مسیحیان قبل از اسلام، اصطلاح «حنیف» را برای عرب غیر یهودی و غیر مسیحی به‌کار می بردند. مشهور است که در سفر تبلیغی پیامبر به‌طایف، مردم از ایشان پرسیدند: «دین شما چه دینی است؟» حضرت فرمود دین من حنیف است، سپس با نوک عصایش سه خط موازی روی زمین کشید و اشاره کرد به‌خط وسط و فرمود این خط حنیف است و دین من این است. در قرآن نیز آمده است:

«وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ ۲: ۱۴۳ = و این‌گونه شما را امت میانه قرار دادیم» (از لحاظ صعوبت و سهولت احکام، چیزی بین یهودیت و مسیحیت) علمای فقه‌اللّغة معانی دیگری نیز برای لغت حنیف نقل کرده‌اند و آن «میل» است: «الحنف هو میل عن‌الضّلال الی‌الاستقامه = حنف، یعنی میل به‌خروج و عبور از گمراهی به‌سوی صراط مستقیم است.»، «الحنیف به‌معنی مایل.»(۵۲) همچنین لفظ «حنف» در نصوص عربی به‌معنای «صبأ» (میل عن شیء و ترکه) آمده است.(۵۳) که معنای خروج از دینی به‌دین دیگر را افاده می‌کند.(۵۴) امّا اعتدال و خط میانه معنای غالب حنیف است.

مصادیق حنیف

۱ ـ حنیف کسی است که به‌سوی حق گرایش و تمایل دارد.

۲ ـ کسی که حج بیت‌الله الحرام به‌جا می‌آورد. هرگاه در قرآن حنیف با قرینه‌ی مسلم به‌کار رفته باشد به‌معنای حاجی است، مانند: «ما كانَ إبراهيم يهُودياً وَ لا نَصْرانياً ولٰكنْ كانَ حَنيفاً مُسْلِماً وَ ما كانَ مِنَ الْمُشْرِكين، ۳: ۶۷» و هرگاه به‌تنهایی به‌کار رفته باشد، به‌معنای مسلم است، مانند: «حنفاء لله». در آیه‌ی «حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ به وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ ٱلطَّيْرُ ...، ۲۲: ۳۱»

۳ ـ حنیف کسی است که تسلیم امر خداوند باشد.(۵۵)

۴ ـ حنیف به‌کسی گفته می‌شود که در تبعیت از دین و ملت ابراهیم مستقیم باشد. از بت‌پرستی دوری جوید، ختنه کند و غسل جنابت نماید.

۵ ـ حنفاء از قتل دختران، خوردن شراب، قمار و خوردن ذبیحه‌ی بت‌ها اجتناب می‌کردند و به‌حسن اخلاق و کردار و انفاق، عبادات، تحنث، اعتکاف، صله‌ی رحم شهره بودند. امام فخر رازی و طبرسی ذیل آیه‌ی »وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، ۲: ۱۳۵» اقوالی را در مورد حنفیت ذکر کرده‌اند: ۱ ـ حج بیت‌الله الحرام؛ ۲ ـ تبعیت از حق؛ ۳ ـ تبعیت از شریعت ابراهیم؛ ۴ ـ اخلاص برای خداوند یکتا و اقرار به‌ربوبیت و اذعان به‌عبادت و عبودیت.(۵۶)

۶ ـ حنیف به‌معنای صابئی: جواد علی می‌گوید: حنیف به‌معنای خارج از کیش و آئین قوم و تارک عبادت آن‌ها است. در ادبیات عرب جنوبی نیز حنیف به‌معنای «ملحد»، «منافق» و «کافر» به‌کار رفته است. همچنین اهل مکه در آغاز بعثت به‌پیامبر و اصحابش «الصّابئی» و «الصّباه» اطلاق می‌کردند.(۵۷)

لفظ «حنیف» ده کرت و «حنفاء» دو کرت در قرآن آمده و تماماً در مفهوم عالی و مثبت به‌کار رفته است: در سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۳۷ ؛ آل عمران، ۹۵ ؛ نساء، ۱۲۴؛ انعام، ۷۹ و ۱۶۲ ؛ یونس، ۱۰۵، در قرآن حنیف به‌دین فطرت و مستقیم و نیز به‌دین ابراهیم به‌کار رفته است. بنابراین، حنیف کسی است که در برابر شرک، ایستاده‌گی کرده و به‌حق و توحید ابراهیمی تمایل دارد.

اما در کتاب‌های تفسیری و تاریخی، تصویر روشنی از حنفاء وجود ندارد، آن‌ها می‌گویند حنفاء کتاب‌های تورات و انجیل را خوانده و به‌تحریف آن‌ها آگاه بودند، از این‌رو به‌سوی دین حنیف گرایش یافته، کتاب ابراهیم را خوانده و به‌عبادات شان مقید می‌شدند. این‌که کتاب ابراهیم چیست و عبادت آن چگونه بوده، روشن نیست. بنابر این، ارائه‌ی تعریف روشن از حنیف و حنفاء مقدور نیست. چون سندی تاریخی از دوران جاهلیت و همچنین کتاب دین ابراهیم و عقاید و عبادات ایشان وجود ندارد. تنها از طریق تجزیه و تحلیل اشعار می‌توان برآن واقف شد.(۵۸)

آئین حنیف مثل یهودیت و نصرانیت دین جدیدی نبود، بلکه جنبش دینی و اصلاحی بود که مبلغان آن به‌نام حنفیان پیرو دین ابراهیم توصیف می‌شدند. حنفاء در آئین شرک و بت‌پرستی تشکیک کرده و از آن دوری می‌گزیدند، برای عبادت و تفکر به‌غارها پناه می‌بردند و مردم را به‌راه و آئین کهن ابراهیم دعوت می‌کردند.

این اندیشه‌ها تأثیر شگرفی در تزلزل و ویران کردن بنیان‌های بت‌پرستی درشبه‌جزیره‌ی عربستان برجای گذاشت و کم کم به‌خودآگاهی مردم منجر شد، از این‌رو مخالفت و مبارزه با خدایان دروغین در سال‌های قبل از اسلام شدت گرفت.(۵۹) حنفاء از یک سو به‌مواد غذایی اهمیت می‌دادند و عبادت بت‌ها را کنار گذاشته بودند، از این‌رو مشرک نبودند؛ از سوی دیگر به‌توحید خالص روی آورده بودند که فوق توحید یهودیت و نصرانیت بود؛ نیز براساس فطرت خود مشی می‌کردند: نه‌خود شریعتی داشتند و نه‌از شریعت یهودیت و مسیحیت پیروی می‌کردند، لذا یهودی و مسیحی نیز نبودند. از این‌رو می‌شود آن‌ها را احیاگر دین ابراهیم نامید. و اعتکاف جزء برنامه‌های ایشان بود. چنان‌که حضرت پیامبر نیز شب‌ها و روزها در غار حراء به‌عبادت می‌پرداخت. جواد علی می‌گوید: «انّ‌الحنفاء لم یکونوا یهودا و لا نصاری و أنّهم ینتمون فی عقیدتهم الی ابراهیم.»(۶۰)

حنفیت مشی براساس فطرت

بسیاری ازمحققان برآنند که حنفاء نه‌از دین ابراهیم چیز زیادی می‌دانستند و نه‌از ادیان دیگر. به‌جز افراد معدودی از آنان همچون «امیة بن ابی‌الصلت» و «قس بن ساعده» و تعداد اندکی دیگر ... که با مسیحیان و صابئیان ارتباط برقرار کرده و از آن‌ها چیزهای آموخته بودند، باقی حنفیون عمدتاً بر اساس فطرت انسانی خود، زندگی زاهدانه و مؤمنانه‌ی برای خود سامان داده بودند و بر دو مبنای فطرت و بقایای از دین ابراهیم، اموری را حلال و حرام و جایز و ناجایز می‌شمردند.

برخی مستشرقان حنفاء را به‌این دلیل که عده‌ی از آن‌ها مسیحی شده بودند، آن‌ها را نصرانی یا از پیروان مسیحیت شمرده‌اند.(۶۱)

جواد علی با نقل این قول نتیجه می‌گیرد که آن‌چه ما می‌توانیم به‌حنفاء اطلاق کنیم عنوان مُصلح است، چون آن‌ها با درک عدم نفع و ضرر از سوی خدایان سنگی و چوبی، به‌فرهنگ جارئ جاهلی معترض بودند؛ برخی به‌نصرانیت گرایش پیدا کردند، البته نه‌نصرانئ زمانه که به‌صلیب و عبادت خاص تمسک می‌کردند، بلکه به‌نصرانیتی که با عقل و فطرت سازگاری داشت؛ و برخی نیز توقف کرده و به‌هیچ دینی گرایش نداشتند؛ فقط به‌حکم عقل و فطرت عمل می‌کردند. البته برخی نیز به‌نصرانیت خاص (نصرانیت زمانه) گرویدند وتا آخر باهمان دین مردند، ولی آن‌هارا باید نصرانی بدانیم، نه‌از حنفاء.(۶۲)

حنفاء اعتقاد به‌معاد نیز داشتند. علاوه بر نیاکان پیامبر اسلام، از برخی حنفای دیگر نیز اشعاری وجود دارد که بر اعتقاد آن‌ها به‌معاد دلالت می‌کند: «هر دینی به‌جز دین حنیف ابراهیمی نزد خداوند در قیامت باطل و مردود است».(۶۳) حدیثی از حضرت محمد آمده که: «الناس کاالمعادن خیارهم فی‌الجاهلیه خیارهم فی‌الاسلام = مردمان مانند معادن هستند؛ بهترین ایشان در جاهلیت بهترین‌شان در اسلام هستند.»

محدوده‌ی زمانی و مکانی حنفاء

در این‌که حضور حنفاء به‌چه زمانی برمی‌گردد اختلاف نظر وجود دارد. برخی محققان معتقداند که حنفیت جنبش نوظهوری بود که بین یک تا دو صده‌ی قبل از بعثت ظهور پیدا کرد. در این دوره‌ی تاریخی برخی به‌یک خودآگاهی فطری رسیدند و از بت‌پرستی و آئین‌های شرک‌آلود دست کشیده و به‌توحید و دین کهن آباء و اجداد شان رجوع کردند. آن‌ها هرچند این آئین کهن را به‌خوبی نمی‌شناختند، امّا برخی از آموزه‌های آن در جامعه‌ی عرب توأم با تحریفاتی، رواج داشت. حنفاء با درک فطری خود، این تحریفات شرک‌آمیز را تشخیص داده و در پی شناخت هرچه بیش‌تر دین حنیف ابراهیم برآمدند. این عده از نویسنده‌گان معتقداند که جامعه‌ی عرب در سالیان متمادی قبل از بعثت به‌جز اندکی، دین ابراهیم و اسماعیل را فراموش کرده و به‌شرک گرائیده بودند، از این‌رو حنفیت و حنفاء را امری نوظهور می‌دانستند. مستشرقانی که اسلام را شکل تکامل یافته‌ی همین حنفیت می‌دانند. نیز معتقداند که زمان حنفیت و حنفاء به‌یک تا دو قرن قبل از بعثت بر می‌گردد.

امّا برخی دیگر از محققان معتقداند که حنفیت جنبش نوظهوری نیست، بلکه در دین کهن ابراهیم ریشه داشته و از قبل در جامعه‌ی عرب حاکم بود. این دین اگرچه در فرایند زمان برای بسیاری از مردم فراموش شد؛ امّا همواره کسانی بودند که اصالت دینی خود را حفظ کرده بودند. بنابراین همواره دین و آئین ابراهیمی در جامعه‌ی عرب ـ هرچند به‌صورت بسیار کم رنگ ـ وجود داشته است.

این سخن که نمی‌توان میان حنفیت و تبلیغات کهن ابراهیم در عربستان رابطه‌ی قائل شد و باید حنفاء را پدیده‌ی نوین در عربستان نامید، گمان خطایی است. علاوه بر تصریح قرآن کریم: «ملة ابیکم ابراهیم، ۲۲: ۷۸» روایات تاریخی این را مسلّم می‌داند که در عربستان در دوران قبل از پیامبر اسلام، از ابراهیم سخن زیاد بوده و حتی چیزی به‌نام شریعت ابراهیمی نیز مطرح بوده است.(۶۴)

قرآن که برای حضرت ابراهیم احترام زیادی قائیل است و خود را احیاگر دین ابراهیم می‌داند، در مورد او می‌گوید: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، ۳: ۶۷)» ابراهیم برای قرآن آن قدر اهمیت داشته که ۶۹ بار نام او را در خود آورده است و یک سوره را به‌او اختصاص داده و مکرراً او را پیرو دین حنیف می‌خواند. نقش و اهمیت خانه‌ی کعبه به‌عنوان تعیین کننده‌ی سمت و سوی فرهنگ و اعتقادات جامعه‌ی عرب فوق‌العاده مهم بوده است.

از نظر مکانی حنفاء به‌مکانی خاصی تعلق نداشتند، بلکه در تمام گستره‌ی شبه‌جزیره‌ی عربستان آن روز، یعنی مکه، مدینه، یمن، یمامه، بحرین... حضور داشتند. هرچند به‌نظر می‌رسد به‌لحاظ کمیت، تعداد حنفاء در مقیاس بت‌پرستی گسترده نبودند، امّا در جاهای مختلف شبه‌جزیره حضور داشتند.(۶۵)

چهره‌های شاخص حنفی

علاوه بر نیاکان پیامبر اسلام، افراد ذیل جزء حنفاء شمرده شده‌اند: قس بن ساعده ایادی، زید بن عمرو بن نفیل قریشی، امیة ابن‌ابی‌الصّلت ثقفی، أرباب بن رئاب، سوید بن عامر مصطلقی، أسعد أبوکرب حمیری، وکیع بن زهیر ایادی، عمر بن جندب جهنی، عدی بن زید عبادی، أبوقیس صرم، سیف بن ذیزن حمیری، ورقة بن نوفل قریشی، عامر بن‌الظرب العدوانی، عبد طابخه بن ثعلب، علاف بن شهاب تمیمی، متلمس بن امیه کنانی، زهیر بن ابی‌السلمی، خالد بن سنان عبسی، عبدالله قضاعی، عبیدالله بن ابرص اسدی، کعب بن لوئی بن غالب، حاتم طایی...

هریک از این‌ها از کبار و سلاطین قبیله و طائفه‌ی خود بودند. از عبدمناف سنگ نوشته‌ی پیدا شده که در آن آمده است: «انا المغیرة بن قصی أوصی قریشاً بتقوی الله جل و علا و صلة الرّحم» من مغیرة بن قصی هستم و قریش را به‌تقوای إلٰهی و صله‌ی رحم توصیه می‌کنم. این عبارت نشان می‌دهد که عبد مناف نیز موحد بوده و دلیل نام گذاری وی به‌مناف نیز به‌سبب بزرگی و علو مقام بوده است.(۶۶)

گفته شد که بین حنفاء و صابئین مرز باریکی وجود دارد، آن‌ها دین‌دارانی بودند که نبی و شریعت خاصی نداشته و صرفاً بر اساس فطرت و عقل خود عمل کرده و گرایش توحیدی داشتند؛ در آن زمان اعتقاد به‌توحید، روشنفکری به‌حساب می‌آمد؛ اعتقاد آن‌ها به‌توحید و معاد نیز برهمین مبنا توجیه و تفسیر می‌شود. جواد علی نیز معتقد است: سریانی‌ها لفظ حنفاء را بر صابئین اطلاق می‌کرده‌اند. توجه

به‌معنای لغوی دو کلمه‌ی "صابئی" و "حنیف" نزد علمای لغت عرب نیز نوعی مشابهت مضمونی میان این دو را ثابت می‌نماید. توجه به‌این قراین، همراه با در نظر داشتن این مسأله که پیامبر اسلام مکرراً خود را منسوب به‌آئین حنیف و حضرت ابراهیم معرفی می‌نمودند و جملاتی از قبیل «بعثت بالحنیفة السّمحة السّهله»، «احب الادیان الی الله تعالی الحنیفة السّمحة» و نظایر آن بر زبان جاری می‌فرمودند، این تصور را به‌وجود می‌آورد که شاید عرب مشرک جاهلی، تشابهی میان تمایل آن حضرت به‌حنیفیت و توحید و خروج از آئین معمول، با آن‌چه تحت عنوان صبوه مطرح بوده، می‌دیدند و به‌همین دلیل ایشان را صابئی می‌خواندند.

گفتیم مشرکین هنگامی که کسی اسلام می‌آورد می‌گفتند: «قد صبأ». هنگامی که عمربن خطاب اسلام آورد، جمیل بن معمر جمحی، فریاد برآورد: «الاء انّ عمر بن‌الخطّاب قد صبأ» یا قریش به‌حمزه می‌گفتند: «ما نراک یا حمزه الاّ قد صبأت.» این قراین، گروهی از محققان قدیم و جدید را به‌سمت یکی دانستن معنای حنیف و صابئی در میان عرب جاهلی سوق داده است و آنان این فرضیه را طرح نموده‌اند که صابئین همان حنفای پیرو ابراهیم می‌باشند. این فرضیه به‌رغم نقاط قوت ذکر شده، مشکلات و ضعف‌های نیز دارد که پذیرش آن را با مشکل روبه‌رو می‌سازد.

افتراقات حنفاء و صابئین

به‌رغم تشابه متعدد میان صابئین و حنفاء، به‌چند دلیل نمی‌توان آن‌ها را گروهی واحد یا دارای آئین مشابه دانست:

نخست این‌که: پیامبر و به‌تبع آن، مسلمانان هیچ‌گاه خود را صابئی نخوانده و حتی آن وصف را در مورد خود رد می‌کردند. «در داستان اسلام آوردن عمر که ذکر آن آمد، عمر ادعای جمیل بن معمر را به‌شدت رد کرده، می‌گوید: «کذبت و لٰکن اسلمت» و این‌گونه صابئی‌شدن خود را نمی‌پذیرد. حال آن‌که مسلمانان به‌اظهار حنفیت، رغبت کامل داشته‌اند، همان‌گونه که حنیف در قرآن کریم در مواردی همان اسلام دانسته شده، مسلمانان نیز به‌انتساب خود به‌حنفیت افتخار می‌کردند، که نمونه‌های از آن، در کلمات پیامبر مشاهده شد. همچنین گفته شد هنگامی که حمزه اسلام آورد، اشعاری درپاسخ مشرکان به‌زبان می‌آورد که مؤید همین معنا است.(۶۷)

آن‌چه از این گفته‌ها به‌دست می‌آید، تفاوت مفهومی میان «حنفاء» و «صابئین» است. به‌بیان دیگر، از واکنش مسلمانان درمقابل این دو کلمه چنان برمی‌آید که در

آن دوران از کلمه‌ی صابئی، نوعی سب و توهین برداشت می‌شده، درحالی‌که برای حنفاء به‌سبب انتساب ایشان به‌ابراهیم‌نبی احترام قابل توجهی قائل بودند. در هرحال، حتی با پذیرش دیدگاه ابن‌حزم درمورد ریشه‌ی مشترک تاریخی و صابئین و حنفاء، در زمان پیامبر اکرم صابئین به‌پیروان ابراهیم اطلاق نمی‌شده است.

دوم: دیگر وجه افتراق صابئین با حنفاء این است که آئین حنیف در قرآن کریم تأیید شده و در بعضی موارد با اسلام یکی دانسته شده است، امّا صابئین در هیچ یک از موارد، مرادف آئین حنیف به‌کار نرفته و هیچ یک از مفسران قرآن نیز به‌مشابهت آن دو نظر نداده‌اند.

سوم: این‌که برخی آثار ملل و نحل، مانند ملل و نحل شهرستانی، آشکارا «صبوه» را در برابر حنفیت مطرح می‌کند. هرچند که به‌نظر می‌رسد مراد وی از صابئین، صابئین حرانی بوده است. با توجه به‌آن‌چه گذشت برخی از محققان به‌این نتیجه رسیده‌اند که کلمه‌ی صابئی و جمع آن صابئین، در دوران جاهلیت بر تمام افرادی که خارج از دین مرسوم بوده‌اند، اطلاق می‌شده و چه بسا عرب به‌تمام فرقه‌های گنوسی، صابئی اطلاق می‌کرده است.

جای تعجب است که با ظهور اسلام، بسیاری از حنفاء به‌اسلام نگرویدند؛ برخی به‌همان زندگی زاهدانه و بی‌طرفانه‌ی خود ادامه دادند و برخی حتی در مقابل پیامبر اکرم و مسلمان‌ها ایستادند و از مشرکان حمایت کردند، نظیر "امیة بن ابی‌الصّلت" که برای کشته‌های آن‌ها در جنگ بدر، شعر سرود. بیش‌تر حنفاء اشخاص با سواد و فرهنگی بودند، برخی از آن‌ها با ادیان دیگر ارتباط برقرار کرده و سال‌ها از آراء و افکار آن‌ها بهره بردند، مسیلمه‌ی کذاب یکی از آن‌ها است که ادعای پیامبری کرد، پیروانی گرد آورده و حکومت تشکیل داد.

موضع رسول خدا درباره‌ی حنفاء

با وجود این‌که منابع تاریخی، سرگذشت و دقایق تحول فکری حنفاء را بیان می‌کند، امّا در بیان ارتباط پیامبر با حنفاء کم‌ترین اشاره‌ی ندارند. از تأیید جریان حنفاء در قرآن می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر اکرم دیدی مثبت نسبت به‌حنفاء داشته است؛ امّا افرادی از آن‌ها را مذمت کرده است، مانند امیة بن ابی‌الصّلت که پیامبر در مورد وی فرموده است: «شعر او مؤمن، امّا قلب او کافر بود. »(۶۸) همچنین موضع پیامبر نسبت به‌اباعامربن صیفی، اباعامر که در کسوت رهبانیت درآمده بود،

به‌مدینه آمد از دین پیامبر سؤال کرد و پیامبر فرمود: دین ما همان دین ابراهیم حنیف است. اباعامر گفت: من هم برآن هستم. پیامبر فرمود: شما برآن‌چه من آورده‌ام نیستید (یعنی قرائت خاص خود را از دین ابراهیم دارید) گفته شده پیامبر اباعامر را فاسق خواند. وی نیز غضبناک شد و به‌سوی قیصر روم رفت و در آن‌جا بمرد.(۶۹)

مورد دیگر موضع حضرت پیامبر نسبت به«مسیلمة بن حبیب حنفی» است. <وی به‌موازات پیامبر اسلام> ادعای پیامبری نموده و پیامبر اسلام را برای معامله در حکومت و تقسیم قدرت در شبه‌جزیره‌ی عربستان، دعوت کرد.(۷۰)

امّا یکی از حنفاء که پیامبر اکرم درباره‌ی او حسن نظر داشته، «زید بن عمرو حسن» است که گفته شده حضرت برای او دعای خیر کرد و درباره‌ی او فرمود که در بهشت است و در روز قیامت مستقل و با ملیت جداگانه محشور می‌شود.(۷۱)

شعر عربی

«شعر» از «شعور» آمده و به‌معنای ادراک عمیق و حس لطیف است. شاعران با توجه به‌برداشت‌های خویش از طبیعت به‌وصف اشیاء می‌پردازند؛ از این‌رو، توصیفات آن‌ها آمیزه‌ی از عاطفه، خیال و افکار شاعر و واقعیت‌های طبیعی است. هندیان نخستین مردمانی هستند که <حدود شش هزار سال پیش> به‌شعر روی آوردند. وقتی شاعر به‌وصف چیزی می‌پردازد، آن را از خلال دیدگاه‌های خود که متأثر از جامعه و شعرای عصر خودش است، به‌تصویر می‌کشد و در پردازش تصویرهایش از تزیین و غلو فراوان استفاده می‌کند. بر همین مبنا بعضی سخندانان شعر را چنین تعریف کرده‌اند: «شعر عبارت باشد از تصویرات ظاهری از حقایق پنهانی.» با این هم، تعریف شعر از نظر کلی محتاج به‌تفصیل است.

در اصطلاح عرب هر کلام موزون و با قافیه شعر است.

نظم به‌منزله‌ی قالبی است که شعر در آن قالب‌گیری می‌شود.

ولی این تعریف برای شعر جامع نیست، بلکه اصطلاح و تعریف مزبور بیش‌تر به‌کلام منظوم تطبیق می‌کند، از همین‌جا است که شعر و نظم از یکدیگر جدا می‌شود. بسا شاعری که از نظم بی‌بهره است؛ و بسا اشخاصی که در تنظیم کلمات مهارت دارند، ولی شعر گفتن نتوانند؛ اگرچه نظم رونق و اثر شعر را می‌افزاید، چون تحت عنوان شعر تعبیرهای مختلف و متنوعی گنجانیده می‌شود. به‌علاوه تأثیری که شعر در روح و روان اشخاص دارد، کلام مرسل چنان تأثیری ندارد.

فرق میان شعر و کلام مرسل آن است که اشعار در خاطر انسانی یک نوع انفعالاتی ایجاد می‌کند که محتاج به‌قیاس و برهان نیست. در صورتی که کلام مرسل عبارت از تغییراتی است که با مشهودات انسان و یا استنتاج انسان و با قیاس و برهان حاصل شده باشد، بنابراین کلام مرسل زبان عقل، و شعر زبان روح و دل است. شعر پرواز خیال و بیان آرزوها، حسرت‌ها و اندوه‌ها است که مبالغه در آن سهمی برجسته دارد، چه گفته‌اند: «اعذب الشّعر اکذبه» نظامی گنجوی گفته باشد:

در شعر مپیچ و در فن او　　　چون احسن اوست اکذب او

گرچه شعر با قافیه و وزن درست نمی‌شود، یعنی ممکن است شعری گفته شود که شعر باشد، ولی قافیه و وزن هم در آن رعایت نشده باشد، همان چیزی که امروزه به‌آن «شعر سپید» می‌گویند. هرچه باشد، وزن و قافیه اثر شعر را می‌افزاید، لٰکن وزن و قافیه شرط شعر نیست، چه خطابه بدون وزن و قافیه است، امّا افکار و احساسات را تهییج می‌کند، از آن رو نوعی شعر به‌شمار می‌آید.

شعر از قدیم‌الایام بوده است، هیچ ملتی (چه در زمان قدیم، چه در زمان جدید) بدون شعر نبوده و نیست، شعر آئینه‌ی تمام‌نمای عادات و رسوم مردم است. شعر دفترچه‌ی اخلاق ملت‌ها است، شعر دفتر اخبار اقوام و کتاب مقدس ادیان می‌باشد، چون قلب انسان زودتر از عقلش به‌حرکت آمده و نفسش پیش از فکرش به‌کار افتاده است، از آن‌رو پیش از آن‌که از علم و عقل سخن بگوید، از شعر دم زده است. لذا قدیمی‌ترین اخبار مربوط به‌اقوام که تقریباً نوعی خیال می‌باشد، در ضمن شعر گفته شده و کهنه‌ترین محفوظات بشری در شعر جمع شده است. شعائر دینی و ادبی و حماسه‌سرائی، رزم‌جوئی و سایر انفعالات نفسانی اقوام در شعر تبارز کرده است.

مشهور است که «ادبیات هر ملت آئینه‌ی افکار آن ملت است» آثار ادبی و هنری هر ملّت نمایانگر نوع باورها، روش‌ها، فرهنگ، آداب و خلقیات آن ملت می‌باشد. بناءاً، اشعار به‌جا مانده از عصر موصوف به‌جاهلی، به‌جِدّ میراث گران‌بهای است که ما را برای شناخت طرز فکر و روش عملی آن مردمان یاری می‌دهد. خصوصاً که دانش خطّ و نگارش در میان آنان مروج و معمول نبود و اشعار سینه به‌سینه و محفل به‌محفل نقل می‌شد. شاعران جاهلی ظاهراً بسیار متعدد بوده‌اند و تقریباً همه به‌یکی ـ دو قرن متصل به‌اسلام تعلّق داشته‌اند.(۷۲)

موضوعات شعر جاهلی مولود زندگی شاعر و احوال طبیعی و اجتماعی او بوده است، مانند وصف، مدح، رثاء، هجاء، فخر، غزل، خمر، زهد و حکمت.(۷۳)

عرب چگونه به‌شعر روی آورد؟

هوای صاف، صحرای وسیع و آسمان روشن و پرستاره برای هر انسانی خیال‌انگیز است. عرب‌ها در صحرای خشکی اقامت داشتند که هوای آن صاف و آسمان آن درخشان بود، لذا ذهن روشن پیدا کردند و قریحه‌ی آنان به‌سرائیدن شعر گرائید و به‌وسیله‌ی شعر احساسات و عواطف خود را شرح دادند، یا تبار و نژاد خودرا ذکر کردند، یا وقایع مهم زندگی خویش را بیان نمودند. قوه‌ی بیان آنان محکم شد و در سرائیدن خطبه ماهر گشتند و به‌وسیله‌ی خطبه همت مردان را برانگیختند، وآنان را به‌جنگ، آشتی، افتخار بریکدیگر و یا تنفر از یکدیگر دعوت کردند.

«جرجی زیدان» در مقدمه‌ی کتاب «تاریخ تمدن اسلام» می‌گوید: افکار شاعرانه از قدیم در ذات عرب بوده، امّا کلمات منظوم در میان آن‌ها تازه‌گی دارد، شاید در ابتدا، شعر را با جمله‌های کوتاه مانند «مَثَلْ» نقل می‌کردند، عرب‌ها به‌مثال علاقه داشتند و مثل‌های بسیار میان آنان رایج بود، تا این‌که تدریجاً مثل‌ها را نیز با سجع و قافیه تنظیم نمودند که به‌گوش شنونده‌گان خوش‌آیند شد؛ همین‌که آهنگ یکی دو قافیه بگوش آنان خوش آمد، قافیه‌های دیگر نیز برآن افزودند و این خود نوعی از «رجز» ساده بوده است و تا مدت زمانی هرگاه قریحه‌ی شاعران عرب گل می‌کرد، در موقع بدگوئی از یکدیگر یا اظهار تنفر یا ابراز فخریه دو سه بیتی می‌سرودند و همین‌که نابغه‌ی میان آنان پدید می‌آمد، کلمات منظوم رو به‌بهبود می‌گذارد و اصلاحاتی درآن انجام می‌شد. او می‌افزاید: عرب ذاتاً شاعر است چون:

۱ ـ عرب سامی است و سامی طبعاً اهل فکر و خیال است.

۲ ـ آن‌ها بادیه نشین بودند و مردم بادیه نشین به‌استقلال و آزادی خو گرفته‌اند.

۳ ـ مردم صحرانشین عادتاً با یکدیگر مفاخره می‌کنند و یا به‌یکدیگر دشنام داده، ابراز تنفر می‌نمایند و همین کشمکش و منازعه ذهن آنان را روشن می‌سازد و قوه‌ی بدیهه‌گوئی آن‌ها را تقویت می‌نماید.

۴ ـ زبان عرب با کلمات منظوم تناسب دارد. عرب یک ملت قدیمی است و ناچار از قدیم‌الایام شعر می‌گفته. اشعار عرب بسیار زیاد است، عرب در مدت یک و نیم یا دو قرن (ایام جاهلیت) به‌قدری شعر گفته که هیچ ملت متمدنی در ظرف چندین قرن آن‌مقدار شعر نگفته است، مثلاً «ایلیاد» و «ادیسه» که مهم‌ترین اشعار زمان جاهلیت یونانی است ۳۰ هزار بیت است... هرچند این دو اثر را منسوب به‌هومر می‌دانند اما به‌دلیل فقدان اطلاعات، زندگی هومر در هاله‌ی از ابهام است.

البته اشعار هندی بسا فراوان تر از اشعار عربی است و به‌صدها هزار بیت می‌رسد؛ امّا اشعار هندی طی هزاران سال سروده شده و روی هم انباشت گردیده است؛ لٰکن شعر عرب جاهلی تنها یک و نیم تا دو قرن را در بر می‌گیرد. مضافاً بر این‌که هندی‌ها و یونانی‌ها و ملل دیگر دولت و جامعه و دین و تشکیلات داشتند و منظومات آنان در نتیجه‌ی آن تشکیلات پدید آمده و ترقی کرده بود، همان‌طور که اشعار رومیان چند قرن پس از تأسیس دولت آنان پدید آمده بود؛ امّا اشعار عرب بدون آن وسایل و از روی عوامل طبیعی و فطری پدید آمده بود.

به‌علاوه، عرب بیش‌تر قصیده می‌سرائید، نه‌شعر؛ قصیده از شعر طولانی‌تر است و قدرت ذهنی و خیال‌پردازی بیش‌تر می‌طلبد. از قرار گفته‌ی مورخان عرب، اشخاص ذیل حجم زیادی از اشعار عرب را در ذهن خود محفوظ داشته‌اند:

«أبوتمام حبیب بن اوس بن‌الحارث الطایی» (۱۸۸ ـ ۲۳۱ ، ه ق) مؤلف کتاب «دیوان الحماسه» گذشته از قصیده و مقطوعات ۱۴ هزار رجز عربی حفظ داشته است؛ «حماد راویه» (۷۵ ـ ۱۶۰ ، ه ق) ۲۷ هزار قصیده محفوظ بوده که هر قصیده با یکی از حروف هجاء آغاز می‌شده است، عبدالملک الأصمعی (۱۲۲ ـ ۲۱۶ ، ه ق) ۱۶ هزار رجز حفظ داشته است، «أبوضمضم» از صد شاعر اشعاری حفظ بوده که نام تمام آن صد شاعر عمر بوده است...

گرچه در این گفته‌ها تصور مبالغه می‌رود، امّا در هر حال دلیلی روشن بر زیادی اشعار عرب می‌باشد به‌خصوص اگر این نکته را در نظر بگیریم که بسیاری از راویان اشعار جاهلیت در جنگ‌های اسلامی کشته شدند و اخبار آنان با خودشان از میان رفته است. «أبوعمر علاء» می‌گوید: «قسمت بسیار کمی از اشعار جاهلیت به‌دست ما رسیده و اگر همه‌ی آن‌ها را می‌دانستیم علم و شعر زیادتری داشتیم.»(۷۳)

اقسام شعر

اساساً شعر به‌سه قسمت عمده قابل تقسیم است:

۱ ـ شعر تمثیلی: که در آن احساسات شاعر و کسان او توصیف می‌شود؛ مانند مرثیه، رجزخوانی، مباهات، مدح، ذم، هجو و انتقام؛ یا مشتمل بر پند و نصیحت و حکمت؛ که مجموعاً جزء اشعار (دراماتیک) در می‌آید.

۲ ـ شعر قصصی: شامل داستان‌سرائی، ذکرحوادث، اسطوره‌سرایی، نوستالوژیک و حسرت‌زا ... که در زمره ی اشعار «اپیک» محسوب است.

۳ ـ شعر غنائی: عاشقانه‌ها، اشتیاق، توصیفات... درزمره‌ی «لیریک» می‌باشد.

بنابراین تقسیم‌بندی، اشعار سامیان ترکیبی از اشعار «دراماتیک و لیریک» است. به‌خصوص اشعار یهودیان از مشهورترین شعرهای احساسی است. چون یهودیان بیش از هر ملت دیگر دنیا آه و ناله و گریه و زاری دارند. مزامیر داوود و مرثیه‌خوانی‌های یهود و امثال و حکم سلیمان نبی و غیره نمونه‌های از همان احساسات می‌باشد، خلاصه این‌که افکار شاعرانه‌ی یهود (عبریان) از هر جهت حاکی از شکوه و گریه و تمسک به‌دین و تسلیم در مقابل قضاء و قدر اِلٰهی است.

نمی‌توان گفت عرب‌ها شعر افسانه و داستان‌سرائی نداشته‌اند، امّا نسبت به‌سایر اشعار آنان، قسمت داستان‌سرائی به‌خصوص در ایام جاهلیت کم بوده است و همان اشعار مختصر هم راجع به‌توصیف پاره‌ی حیوانات، یا ادوات بوده و یا وقایع کوتاهی را توصیف کرده است. امّا اشعار طولانی (داستان‌سرائی) مانند ایلیاد هومر اساساً در زبان عربی وجود ندارد. مع ذالک نمی‌توان گفت که عرب‌ها اصلاً چنان اشعاری نگفته‌اند، بلکه تصور می‌رود عرب نیز به‌واسطه‌ی جنگ‌های داخلی خود چنان اتفاقاتی داشته و اشعاری در آن خصوص سروده‌اند، منتهی قسمت عمده‌ی آن مفقود شده و فقط قسمت‌های کوتاهی از یک چنان قصیده تا زمان اسلام به‌دست آمده است که پاره‌ی وقایع جنگی و مانند آن را توصیف می‌کند.

بهترین اشعار مختص به‌شاعران بدوی بوده است، چرا که صحرا روح او را لطیف و جسم او را تنومند ساخته و این صلابت در شعرهای این دسته از شعراء نیز نمود کرده است. شاعر بدوی شاعری است عاشق پیشه با معشوقه‌ی واحد مثل داستان‌های «عشق لیلی و مجنون» و «جمیل و بثینه» ... که در نهایت در راه معشوق و به‌خاطر نرسیدن به‌عشقش جان می‌دهد.

مقتضیات محیط و زندگانی عرب بیش از هرچیز متوجه رجزخوانی و عشق‌بازی و اظهار افتخار و صحبت شمشیر و اسب و شتر می‌باشد. اشعار عرب قریب بیست قسم است، از آن جمله اشعار غنائی (موسیقی) که عاطفه و احساسات را می‌رساند، مانند غزل، مباهات، مدح، هجو، عتاب، زهد، مرثیه، تبریک، وعید، حذردادن، رجزخوانی... قسم دیگر توصیف شاعرانه از محیط و اشیاء پیرامون، مانند گل و شراب و اسب و شتر و غیره ...

در تمام اقسام فوق، احساسات شاعر و یا قبیله‌ی او ابراز شده است.

"أبوتمام حبیب بن اوس" اشعار دوران جاهلیت را در ده باب به‌شرح زیر تنظیم نموده است: ۱ ـ حماسه و شجاعت، ۲ ـ مراثی، ۳ ـ مدایح، ۴ ـ ادب، ۵ ـ غزل‌های مناسب با دوران جوانی، ۶ ـ هجو و هزل مدح و ذم اشخاص و قبائل، ۷ ـ اشعاری مناسب با مهمان نوازی و سخاوت، ۸ ـ اوصاف و حالات و سیر، ۹ ـ مطاییات و لطیفه، ۱۰ ـ اوصاف و روحیه و عواطف زنان.

گرچه شعر جاهلی در حد فراوان متضمّن حکمت است، امّا در ضمن به‌آن‌چه که امروزه به‌قوانین و نظامات حقوقی و فقهئ امروزی معروف است، نیز التفات دارد. به‌همین اساس می‌توانیم آن را از جمله منابع "فقه‌جاهلی" نیز به‌شمار بیاوریم زیرا همان اشاره‌های گذرا و غیر فنی به‌ما می‌رساند که در آن دوره نظامات حقوقی و فقهی برچه اصول و ضوابطی استوار بوده است.

عرب‌ها فطرتاً شاعر بودند، حتی دزدان و دیوانه‌گان عرب شعر می‌گفتند، زنان شاعره در میان عرب بسیاراند، جمعی از آنان جزء نابغه‌ها می‌باشند، هرکس هم که طبع شعر نداشته در مجالس شعراء می‌آمده و شعر را گوش می‌داده، حفظ می‌کرده و راجع به‌آن اظهار عقیده می‌نموده است. زن‌ها نیز برای بررسی اشعار و تحقیق درباره‌ی برتری شاعران مجالس ادبی تشکیل می‌دادند. در آن مجالس از هر نوع شعری سخن می‌گفتند.

مقام و منزلهٔ شاعر

شعر از چنان اهمیتی نزد عرب برخوردار بود که آن را دیوان علم و منتهای حکمت می‌دانستند. شاعری منسوب به‌هرقبیله، افتخار بزرگ برای قبیله‌ی مربوطه محسوب می‌شد. عرب‌ها جوانان خود را ترغیب می‌کردند که شعر نیکو بسرایند، چه شاعر در میان عرب‌ها پناه شرف و ناموس و راوی آثار و اخبار آنان بود و چه بسا که شاعر را بر پهلوانان (شوالیه) ترجیح می‌دادند، همین‌که در قبیله‌ی شاعری پیدا می‌شد قبایل دیگر به‌مبارکبادی آن قبیله رفته و قبیله‌ی شاعر را تبریک می‌گفتند، سپس مجالس مهمانی و جشن ترتیب می‌دادند و خان‌ها می‌گسترانیدند، زنان ساز و آواز می‌زدند و می‌خواندند، جوانان مشغول خدمت‌گزاری می‌شدند چه معتقد بودند که شاعر از شرف و ناموس قبیله دفاع می‌کند، نام آنان را بلند می‌سازد و آثار آن‌ها را جاویدان می‌دارد، در واقع آن‌چه از اخبار، آداب، علوم، اخلاق، وقایع مهمه و تاریخ و جنگ‌های زمان جاهلیت باقی مانده همانا به‌وسیله‌ی اشعار است.

مثلاً «دیوان الشعراء المعمرین؛ اخبارهم و اشعارهم فی الجاهلیة الی نهایة العصر الاموی» و کتاب «المعمرین» (سالخوردگان) از «ابوحاتم سجستانی» با استفاده از آن شعرها تألیف شده است. همین‌طور کتاب‌های ابن‌قتیبه، جاحظ، دینوری و دیگر کسان با الهام از محتویات و مفاد اشعار جاهلی تحریر یافته است.

زبده‌ی اشعار جاهلیت ۴۹ قصیده است که از ۴۹ شاعر باقی مانده است و هر قصیده لقب مخصوصی دارد که طبق ترتیب ذیل به‌هفت مجموعه دسته‌بندی می‌شود:

معلقات ـ مجمهرات ـ منتقیات ـ مذهبات ـ مراثی ـ مشوبات ـ ملحمات. تمام این مجموعه‌ها در کتاب «جمهرة اشعار العرب» تألیف أبوزید انصاری یافت می‌شود.

معلقات سبع

از مشهورترین نوشته‌ها و گفتارهای عرب پیش از اسلام معلقات سبع است؛ قصائیدی بسیار زیبا، پربار و پرمعنا که هریک از آن‌ها معانی ویژه‌ی در بر دارد. سرایندەگانِ این قصائید هفت تن از شاعرانِ روزگار جاهلیت عرب بودند که جمعاً به«شعراء المُعَلَّقات السَبع» یعنی اصحاب معلقاتِ هفتگانه معروف هستند.

این قصائید به‌خاطر عظمتی که نزد مردم داشته است با آب طلا بر حریر مصری نوشته شده و بردیوار کعبه آویخته شده بود، خوش‌بختانه اکنون در دسترس است، بارها چاپ شده و شرح‌های بسیار به‌منظور توضیح لغات و کشف مقاصد گویندەگان نوشته‌اند، هر قصیده از قصائید معلقات شامل ۸۱ تا ۱۰۰ بیت است.

نام‌های اصحاب «معلقات سبع» عبارت‌اند از:

۱ ـ «امرؤالقیس بن حُجر الکِندی» (م ۵۴۰ ، م) با قصیده‌ی مشهور «قفا نبک من ذکری حبیب و منزلِ»(۷۴)

۲ ـ «عنترة بن شداد العبسی» (م ۶۱۵ ، م) با قصیده‌ی مشهور «هل غادر الشّعراء من متردمِ»(۷۵)

۳ ـ «زهیر بن أبی سلمی المزنی» (م۶۲۷ ، م) از عرب «عدنانی» با قصیده‌ی مشهور «أمن أم أوفی دمنة لم تکلم»(۷۶)

۴ ـ «عمرو بن کلثوم التغلبی» (م ۵۸۴ ، م) العدنانی با قصیده‌ی مشهور «ألا هبی بصحنک فاصبحینا»(۷۷)

۵ ـ «حارث بن حلزه یشکری» العدنانی (م ۵۷۰ ، م) با قصیده‌ی مشهور «آذنتنا ببینها أسماء»(۷۸)

۶ ـ «لبید بن أبی ربیعه عامری» (م ۶۶۱ ، م) با قصیده‌ی مشهور «عفت الدیار محلها ومقامها»(۷۹)
۷ ـ «اعشی قیس» (میمون بن قیس بن جندل ـ م ۶۰۷ ، م) با قصیده‌ی مشهور «ودع هریرة إن الرکب مرتحل»(۸۰)
غالب محققان سه شاعر دیگر براین لیست افزوده و تعداد معلقات را به‌ده قصیده رسانیده‌اند که مجموعاً به«معلقات عشره» مسمی شده است:
۸ ـ «عبید بن ابرص» الاسدی (م ۵۵۴ ، م) با قصیده‌ی مشهور «أقفر من أهله ملحوب»(۸۱)
۹ ـ «نابغه ذبیانی» (م ۶۰۴ ، م) با قصیده‌ی مشهور «یا دارمیة بالعلیاء والسند»(۸۲)
۱۰ ـ «طرفة بن العبد بکری العدنانی» از قبیله‌ی «بکر بن وائل» (م ۵۶۹ ، م) با قصیده‌ی مشهور «لخولة أطلال ببرقة ثهمد»(۸۳)

"امرؤُالقیس" امیرُالشّعرای دوران جاهلیت است. در نَجد متولد شد، «نام کامل وی «اِمرُؤُالقَیس بن حُجر بن الحارث بن عمرو بن حُجر آکلُ المُرار بن معاویة بن ثور الْکندی» بود. و نام مادرش فاطمه بنت ربیعة بن الحارث بود. پدرکلان او نیز شاعری برجسته بود. امرؤُالقیس در حدود ۱۳۰ تا ۸۰ قبل از هجرت، برابر با حدود ۵۴۴ تا ۴۹۶ (م) زیسته است. او اسلام را درک نکرد. پیامبر اسلام، حوالی ۵۷۰ ترسایی به‌دنیا آمد؛ زمانی که امرؤُالقیس سال‌های متمادی در خاک خفته بود. مشهورترین اشعار وی قصیده‌ی ناب او است که با الفاظ و تعبیرات نغز و دل‌انگیز و بسیارجانسوز سروده شده، و با این بیت آغاز می‌گردد:

قِفا نَبکِ من ذکری حبیبٍ و مَنزلِ بسِقطِ اللِّوی بَینَ الدَّخولِ فَحَوْمَلِ
فتوضحِ فَالمِقراةِ لم یَعْفُ رَسْمُــها لما نسَجتْها مـــن جَنوبٍ وشَمألِ

«ای همرهان من! لحظه‌ی درنگ کنید تا من به‌یاد یار سفرکرده و سرمنزل او بگریم و ریگستان میان «دخول» و «حومل» را از سرشک دیدگانم سیراب سازم.»
ـ «روزگاران گذشت! و هنوز وزش بادهای جنوب و شمال، آثار خیمه‌ها و خاکستر اجاق‌های شان را نزدوده است!»
آن‌چه مسلم است امرؤُالقیس اشعار جانسوز و هدفمند می‌سروده و در حسرت چیزی، یا وضعی از دست‌رفته نیز شعر سروده است؛ در دیوان او می‌خوانیم:

عوجا علی الطلل المحیل لاننا نبکی الدیار کمابکی ابن‌خذام

«شما دو همراه من! راه کج کنید تا بر این ویرانه‌های تغییرشکل یافته بگریم، همچنان‌که ابن‌خذام گریست»... (اوه ... چقدر جانسوز است)

چنان‌که از فحوای شعر بر می‌آید «ابن‌خذام» الگوی شخصیتی امرؤُالقیس بوده است. جز همین اشاره که دلالت می‌کند بر این‌که ابن‌خذام نخستین کسی بوده که در شعر بر اطلال درنگ کرده و گریسته، اطلاع دیگری از او در دست نیست.

معمای تأثیرپذیری قرآن از اشعار امرؤالقیس

در اشعار جاهلی برخی مفاهیم، اسامی، اعلام، کلمات و ترکیباتی به‌کار رفته که بعداً در قرآن کریم آمده است؛ محمد عبدالرّؤوف المناوی در کتاب «فیض القدیر، شرح الجامع الصغیر» (باب همزه) قطعاتی از اشعار امرؤالقیس نقل می‌کند که به‌پیش از پیدایی اسلام تعلق دارند. مع‌هذا برخی مصارع و تعابیر آن عیناً در قرآن آمده. عین کلام فیض‌القدیر چنین است: قد تکلم امرؤالقیس بالقرآن قبل أنیُنزّل، فقال:

دنت الساعة و انشق القمر ۱	عن غزال صاد قلبی ونفر
احور قد حرت فی اوصافه	ناعس الطرف بعینیه حور
مر یـــوم العید فی زینته	فرمانی فتعـــاطی فعقر ۲
بسهام مـــن لحاظ فاتک	فترکنی کهشیـم المحتظر ۳
و اذا مـا غاب عنی ساعته	کانت الســاعة ادهی وامر
کتب الحسن علی و جنته	**بسحیق المسک سطراً مختصر**
عادة الاقمارتسری فی‌الدجی	فرایت اللیـل یسری بالقمر
بالضحی و اللیل من طرته	فرقه ذالنـور کم شیء زهر
قلت اذ شق العــذار خده	دنت السّاعـة وانشقّ القمر

۱ ـ با یک کلمه تغییر / سورة القمر ـ آیه ۱

۲ ـ سورة القمر ـ آیه ۲۹

۳ ـ سورة القمر ـ آیه ۳۱

= قرآن، آیاتی از سورة مبارکه‌ی قمر:

«اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ(۱) وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ (۲) وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقِرٌّ(۳) وَلَقَدْ جَاءهُم مِّنَ الْأَنبَاء مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ(۴) حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ(۵) فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكُرٍ (۶) خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ(۷) مُّهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ

يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمٌ عَسِرٌ(۸) كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ(۹) وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاء قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ(۲۸) فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ(۲۹) إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ(۳۱)

مقارنه‌ی قرآن با ابیات امرؤالقیس

الف ـ أمرؤالقیس: **ب = قرآن:**

دنت الساعة وانشق القمر = اقتربت الساعة وانشق القمر (سورة القمر ۱)

فتعاطى فعقر = فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر (سورة القمر ۲۹)

كشهيم المحتضر = كهشيم المحتظر (سورة القمر ۳۱)

بالضحى والليل = والضحى والليل إذا سجى (سورة الضحى ۱ ـ ۲)

ناعس الطرف بعينيه = قاصرات الطرف عين (الصافات، آیه‌ی ۴۸)(۸۴)

***امرؤالقیس:**

يتمنى المرء فى الصيف الشتاء حتى إذا جاء الشتاء أنكره

فهو لا يرضى بـــحال واحـد قتل الإنسان مـــا أكفره

= قرآن: قتل الانسان ما اكفره (سورة عبس، آيه ۱۷)

***امرؤالقیس:**

إذا زلزلت الأرض زلزالها وأخرجت الأرض أثقالها

تقوم الأنام علـــــى رُسُلها ليوم الحساب ترى حالها

يحاسبــــها ملـك عادل فإما عليــــها و إما لها

= قرآن: إذا زلزلت الأرض زلزالها، وأخرجت الأرض أثقالها، وقال الانسان ما لها. (سوره زلزال) آيه ۱ـ ۳

*** إمرؤالقیس:**

اقبل العشاق مـــن خلفه كأنهم من كل حدب ينسلون

وجاء يوم العيد فى زينة لمثل ذا فليعمل العامــلون

= قرآن: «حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون.» (الانبياء، ۹۶) + قرآن: «لمثل هذا فليعمل العاملون...» (سورة الصافات، ۶۱)

موارد بسیار زیاد است، همین‌طور که تا این‌جا مشاهده می‌شود، شباهت‌ها و یگانه‌گی الفاظ و عبارات عجیب و شگفت‌انگیزاند. اگر غیر از قرآن، سخن از کتاب دیگری در بین بود، بدون شک، پژوهش‌گران مسلمان نیز در اقتباس آن کتاب از

شعر امیرالشّعرای عرب، متفق می‌شدند، امّا قرآن، این کتاب آسمانی مسلمانان و اقتباس از شعر جاهلی! این مطلب غوغای عظیم در میان علمای اسلام و تفسیرپژوهان به‌پا نموده است آن‌ها برای توجیه این مشکل عظیم که باعث زیر سؤال رفتن آسمانی بودن قرآن شده است، قطعات مزبور را به‌بعد از آشکاره‌گی اسلام و به‌امرؤالقیس دیگری نسبت داده‌اند که گویا در دوران بعد از رحلت پیامبر اسلام می‌زیسته است. امّا با توجه به‌این‌که رد شعر جاهلی را می‌توان در بسیاری از آیات و سیاق جمله‌پردازی‌های قرآن یافت، وجود این رگه‌ها، در مجموع، در کنار این قطعات، علمای مسلمان در ممالک عربی را به‌درد سر انداخته است.

انبوه گذارش‌های که درباره‌ی امرؤالقیس آمده، هویت او را درهاله‌ی از ابهام فرو برده و رنگ افسانه بر همه‌ی آن‌ها غالب است. گذارش‌های مختلف و ضد و نقیض در باره‌ی وجود امرؤالقییس‌های متعدد در مقاطع مختلف قبل و بعد از ظهور اسلام آمده است. «حسن سندوئی» در ابتدای بخش دوم «شرح دیوان امرؤالقیس» تعداد امرؤالقیس‌هارا به ۲۸ تن می‌رساند که اکثریت شان از شعرای جاهلی بوده‌اند. یکی دو نفر از آن‌ها مخضرم بوده، اسلام آورده و به‌نفع اسلام شعر گفته‌اند. سندویی حدود ۱۵۰ صفحه از کتابش را به‌همین امرؤالقیس‌ها اختصاص می‌دهد.(۸۴)

امّا طه حسین نویسنده‌ی مصری تمام توان خود را خرج کرده است تا وجود امرؤالقیس معهود را انکار نماید و ثابت سازد که این اشعار ساخته و پرداخته‌ی امرؤالقیس‌های پس از اسلام یا کسان مجهول‌الهویه است که پس از اسلام به‌قصد استخفاف قرآن مجید سروده شده است.(۸۵) امّا نظرات قرآن بر تلاش‌های طه حسین سایه می‌اندازد. این‌که قرآن دومین سوره‌ی طولانی خود (شامل ۲۲۷ آیه) را به‌شعراء مسمی کرده و طی آن به‌منازعه با ایشان پرداخته و فرموده:

«والشعراء یتبعهم الغاوَؤن، ۲۶: ۲۲۴»

= شاعران کسانی هستند که گمراهان از آنان پیروی می‌کنند...» و شعراء را «غاوون» و «مفت‌گو» و «گزافه‌گو» خوانده است، نشان می‌دهد که شعرای قبل از خود را به‌خوبی می‌شناخته و با محتوای آثار ایشان آشنایی کامل داشته است. ضمن این‌که تسمیه‌ی یک سوره به‌نام شعراء به‌نحو التزامی بیان‌گر اهمیت و منزلت شعراء نزد قرآن نیز است. و ثابت می‌کند که جایگاه شعراء در ذهنیت عرب تا چه اندازه رفیع و وسیع بوده که قرآن نتوانسته از کنار ایشان با سکوت بگذرد. نکته‌ی دیگر این‌که قرآن خودش در بسیاری از سوره‌های خود رتم شعری دارد. افزون بر

این‌ها از قول پیامبر روایت شده که در خصوص امرؤالقیس فرموده است: «هو قائد الشّعراء الی النّار» (او پیشوای شاعران به‌سوی جهنم است.)

زید بن عمرو او دیگر شاعر جاهلی است که قبل از نزول قرآن به‌زبان قرآن سخن گفته، شاعر متحنّف «زید بن عمرو بن نفیل» است. مادرش مهرة بنت سَعْد بن ربیعة بود. زید از چهره‌های با اعتبار قریش است و به‌زید موحد مشهور بود، درباره‌ی او نقل شده است که کعبه را قبله‌ی ابراهیم و اسماعیل می‌دانسته و فقط به‌سوی کعبه نماز می‌گزارده و از خوردن گوشتی که برای بت‌ها قربانی می‌شد، امتناع می‌کرده است. در یکی از قصائد منسوب به‌او، وی خدا را به‌یگانه‌گی می‌ستاید و انسان‌ها را به‌مرگ توجه می‌دهد و ایشان را به‌ترس از خداوند فرا می‌خواند و این‌که برای او شریکی قرار ندهند. زید اشعاری در چگونه‌گی ولادة مسیح بن مریم سروده است، بدین‌ترتیب:

فقالت مریم: أنی یکون ولـم أکن بغیاً ولا حبلی ولا ذات قیم
فقال لـــها: إنی مـــن الله آیة وعلمنی والله خیر معـــلم
وأرسلت ولم أرسل غویا ولم أکن شقیا ولم أبعث بفحش ومأثم

این مضمون در قرآن چنین آمده است: «قالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ لِأَهَبَ لَکِ غُلامًا زَکِیًّ، قَالَتْ أَنَّی یَکُونُ لِی غُلامٌ وَلَمْ یَمْسَسْنِی بَشَرٌ وَلَمْ أَکُ بَغِیًّا، قَالَ کَذَلِکِ قَالَ رَبُّکِ هُوَ عَلَیَّ هَیِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آیَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَکَانَ أَمْرًا مَّقْضِیً، فَحَمَلَتْهُ فَانتَبَذَتْ بِهِ مَکَانًا قَصِیًّا، فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَی جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ یَا لَیْتَنِی مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَکُنتُ نَسْیًا مَّنسِیًّا، ۱۹: ۲۱ ـ ۲۳)

زُهیر بن أبی سُلْمَی دیگر شاعر جاهلی «زُهیر بن أبی سُلْمَی المزنی» است. شعر او به‌حکمت مشهور است، عبارات و ترکیبات صریح قرآنی در شعر او نیز دیده شده، مانند این بیت:

لقد نازعتهم حسبا قدیما و قد سُجّرت بحارهم بحاری(۸۶)

نکته‌گیران می‌گویند آیه‌ی ۶ سوره‌ی تکویر «واذالبحارُ سُجّرت» از این شعر برگرفته شده. از این گذشته، حکمت‌ها و مفاهیم قرآنی در اشعار زهیر موج می‌زند:

فلا تَکْتُمُنَّ اللهَ ما فی نفوسِکمْ لِیَخْفی و مهما یُکْتَمِ الله یـعلَمِ
یُؤَخَّرْ ،فَیُوضَعْ فی کتابٍ،فَیُدَّخَرْ لیومِ الحسابِ، أم یُعَجَّلْ،فَیُنْقَمِ
وما الحربُ إلّا ما عَلِمتُمْ وذُقْتُمُ وما هو عنها بالحدیثِ المُرَجَّمِ
مَتی تبعَثُوها تبعثوهـــا ذَمِیمَةً وتَضْرَ إذا ضَرَّیْتُموها فَتَضْرَمِ

فَتَعْرُکُکُم عَرْکَ الرَّحَا بِثِفالِها　　وتَلْقَحْ کِشافاً ثــــمّ تَحْمِلْ فَتُتْئِم
فَتُنْتِجْ لــکمْ غِلْمانَ أَشْأَمَ کَلُّهُمْ　　کَأحمرِ عادٍ ثمّ تُرْضِعْ فَتَفْطِمِ
فَتُغْلِلْ لـــکم ما لا تُغِلُّ لأهلِها　　قُرَیً بالعراقِ مِن قَفِیزٍ ودِرْهَمِ

همچنین در شعری منسوب به‌حاتم طائی آمده است:

امّا والذی لا یعلم السر غیره　　و یحی العظام البیض و هی رمیم(۸۷)

مصرع دوم این شعر عیناً در قرآن آمده است: «قَالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ، ۳۶: ۷۸»

زبراء کاهنه: وی کاهنه‌ی "بنی‌رئام" است. جملات مقطع و رتمیک به‌سبک و وزن سوره‌های کوچک قرآن دارد که بدان‌وسیله به‌قبیله‌اش اخطار می‌دهد و حوادث ناگوار و سهمناک آینده را پیش‌گویی می‌نماید: «و اللوح الخافق، و اللیل الغاسق، و الصباح الشارق، و النجم الطارق، و المزن الوادق: ان شجرالوادی لیأدو ختلا و یحرق انیاباً عصلا؛ و ان صخرالطود لَینذِرُ ثکلا لاتجدون عنه معلا ...»(۸۸) = سوگند به‌بادهای توفان‌زا و شب‌های ظلمانی و صبح نورانی و اختران شب‌گرد و ابر پرباران، که دار و درخت وادی در حال خزیدن است و دندان‌های کج و معوجی (حوادث ـ به‌قصد شما) برهم ساییده می‌شود؛ صخره‌ی کوهستان، مادران را به‌از دست دادن فرزندان بیم می‌دهد و شما از این شر و مصیبت پناهی نخواهید یافت...

کلمات هم‌وزن و هم‌معنای شعر فوق در قرآن نیز به‌کار گرفته شده است:

«وَالسَّمَاء وَالطَّارِقِ، وَمَا أَدْرَاکَ مَا الطَّارِقُ، النَّجْمُ الثَّاقِبُ، إِن کُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَیهَا حَافِظٌ، فَلْینظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ...۸۶: ۱...»

اُمیة بن أبی‌الصّلت

از جنجالی‌ترین چهره‌ها «اُمیة بن أبی‌الصّلت ثقفی» است. او از خاندان بزرگ برخاسته بود. پدرش عبدالله ابن ربیعه از تیره‌ی قسی، از قبیله‌ی بزرگ ثقیف و مادرش رقیه دختر عبدالشمس ابن عبدمناف بود و در طایف به‌دنیا آمد. تقریباً تمام اعضای خانواده‌ی او اعم از پدر، مادر، خواهر وبرادرانش استعداد شعری داشتند و شعر می‌گفتند. اُمیة بن أبی‌الصّلت پیرو دین حنیف بود و در زمره‌ی شعراء حنیف جای می‌گیرد. او شاعر مخضرم بود (مخضرم به‌کسی گفته می‌شود که هم دوران جاهلی و هم اسلام را درک کرده باشد، اعم از این‌که اسلام را پذیرفته باشد، یا خیر.) «اُمیة» با پیامبر اسلام ملاقات داشت و آیات قرآن را از زبان حضرت شنید،

امّا از پذیرش اسلام ابا ورزید. در سال ۶۲۶ ترسایی در طایف درگذشت. به‌روایتی کشته شد. از او دیوان شعری به‌جامانده که تمامی اشعارش مفهوماً و منطوقاً بسیار نزدیک به‌قرآن است، تا هنوز این معما پا برجا است که امیه از قرآن الهام گرفته یا قرآن از امیه اقتباس کرده است؟ دیوان شعری امیه در سه بخش تنظیم شده است:

یک، اشعار قطعی وی، دو دیگر اشعار منسوب به‌وی، و اشعار محتمل از وی. این اشعار در ثنای فی‌الله و دعوت به‌خداشناسی، اوصاف و اشتغالات ملایک، عالم آخرت، ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ، اخبار گذشته‌گان و انبیاء سلف است. دیوان او که شبیه إلٰهی‌نامه‌ی خواجه عبدالله انصاری می‌ماند، این ابیات را در خود دارد:

و یوم موعدهم ان یحشروا زمراً   و یوم التغابن اذ لاینفع الحذرُ
مستوسقین مــع الداعی کأنّهمو   رِجْل الجراد زفتْه الریح تنتشرُ
و أُبْرِزوا بصــعیدٍ مســتوٍ جُرُزٍ   وأُنـْزِل العرش والمیزان والزُّبُرُ
وحوسبوا بالذی لــم یُحْصِه أحدٌ   منهم، وفی مثل ذاک الیوم مُعْتَبَرُ
فمنهمو فَــرِحُ راضٍ بمبــعثه   وآخرون عَصَوْا، مأواهم السَّقَرُ
یقول خُزّانها: مــا کان عند کمو؟   ألم یکن جاءکم من ربــکم نُذُرُ؟
قالوا: بلی، فأطعــنا سادةً بَطِروا   وغرَّنا طولُ هذا العیشِ والعُمُرُ
قالوا امکثوا فی‌عذاب‌الله ما لکمو   إلا السلاسل والأغــلال والسُّعُرُ
فذاک محبسهم لا یبرحــون به   **طول المقام وإن ضجّوا وإن صبروا**
وآخرون‌علی‌الأعراف قدطمعوا   بجنـــةٍ حفّــها الــرُّمّان والخُضَرُ
یُسْقَوْن فیــها بکـأسٍ لــذةٍ أُنُفٍ   صفراء لاثرقبٌ فیــها ولا سَــکَرُ
مِزاجها سلســبیلُ مــاؤها غَدِقٌ   عــذب المــذاقة لامِلْحٌ ولا کــدرُ
ولیس ذوالعلم بالتقوی کجاهلــها   ولا البصیر کأعمی ما له بَصــَرُ
فاسْتَخْبِرِ الناسَ عما أنت جاهــلهُ   إذا عَمِیتَ، فقــد یجلو العمی الخبرُ
کأَیِّنْ خلتْ فیهمو مــن‌أمّةٍ ظَلَمَتْ   قد کان جاءهــمو مــن قبلــهم نُذُرُ
فصدِّقــوا بلـــقاء الله ربّکــمو   ولا یصُدَنَّکم عــن ذکــره البَــطَرُ

وقال:

ربی، إنی دعوتک فی الفجر   فاصــلِحْ علیَّ اعتمالی
إننی زاردُ الحدید علی النـاس   دروعًا ســوابغ الأذیالِ
لا أری من یُعِینُنِی فی حیاتی   غیر نفسی إلا بنی‌إسْرالِ

وقال:

لک الحمد والنعماء والمُلْک ربنا فلا شیء أعلی منک جَدًّا وأَمْجَدُ
ملیکٌ علی عرش السماء مهیمنٌ لعزّتـــه تَعْنُو الجباه و تســـجدُ
ملیک السماوات الشِّدَاد وأرضها ولیـــس بشیء فـــوقنـــا یتأودُ
تسبِّحه الطیر الکوامن فی الخفا وإذ هی فی جـــو السماء تَصَعَّدُ
ومن‌خوف ربی سبّح الرعدُحمده وسبّحه الأشـــجار والوحش أُبَّدُ
من الحقد نیــــران العداوة بیننا لأن قال ربی للملائکة: اسجدوا
لآدم لمّـــــا کمّــــل الله خلــــقه فخَرُّوا له طوعًا سجودا وکدّدوا
وقال عَـــدُوُّ الله للکِبْر والشَّـــقا: لطینٍ علی نار السمــوم فسوَّدوا
فأَخْرَجَه العصیان من‌خیر منزلٍ فذاک الذی فی سالف الدهر یحقدُ

وقال:

قَد کانَ ذو القَرنَینِ قَبلی مُسلِماً مَلِکاً عَلا فی الأَرضَ غَیرَ مُعَبَّدُ
بَلَغَ المَشارِقَ وَالمَغارِبَ یَبتَغی أَسبابَ مُلکٍ مِـــن کَـــریمٍ سَیِّدِ
فَرَأی مَغیبَ الشَمسِ عِندَ مَآبِها فی عَینِ ذی خُلُـبٍ وَیأطِ حَرمَدِ
مِـــن قَبلِهِ بَلقیسُ کانَت عَمَّتی حَـــتی تَقَضّی مُـــلکُها بِالهُدهُدِ

وقال:

إلـی الله أهـــدی مدحتی و ثنـائیـا و قولا رصیا لا ینی الدهر باقیا
إلی الملک الاعلی‌الذی لیس فوقه إلـــه و لا رب یـکون مـدانـیـا
ألا یـا ایها الانـسان إیـاک والردی فـإنـک لا تخفی مـــن الله خافیا
و إیـاک لا تـجعـل مع الله غیـره فـإن سبـیل الرشـــد أصبح بادیا
سبحانَ ذی العرش سبحاناً یعادلهُ ربُّ البریَّة فـــردٌ واحـــدٌ صَمَدُ
لقـــد نصحت لأقوام و قلت لـهم أنـــا النذیر فلا یغررکـم أحـــد
لا تعـــبدنّ إلـها غیـر خـالـقکم فإن دعوکـم فقـــولوا بیننا حدد

اُمیه از کسانی بود که ترکیب «بسمک اللّهم» را می‌نوشت. این عبارت تا آمدن اسلام در میان عرب معمول بود. او بهشت را دارالصّدق می‌خواند و جبرئیل را امین وحی می‌داند، و به‌توصیف طبقات ملائک می‌پردازد، فضا و نعمت‌های بهشتی را این‌گونه وصف می‌کند:

فذا عسل و ذا لبن و خمرٌ و قمح فی منـابته صـریـمٌ
و نخل ساقط الأکتاف عـد خلال أصولـه رطب قمیـمُ
و تـفـــّاح و رمّان و مـــوز و مـاء بـارد عـــذب سلیـمُ

و فیها لحم ساهره و بـحـر — و مـا فـاهوا بهٍأُـهمُ مقـیـمُ
وحور لا یرین الشمس فیها — علی صور الدمی فیها سهومُ
نـواعـم فی الأرائک قـاصرات — فـهـنّ عـاقـل و هــمُ قرومُ
علی سُـررٍ تری مـتقابـلات — ألا، ثـمّ الـنضاره و الـنعیـمُ
علیهم سندس و جیاد ریطٍ — و دیبـاج یُـری فیهـا قــتومُ
و حُلّوا من أساور من لُجین — ومن ذهب، و عسجده کریمُ
و لا لـغوٌ و لا تـأثیـم فیهـا — ولا غـولٌ و لا فـیها مُــلیـمُ
وکأس لا تصدع شاربـیهـا — یلذُّ بحسن رؤیتــها الندیــمُ

مقارنة بین أشعار أُمیة بن ابی‌الصّلت و آیات قرآن

الف ـ أشعار أُمیة بن ابی‌الصّلت:

وَفی دینِکُم مِن رَبِ مَریمَ آیةٌ — مُنَبِّئَةٌ بِالعَبدِ عِیسی اِبنِ مَریمِ
اَنابَت لِــوَجهِ اللهِ ثُــمَّ تَبَتَّلَت — فَسَبَّحَ عَنــها لَــومةَ المُتَلَوّمِ
فَلاهِیَ هَمَّت بِالنِکاحِ وَلادَنَت — إلی بَشَــرٍ مِنـها بِفَرجٍ وَلا فَمِ
ولَطَّت حِجابَ البَیتِ مِن دُونِ أهلِها — تغَیَّبُ عَنهُم فی‌صَحاریِّ رِمرِمِ
یَحارُ بِها السارِی إذا جَنَّ لَیلُهُ — ولَیسَ وإن کانَ النَـهارُ بِمُـعلَمِ
تَدّلی عَلیها بَــعدَ ما نَامَ أَهلُها — رَسولٌ فَلم یَحصَر ولَم یَتَرَمرَمِ
فَقالَ أَلا لا تَــجزَعی وتُکذِّبی — مَلائِکَةً مِن رَبِ عــادٍ وجُرهُمِ
أَنیبی وأَعطی ما سُئِلتِ فإنَّنی — رَسولٌ مِن الرَحمنِ یَأتِیکِ بابنَمِ
فَقالت لَهُ أنّی یَکونُ ولَــم أَکُن — بَغیّاً ولا حُــبلی و لا ذاتَ قَیّمِ
أَأُحرَجُ بِالرَحمنِ إن‌کُنتَ مُسلِماً — کَلامِیَ فاقعُد ما بَدا لَکَ أو قُمِ
فَسَبَّحَ ثُمَّ اغتَرَّها فالتَقَت بـــه — غُلاماً سَوِیَّ الخَلقِ لَیسَ بِتَوأَمِ
نَفَخَتِهِ فی الصَدرِ مِن جَیبِ دِرعِها — **و ما یَصرِمِ الرَحمَنُ مِلأَمرِ یُصرَمِ**
فَلمّـــا أَتَمَتَّهُ وجاءَت لِوضعِهِ — فآوی لَهُم مِــن لَومِهم والتَنَدُّمِ
وَقالَ لَها مَن حَولَها جِئتِ مُنکَراً — فَحَقٌّ بِأن تُلحَی عَلَیهِ وتُرجَمی
فَأَدرَکَها مِـــن ربّها ثُمَّ رَحمَةٌ — بِصِدقِ حَدیثٍ مِــن نَبیّ مُکَلَّمِ
أَنیبی وأَعطی مـــا سُئِلتِ فإنَّنی — رَسولٌ مِن الرَحمنِ یَأتِیکِ بابنَمِ
وأُرسِلتُ لَم أُرسَل‌غَویّاً ولَم أَکُن — شَقیّاً ولَــم أُبعَث بِفُحشٍ وَمَأثَمِ

ب ـ قرآن: داستان ولادت عیسی بن مریم که در سوره‌ی مریم آمده و (بنا به‌ادعا) از أشعار أمیة بن ابی‌الصّلت اقتباس شده است:

کهیعص (۱)... وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا (۱۶) فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (۱۷) قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْکَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (۱۸) قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّکِ لِأَهَبَ لَکِ غُلَامًا زَكِيًّا (۱۹) قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَکُ بَغِيًّا (۲۰) قَالَ كَذَلِکِ قَالَ رَبُّکِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا (۲۱) فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ به‌مَكَانًا قَصِيًّا (۲۲) فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النخلةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا (۲۳) فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّکِ تَحْتَکِ سَرِيًّا (۲۴) وَهُزِّي إِلَيْکِ بِجِذْعِ النخلةِ تُسَاقِطْ عَلَيْکِ رُطَبًا جَنِيًّا (۲۵) فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا (۲۶) فَأَتَتْ به‌قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا (۲۷) يَا أُخْتَ‌هارُونَ مَا كَانَ أَبُوکِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّکِ بَغِيًّا (۲۸) فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (۲۹) قَالَ إِنِّي عبدالله آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (۳۰) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (۳۱) وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا (۳۲) وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (۳۳) ذَلِکَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ(۳۴)

ایضاً أمیة بن أبی الصّلت:

إلهُ العالميـــنَ و كـــلَّ أرض — وربُّ الرّاسيات من الجبالِ
بناهـــا وابتنی سبعاً شـــداداً — بلا عمدٍ يرين ولا رجـــالِ
و ســـوّاها و زيّنها بنـــــور — من الشمسِ المضيئةِ والهلالِ
و مـــن شهب تلألأ فی دُجاها — مراميها أشدّ من النصـــال
وشق الأرض فانبجست عُيوناً — و أنهاراً مـــن العذب الزلالِ
وبارک فـــی نواحيها و زكّی — بها ماكان مـــن حرث ومالِ
فكـــل مُعمـــرٍ لا بُـــد يوماً — وذی دنيا يصـــيرُ إلی زوالِ
و يفـــنی بـــعد جدّته و يبلی — سوی‌الباقی المقدس ذی‌الجلالِ

= **قرآن کریم:** سوره لقمان ـ آیه ۱۰: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِي‌الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ»

ایضاً أمیة بن أبی الصّلت:

الا کل شیءهالک غیر ربنا   ولله میراث الذی کان فانیا(۸۹)

= **قرآن:** «کُلُّ شَیْءٍهالِکُ الَّا وَجْهُهُ (سوره قصص، ۸۸) مصراع اول.

وَ لِلَّهِ مِیراثُ السَّمَوَاتِ وَ الارض (آل عمران، ۱۸۰) مصراع دوم شعر امیه.

*** اُمیه:**

له ما رأت عین البصیر و فوقه   سماء الاله فوق سبع سمائیا

= **قرآن:** «لَهُ مُلْکُ السَّمَوَاتِ وَالارض (بقره، ۱۰۷ مفهوم مصرع اول شعر.)

موارد و مشابهات بسیار زیاد است. مانند همیشه، این اشعار باعث حیرت و سردرگمی در میان محققان و علمای دینی شده است. گروهی آن را از امیه دانسته و در پی کشف انگیزه‌های امیه از سرایش چنین اشعار برآمده‌اند. گروهی به‌انکار این اشعار برآمده‌اند، گروهی قائل به‌تفصیل شده‌اند. این‌که در این اشعار نام‌ها و الفاظی یافت می‌شود که در قرآن آمده است؛ برخی از مستشرقان و خاورشناسان (مانند کلمان هوار ـ فرانسوی) را بر آن داشته که پندارند قرآن تقلیدی از این اشعار است.

هم‌چنان‌که «ویلیام تیسدال» کشیش انگلیسی در کتاب تحت عنوان «منابع اصلی قرآن» ضمن برشمردن مواردی که آن‌ها را منابع قرآن می‌داند؛ در کنار اشعار و فرهنگ جاهلی، تعالیم یهودی و نصرانی را به‌اشعار جاهلی اضافه می‌کند و قرآن را به‌انتحال از این‌ها متهم می‌نماید.

در مقابل وی کسانی هستند چون «کارل بروکلمان آلمانی» و «تور آندره» مستشرق سویدی که آن را چیزی جز اشعاری که قصه‌پردازان بر اساس مطالب مفسران از منابع داستان‌های قرآنی سروده و به‌امیّه نسبت داده‌اند، نمی‌دانند. زمان این انتحال را قرن اول هجری می‌شمارند. در روایتی آمده است که «حسن بن علی» از «نابغهٔ جعدی» خواست شعری از خود بخواند، نابغه قصیده‌ی با این مطلع خواند:

الحمد لله الذی لا شریک له   و من لم یقلها فلنفسه ظالما

(سپاس خداوندی را که شریکی برای او نیست، هرکس این شعار را نگوید، به‌خود ستم کرده است.) حسن بن علی فرمود:

أبولیلی! آن‌چه ما تاکنون شنیده‌ایم این ابیات از «امیة بن ابی‌الصّلت» است.

نابغه‌ی جعدی گفت: «به‌خدا اول کسی که آن را به‌زبان آورده منم»

گوئی از دیر باز انتساب اشعار ساختهگی به‌امیه رواج داشته است که در دوران حجاج بن یوسف ثقفی به‌اوج رسید. از نظر ساختار شعری نیز، برخی شعر

امیّه را بی‌شباهت با شعر جاهلی می‌خوانند، آن‌ها می‌گویند اشعار جاهلی در غایتی از استحکام و ساختار قوی است، درحالی‌که در اشعار امیه آثار ضعف کاملاً هویدا است؛ به‌نشانه‌های ضعف بلاغی در شماری از اشعار امیه اشاره کرده‌اند.

این احتمال نیز وجود دارد که اکثر این اشعار در دوره‌ی حجاج بن یوسف ثقفی و به‌قصد تقرّب به‌او وضع شده باشند، زیرا حجاج از قبیله‌ی ثقیف بود و در دوره‌ی او جاعلان اخبار، خبرهای زیادی برای ارتقاء شأن خویشان ثقیفئ حجاج می‌ساختند تا از این طریق به‌امیر کوفه تقدم جویند.(۹۰)

حجاج بن یوسف علاقه‌ی وافر به‌امیة بن ابی‌الصّلت داشته. از او نقل شده است که: «ذهب قوم یعرفون شعر أمیه، و کذلک اندرس الکلام»(۹۱) = آنان که شعر امیه را می‌شناختند، درگذشته‌اند و بدین‌سان، سخن او نیز نابود شده است.

این‌سخن بدان معنی است که آن مقدار شعر عامیانه که تا آن روز به‌نام امیه ساخته شده بود، مورد قبول حجاج نبوده و یا اصلاً اشعار فراوانی هنوز جعل نشده بود.

افزون بر این، در نخستین کتاب‌های تفسیری وغرایب‌القرآن، برای توضیح معنای عبارت‌های قرآنی، به‌برخی از ابیات وی استشهاد شده است. با مطالعه‌ی اخبار گوناگونی که در باره‌ی امیّه نقل شده است، به‌نظر می‌رسد که این روایت‌ها در زمان حجاج بن یوسف و تحت تأثیر وی ظهور یافته باشد و گویی ناقلان از خلال اخبار و داستان‌های مزبور می‌خواسته‌اند به‌وی قداست خاص بخشند و برخی نیز سعی کرده‌اند که شدت مخالفت وی با اسلام را کمرنگ جلوه دهند، حتی مرگ وی را پیش از ظهور اسلام گذارش کرده‌اند تا شاید بدین‌وسیله وی را از تهمت مشارکت با مشرکین بر ضد اسلام برهانند.

برخی در مورد اشعار منسوب به‌امیه قائل به‌تفکیک شده‌اند، آن بخشی را که در آن آثار اعتقادات حنفاء و یهود و نصاری پیدا است، از آن امیه دانسته‌اند و بخش‌های که در آن آثار تعالیم قرآنی را می‌توان یافت ـ همان‌طور که از اسلوب و معانئ آن پیدا است و به‌دلیل ضعف در ساختار و استفاده از معانی و لغات نامناسبی که آشکارا با استمداد از قرآن بیان شده است ـ منحول و ساخته‌گی می‌دانند.

همچنین اثرپذیری از اهل کتاب در شعر امیّه منعکس است. در شعر او الفاظی برگرفته از کتاب‌های پیشینیان و نا آشنا برای مردم عرب فراوان است.(۹۲)

داستان‌های مربوط به‌امیّه به‌کتاب‌های تفسیری و حدیثی بسیاری راه پیدا کرده است. برخی گفته‌اند امیة بن ابی‌الصلت برای پیامبرشدن آماده‌گی می‌گرفت، آن‌ها

می‌گویند از آن‌جا که امیة بر کتب پیشین احاطه داشت و در آن کتاب‌ها پیش‌بینی شده بود که پیامبری از میان عرب ظهور خواهد کرد، خود را مصداق این پیش‌بینی می‌پنداشت و برای پیامبر شدن آماده‌گی می‌گرفت. امّا وقتی که پیامبر اسلام مبعوث شد، امیه سخت حسادت کرد و اظهار داشت که من می‌پنداشتم پیامبر بشوم.

خداوند در پاسخ او این آیه از سوره‌ی اعراف را نازل کرد: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِی آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، ۷: ۱۷۵»(۹۳)

پس از فوت امیه، خواهرش مسلمان شد و یکی از قصائد طولانی او را در محضر رسول اکرم خواند. حضرت فرمود: «آمن شعره و کفر قلبه» شعرش ایمان داشت و قلبش کافر بود.(۹۴) عبدالملک اصمعی، در المصادر، امیّه را شاعر آخرت نامیده است؛ چنان‌که عنتره را شاعر جنگ و عمر بن ابی‌ربیعه را شاعر عشق.

شاعران حنیف

پیش‌تر خواندیم که حنفاء انسان‌های باسواد و فرهیخته بودند، اهل مطالعه و تحقیق بودند و ادیان رایج را به‌روشنی می‌شناختند. در تاریخ ادبیات عرب، نام چند تن از شاعران و بزرگان آمده که پیرو دین حنیف بوده‌اند. بعد از «امیة بن ابی‌الصلت ثقفی» می‌توان از «زید بن عمرو بن نفیل» نام برد که داستان موحد بودن او و گفت وگوی وی با پیامبر اسلام در کتاب‌های حدیثی مسلمانان به‌کرّات آمده است. دیگری ورقة بن نوفل (پسر عموی خدیجه‌ی کبری) است که احاطه‌ی وسیع بر متون ادیان قبلی داشت، اشعار منسوب به‌ورقة بن نوفل نیز در این باب درخور توجه است. وی در یکی از این اشعار، خدای صاحب عرش را به‌صفات یگانه‌گی و وحدانیت می‌ستاید و در شعری دیگر خود را نذیر قوم معرفی می‌کند و ایشان را از پرستش غیر از خداوند بر حذر می‌دارد. ورقه بعداً به‌اسلام ایمان آورد.

چنان‌که دیدیم در اشعار حنفاء علاوه بر وصف خداوند، به‌یگانه‌گی او تأکید شده است. در این اشعار، شواهدی را از وصف خداوند به‌صفات: الواحد، الاحد، الفرد، الصمد، الاوّل، الاخر، الباقی، العزیز، العظیم، الکبیر، العلیّ، المتعالی، المحتجب، الماجد، المجید، القادر، القوی، القهّار، المقتدر، ذی‌الجلال، ذی‌العزة و غیره در حد فراوان آمده است. مانند این‌که عبد الطابخة بن ثعلب از شعرای حنفی می‌گوید:

و انت القدیم الاول الماجد الذی   تبدأ خلق الناس فی اکتم العدم
و انت الذی احللتنی غیب ظلمة   الی ظلمة فی صلب آدم فی ظلم.(۹۵)

دیگر چهره‌های برجسته‌ی پیرو آئین حنیف عبارت‌اند از:

۵ ـ عبیدالله بن جحش، از قبیله‌ی قریش، پسر عمه و برادر زن پیامبر اسلام. او در حبشه به‌نصرانیت گروید.

۶ ـ عثمان بن حویرث، او نزد قیصر روم رفت و مسیحی شد.

۷ ـ جبّان‌بن قیس مُضری، مشهور به‌نابغه جعدی، از شعرای مشهور عرب مخضرم است که به‌اسلام ایمان آورد. اشعار او در دوره‌ی جاهلی در رابطه با توحید و بعث و عالم آخرت و جزاء و بهشت و دوزخ است. این شعر از او است:

الحمد لله لا شریک له و من لم یقلها فلنفسه ظا لما

۸ ـ أبوقبیس حرمة بن ابی انس، از قبیله‌ی بنو نجار، که در عصر جاهلیت رهبانیت اختیار کرد و دست از بت‌پرستی کشید و خواست مسیحی شود، ولی از آن هم گذشت و برای خود عبادت‌گاه خصوصی تدارک دید و به‌عبادت پرداخت. او می‌گفت: من پروردگار ابراهیم را پرستش می‌کنم. أبوقبیس پس از هجرت پیامبر اسلام از مکه به‌مدینه، اسلام آورد و در شأن حضرت سیّد اشعاری سرود که در تاریخ تراجم ضبط شده است.

۹ ـ خالد بن سفیان، که پیامبر اسلام او را ستوده است. او بر دین حنیف بود که قومش را بشارت به‌ظهور پیامبر عربی داد. وقتی دخترش سوره‌ی توحید را از پیامبر شنید، گفت: پدرم نیز چنین می‌گفت.

۱۰ ـ تبال اسعد، شاه یمن که در اشعار خود به‌ظهور پیامبرعربی اذعان کرد.

۱۱ ـ زهیر بن ابی سلمی؛ شاعر معروف عرب که او نیز از ظهور اسلام در اشعارش خبر داده است.

۱۲ـ أبوعامر راهب؛ از قبیله‌ی «اوس» پدر «حنظله» معروف به«غسیل الملائکه» ابوعامر علیه پیامبر فعالیت کرد و همواره با دشمنان او متحد می‌شد.

۱۳ ـ بحیرای راهب، از جمله کسانی بود که به‌پیامبر اسلام قبل از رسالت آن حضرت ایمان آورد و مژده‌ی ظهور اسلام را به‌مردم داد.

۱۴ ـ قیس بن ساعده الایادی؛ حکیم و خطیب مشهور که رسول اکرم او را در بازار عکاظ درحال سخنرانی دیده بود، در اشعارش به‌توحید و معاد اعتراف داشت.

... این‌ها از باب نمونه است. تعداد این شعرا بسیار زیاداند که از صدها نفر عبور می‌کنند، در میان ایشان تعداد زیادی زن وجود دارند که اسامی هریک همراه با آثار و اشعارشان در منابع تاریخی عرب مندرج است.

شاعران صعلوک

حکایت صعلوکیان یک داستان تراژدیک و حزن‌انگیز است، صعلوک از نظر لغوی به‌معنای فقیر و نادار است، در عصر جاهلی به‌شاعرانی اطلاق می‌شد که به‌هردلیلی از حلقه‌ی قبیله بیرون می‌افتادند، یا بیرون پرتاب می‌شدند، سر به‌بیابان می‌گذاشتند؛ آواره و در به‌در می‌شدند و اغلب در تنهایی در میان حیوانات صحرا زندگی می‌کردند. اشعار صعلوکیان لبریز از خشم و شورش و طغیان علیه توانگران و بخیلان است. لذا برخی صعلوکیان را با عیاران مقایسه کرده‌اند، یا رابین‌هود که راه‌های کاروان‌ها را می‌بستند، از ثروتمندان می‌گرفتند و به‌ناداران می‌بخشیدند. امّا صعلوکان مال بزرگ‌مردان سخاوتمند را نمی‌بردند.

صعلوکیان را می‌توان به‌چهار دسته‌ی بزرگ تقسیم کرد: نخست رانده شده‌گان از قبایل که به‌علت ارتکاب جرم و جنایات از قبیله طرد شده بودند، مانند حاجز ازدی، قیس بن حدادیه و أبوطمحان قینی... دوم کنیز حبشی زاده‌گان که مطرود پدر بودند و به‌ننگ سیاهی و برده‌گی مادر، پدر به‌فرزندی قبول شان نکرده بود، مثل سلیک بن سلکة، تأبط شراً و شنفری... اینان که سیه‌چرده‌گی را از مادر به‌ارث برده بودند، به‌اغربةالعرب (= کلاغ‌های عرب) لقب یافته بودند.(۹۶)

(اغربة) یا (غِربان) این دو کلمه جمع غُراب است و به‌معنی کلاغ‌ها؛ عرب به‌خلوص خون خیلی اهمیت می‌دادند و کسانی را که از مادر سیاه‌پوست به‌دنیا آمده بودند (هجین = دو رگه) خوانده و تحقیر می‌نمودند. پذیرفتن یک هجین خیلی دشوار بود و کم پیش می‌آمد که کسی مانند عنترة بن شدّاد عبسی (شاعر معلّقه سرا) پس از عبور از مراحل دشوار مانند هنرنمایی در جنگ و شعر به‌رسمیت پذیرفته شود.

دسته‌ی سوم از صعلوکیان آن‌ها بودند که نه‌مطرود قبیله بودند، نه‌زاده‌ی کنیز حبشی و نه‌رانده‌ی پدر، بلکه دزدان حرفه‌ای بودند مثل عروة بن‌الورد عبسی. چهارم معترضان به‌وضع موجود. وضعیت این شاعران به‌مراتب وخیم‌تر از زندگی کلبیون یونان و یا دراویش و صوفیان دوره‌گرد بوده است، چون آب و هوای یونان معتدل است و در یونان گیاهان و سبزیجات خوردنی و میوه‌های سردرختی فراوان است که می‌توان با آن‌ها سد رمق کرد، امّا در عربستان از این نعمت‌ها خبری نبود.

همواره گفته‌ایم که شرایط سخت زندگی، انسان‌های مقاوم و سخت‌کوش بار می‌آورد. لذا نازپرورده‌گان یونانی به‌لحاظ سخت‌کوشی و استقامت با صعلوکیان عرب قابل قیاس نیستند. صعلوکیان به‌دلیری و پایداری و سخت‌جانی و چالاکی و

دوندهگی افسانه بودند، به‌طوری که صعلوک را «عداء» یعنی بادپای می‌گفتند، و در دوندهگی ضرب‌المثل‌اند، چنان‌که گفته می‌شود: اعدی من السلیک؛ اعدی من الشنفری ... قصه‌های بسیار در این باب از ایشان منقول است:

«گویند بین جانوران دو پا و دو چشم، دونده‌تر از «تأبط شراً» یافت نمی‌شد. وقتی گرسنه می‌شد و چیزی به‌دست نداشت، گله‌ی آهو را در نظر می‌گرفت و فربه‌ترین را نشان می‌کرد، سر به‌دنبالش می‌گذاشت و آن قدر می‌دوید تا می‌گرفت و سر می‌برید و کباب می‌کرد و می‌خورد.»(۹۷)

نام اصلی «تأبّط شرّاً» ثابت بن جابربن سفیان، از قبیله‌ی فهم بود. مادرش کنیز حبشیٔ سیاهی بود و تأبط شراً سیه‌چرده‌گی را از مادر به‌ارث برده بود. بعضی نیز گفته‌اند مادرش «امیمة» نام داشته و آزادزنی بوده از قبیله‌ی فهم.

قدماء، در مناسبت و معنی کلمه‌ی «تأبّط شرّاً» که بدان لقب یافته، اختلاف دارند. برخی گویند چون شمشیری زیر بغل گذاشت و از خانه به‌در رفت؛ وقتی از مادرش پرسیدند کجا است؟ گفت: «تأبّط شرّاً و مضی لوجهه» = «مایه‌ی شرّی زیر بغل زد و سر خود گرفت و برفت.» بعضی گویند: مادرش روزی دید افعیٔ در کیسه‌ی کرده و زیر بغل گرفته؛ شاید هم قبیله‌اش بس که از او تبهکاری دیدند، بدین‌لقبش نامیدند، یعنی همیشه شرّی نهفته دارد و بلای از آستینش سربر می‌آورد.

ظاهراً خردسال بود که پدرش مرد و مادرش به‌همسری أبوکبیر هذلی که دزدی قهار بود درآمد. أبوکبیر ناپسریش را هم مثل خود بارآورد. شاید هم سیه‌چرده‌گی و کنیززاده‌گی و سرکوفتی که قبیله از این بابت به‌پسرک می‌زدند، در صعلوک شدنش اثر داشت. وی با شنفری در بیش‌تر رهزنی‌ها همراه بود، رفیق دیگری هم داشت به‌نام عمروبن براق. ماجراهای گوناگون برای او نقل می‌کنند که بیش‌تر رنگ و انگ قصه‌های عامیانه دارد و همین، زمینه‌ی شده است تا دست‌کاری و جعل در شعر منسوب به‌او سهم وسیعی داشته باشد.

از جمله قصیده‌ی مشهور لامیه با مطلع «ان بالشعب الذی دون سلع» که در حماسه‌ی أبوتمام حبیب بن اوس به‌او نسبت داده شده، شاید از همین قبیل باشد. اشعاری که درآن از برخورد با جن و غول حکایت می‌کند. در سرآغاز "مفضلیات" قصیده‌ی بلندی از «تأبّط شرّاً» آمده است که با وصف خواب و رؤیا شروع می‌شود، بلافاصله به‌توصیف یکی از ماجراهای ناکامش می‌پردازد: تأبّط شرّاً با شنفری و عمروبن براق شب‌هنگام به‌عشیره‌ی بجیلة در طائف می‌زنند، امّا آن‌ها بر سر آبی

برای دزدان کمین گذاشته‌اند که دستگیرشان کنند. سه رفیق حیله‌ی ماهرانه زده به‌حالت دو می‌گریزند و نجات می‌یابند، در وصف دوندگی خود گوید:

لیلة صاحوا وأغروا بی سراعهم بالعیکتین لدی معدی ابن‌براق
کأنما حثحثوا حصـــا قوادمــــه أو أم خشف بذی شث و طباق
لا شیء أســرع منی لیس ذا عذر وذا جنـــاح بجـنب الرید خفاق
حتی نجوت و لمــا ینزعوا سلبی بواله من قبیض الشد غیداق(۹۸)

= آن شب در «عیکتان» فریاد برداشتند و تیز پایان‌شان را به‌تعقیب من و ابن‌براق که می‌دوید، برانگیختند. چون شترمرغی پرآشفته و بال به‌پهلو چسبیده، یا آهویی در مرغزار، به‌حرکت درآمدند؛ امّا نه‌اسب کاکل بر سر و نه‌مرغ که از ستیغ کوه سرازیر شود، در سرعت به‌من نمی‌رسید. تا نجات یافتم و نتوانستند غنیمت مرا بگیرند. امّا از آن شتاب و گام‌های فراخ برداشتن، چونان دیوانه‌ی بودم...

به‌دنبال آن حادثه، دیگر یار صعلوک و همطراز خویش را این‌گونه می‌ستاید:

لٰکنما عولی ان کنــت ذا عول علی بصیربکسب الحمد سباق
سباق غایات مجد فی عشیرته مرجع الصوت هدا بین أرفاق
عاری الظنابیب ممتد نواشره مدلاج أدهم واهی الماء غساق
حمــــال ألویة شـــــهاد أندیة قوال محکمة جـــــواب آفـاق
فذاک همی غزوی أستغیث‌به اذا استغثت بضافی الرأس نعاق

= اگر یاری و پشت‌گرمی جویم، باری از صاحب بصیرتی پیش‌گام و ستوده نام، میان عشیره به‌سرفرازی پیشتاز، و نهیب آمرانه‌اش بین رفقا طنین‌انداز، باریک ساق و کشیده پی، شب‌پیمایی در تندی باران؛ پرچمدار جنگ و انجمن آرای صلح، سخن‌ساز، حکمت‌پرداز، دنیاگرد، آفاق‌نورد؛ و اکنون که آهنگ کارزار دارم چنین کسی دادرسی را شایسته است، بلند فریاد ژولیده موی... تأبّط شرّاً علاوه بر صفات یاد شده، بذل و بخشش را فراموش نکرده و جزء خصایل صعلوکان می‌آورد و آن را به‌صورت محاوره بین خود و سرزنش کننده‌ی مطرح می‌کند:

بل من لعذالة خــــذالة أشب حـــــرق باللوم جلدی أی تحراق
بقول أهلکت مالا لو قنعت به من ثوب صدق ومن بز و أعلاق
عاذلتی ان بعض اللوم معنفة و هـــل متـــــاع و ان أبقیته باق

= داد از این ملامت‌گوی ایرادگیر و تحقیرکننده، که با سرزنش، سراپایم را به‌آتش کشید. می‌گوید: مالی [هنگفت] به‌باد دادی. چه می‌شد اگر آن‌همه پارچه و

سلاح و نفایس را نگه می‌داشتی؟ امّا این نصیحت نیست، سرکوفت است، آیا اگر مال را نگه می‌داشتم، باقی ماندنی بود؟

«تأبّط شرّاً» همچنان به‌حادثه‌جویی‌های خود ادامه می‌داد تا در سال ۶۰۷ (م) در یورشی بر سرزمین هذیل به‌قتل رسید.(۹۹) دیوان «تأبّط شرّاً» چاپ نشده، امّا اشعار فراوانی از او در کتب ادبی پراکنده است. جلال‌الدّین سیوطی در شرح الفیه‌ی ابن‌مالک از اشعار «تأبّط شرّاً» شاهد مثال آورده است.

«**شنفری**» یکی دیگر از شاعران صعلوک است. نام اصلی او «شمس بن مالک» الازُدی است. او از قبیله‌ی اوس بن حجر (از جمله عشایر قبیله‌ی یمنی ازُد) است و نسب قحطانی دارد. کلمه‌ی «شنفری» به‌معنای «ستبرلب» می‌باشد او سیه‌چردگی، بینی پهن و لب‌های ستبر را از مادر حبشی خود به‌ارث برده بود، از این جهت او نیز در زمره‌ی اغربة العرب (کلاغ‌های عرب) به‌شمار است.

شنفری نه‌در میان قبیله‌ی ازُد، بلکه در قبیله‌ی فهم بزرگ شد. در سبب هجرت او با مادر و برادرش به‌سرزمین فهم روایات مختلف است، شاید صحیح‌ترین روایت آن باشد که پدرش به‌دست قبیله‌ی ازُد کشته شد و مادرش به‌قبیله‌ی بنی‌فهم کوچید.

لذا از اهداف او یورش‌های پیوسته به‌قبیله‌ی ازُدی بنی‌سلامان بوده که به‌تصریح شنفری در اشعارش، این حملات، جنبه‌ی انتقام‌جویانه داشته است. شنفری شاگرد وفادار تأبّط شرّاً در فن صعلوکی و راهزنی بود. همیشه همراه وی به‌رهزنی می‌رفت تا صعلوکی قهار شد، آنگاه پیوسته قبیله‌ی ازُد را مورد تاراج و آزار قرار می‌داد تا آنجا که نوشته‌اند نود و نُه تن از آنان را به‌انتقام خون پدر کشت، تا بالاخره کمینی بر وی نهادند و پس از دستگیری به‌فجیع‌ترین وضع، مثله و قطعه قطعه‌اش کردند و گوشتش را به‌درندگان دادند. گویند مردی با پا به‌جمجمه‌ی شنفری زد، جمجمه به‌پای آن مرد گرفت و پایش قلم شد و افتاد و مرد! و بدین‌گونه قربانیان ازُدی شنفری به‌صد نفر رسید! سرنخ افسانه در این قضیه هویدا است و افسانه‌بافی در اخبار شنفری نیز چون رفیقش «تأبط شراً» نقش خود را ایفاء کرده است.(۱۰۰)

به‌هرحال این سرنوشتی بود که شنفری برای خود انتخاب و پیش‌بینی کرده بود:

ولی دونکم أهلون ســید عملس و أرقط زهلول و عرفاء جیأل
هم الاهل لامستودع والسّرّ ذائع لدیهم ولا الجانی بماجرّ مخذل

= مرا به‌جای شما، خویشاوندانی است: گرگی تیزدو و پلنگی نرم‌پوست و کفتاری که در ناحیه‌ی گردن موهای درهم ریخته دارد. تنها آن‌ها خانواده‌ی من هستند، چرا که رازی که نزد آنان به‌امانت سپرده شود پخش نمی‌گردد و گناه‌کار به‌خاطر جرمی که مرتکب شده، بدون درنظر گرفتن علل جرم، سرزنش نمی‌شود.

لا تقبرونی انّ قبری محرّم   علیکم ولٰکن أبشری امّ عامر

= مرا به‌خاک مسپارید که دفن کردن من بر شما حرام است؛ امّا تو ای کفتار شادمان باش و بشارتت باد!

شنفری دیوان کوچکی دارد که جزء مجموعه‌ی «طرائف الادبیة» به‌وسیله‌ی «لجنة التألیف و الترجمة و النشر» چاپ شده است. مشهورترین قصیده‌اش «لامیة العرب» است که برخی آن را از شنفری ندانسته‌اند. این قصیده نمایانگر روحیه و طرز زندگی صعلوکیان است. در دیوان شنفری به‌قصیده‌ی «تائیه» برمی‌خوریم که در مفضلیات نیز آمده، به‌اضافه‌ی قطعات دیگر. در ابیاتی، هجومش را بر بنی‌سلامان به‌همراه چند رفیق صعلوک و در رأس شان «تأبّط شرّاً» وصف می‌کند:

و باضعة حمر القسی بعثتها   و من یغز یغنم مرة و یشمت
خرجنا من الوادی الذی بین مشعل   و بین الجبا هیهات أنشأت سربتی
أمشی علی‌الأرض‌التی لن تضرنی   لأنکی قوماً أو أوصاف حمتی
أمشی علی أین الغزاة و بعدها   یقربنی منها رواحی و غدوتی

= گروهی چند نفری با کمان‌های که از بس کار کرده به‌تیره‌گی و سرخی گرائیده، نه‌ترس و بی‌پروا، پیاده از دره‌ی دوردست ـ جایی بین «مشعل» و «جبا»ـ راه افتاده‌اند؛ شبان‌گاه و پگاه راه سخت را می‌پویند تا به‌مقصد برسند و اگر هم شکست بخورند باکی نیست چه «هرکس به‌غارت رود یا دست پر باز می‌گردد و یا ناکام.»

سپس در تصویری طنزآمیز، صاحب حساب و مادرخرج گروه را به«مادر بچه‌ها» تشبیه می‌کند که سخت خسیس و ناخن خشک است و حتی جیره‌ی بخور و نمیر هم نمی‌دهد از بیمی که مبادا کار به‌درازا بکشد و از گرسنه‌گی بمیرند، امّا بالفعل همه گرسنه‌اند:

و أم عیال قد شهدت تقوتهم   اذا أطعمتهم أو تحت و أقلت
تخاف علینا العیل ان هی أکثرت   و نحن جیاع، أی آل تألت
مصعلکة لا یقصر الستر دونها   ولا ترتجی للبیت ان لم تبیت
لها و فضة فیها ثلاثون سیحفاً   اذا آنست أولی العدی اقشعرت

و تأتی العدی بارزا نصف ساقها تجول کـــعیر العـــانة المتلفت
اذا فزعوا طارت بأبیض صارم ورامت بما فی جفرها ثم سلت
حسام کلون الملح صـــاف حدیده جراز کأقطاع الغدیر المنعت
تراها کأذناب الحسیل صـــوادراً و قد نهلت من الـــدماء و علت

= مادر بچه‌ها را می‌بینم با چه خست و ناخن خشکی جیره می‌دهد؛ می‌ترسد که اگر زیادی بدهد بینوا بمانیم؛ امّا هم‌اکنون گرسنه‌ایم، این چه سیاستی است که در پیش گرفته؟ این ننه صعلوک لاغر ما نه‌چادرنشین است و نه‌چادر به‌سر، وضعیتش روشن است، یک ترکش دارد با سی چوبه تیر، که تا احساس کند پیاده‌گان سر رسیدند، می‌جنبد، پاچه بر کشیده، همان‌طور که نرخر وحشی از ماچه‌هایش دفاع می‌کند، مواظب است و جولان می‌دهد. وقتی دشمن سررسید [دست به‌کمان برده] تیرهایش را خرج می‌کند. آن‌گاه سبک تیغ برمی‌کشد، شمشیری بران از پولاد ناب؛ سفید چون نمک، مواج و براق بسان آب در برکه، وقتی از خون سیراب شود مثل دم گوساله به‌بازی و تکان درمی‌آید...

همین‌طور که در قصیده پیش می‌رویم از اهداف یورشش بر بنی‌سلامان سخن می‌گوید، که به‌خون‌خواهی پدر استوار است:

جزینا سلامان بن مفرج قرضها بمـــا قدمـــت أیـــــدیهم و أزلت
و هنی بی قوم و مـــا ان هنأتهم و أصبحت فی قوم و لیسوا بمنبتی
شفینا بعبدالله بعــــض غلــیلنا و عوف لدی المعدی أو ان استهلت
و انی لحـلو ان أریدت حلاوتی و مرد اذا نفس العزوف استمرت

= به‌جزای آن جنایت که پیش‌تر کرده بودند، حق خاندان سلامان را کف دستشان گذاشتیم، قومی به‌من افتخار می‌کنند و تهنیت می‌گویند، اما من به‌عکس، میان قومی دیگر می‌زیم که زادبوم من نیست.

سومین صعلوک نام‌دار «عروة بن‌الورد عبسی» است، پدرش از دلاوران و بزرگان قبیله بود، لٰکن مادرش از «نهد» بود، عشیره‌ی کم اهمیت و کم ارج از قبیله‌ی قضاعة؛ همین عروة را آزار می‌داد و در اعماق ضمیر خویش احساس عار می‌کرد. گوید: گمان ندارم مرا ننگی باشد جز آن‌که خالوهایم از نهد نسب می‌برند.(۱۰۱) همین «عیب» پاک نشدنی مایه‌ی گرفتاری عروة شد و او را علیه اغنیاء برانگیخت، امّا عروة به‌یک آدمکش آواره در اعماق بیابان‌ها تبدیل نشد، قبیله طردش نکرد، چون عروة صعلوکی را از ابواب «مروت» می‌شمرد و «صعلکة»

را به‌عنوان طریق همیاری و تعاون اجتماعی بین خود و فقرای قبیله‌اش انتخاب کرده بود، از این‌رو «عروةالصعالیک» لقبش دادند.

هر زمان صعلوکان دچار شکست و ناکامی می‌شدند و در تنگنا قرار می‌گرفتند، نزد او گرد می‌آمدند و او پذیرایی می‌کرد و نیازهای شان را برمی‌آورد.

أبوالفرج در الأغانی آورده است که وقتی قبیله‌ی عبس دچار قحطی می‌شدند، گرسنه‌گان و بینوایان‌شان بر در خانه‌ی عروة گرد آمده می‌نشستند و به‌محض مشاهده‌ی او فریاد می‌زدند: «یا ابا الصعالیک اغثنا»!

عروة به‌رقت می‌آمد و بیرون می‌شد و آنان را اسباب معیشت می‌داد.(۱۰۲)

عروة را دیوانی است به‌روایت ابن‌سکیت که چندین بار در گوتینگن آلمان و الجزایر و قاهره و بیروت به‌چاپ رسیده است. در اشعار وی مفاهیم بلندی که یاد کردیم تکرار می‌شود، مضامینی که معاصران و نسل‌های بعد از او را به‌اعجاب شدید واداشته است. اخلاق و صفات او مورد پیروی قبیله‌اش قرار گرفت. معاویة بن ابی‌سفیان می‌گفت اگر از تبار عروة پسری باقی مانده بود دلم می‌خواست که دختر به‌او می‌دادم.(۱۰۳) عبدالملک بن‌مروان گوید: هرکس حاتم را سخی‌ترین مرد بشمارد به‌عروة ظلم کرده است، و نیز گوید: اگر پدرم مروان نبود، خوش داشتم پسر عروة بن‌الورد باشم.(۱۰۴) همو که سروده است:

انی امــرؤ عافی انائی شرکة   و أنــت امــرؤ انائک واحــد
أتهزأ منی أن سمنت و أن تری   بجسمی شحوب الحق، والحق جاهد
أقسّم جسمی فی جســوم کثیرة   و أحســو قراح الماء، و الماء بارد

= من مردی هستم که دیگران را در کاسه‌ی طعامم شریک می‌کنم؛ ولی تو غذای خود را به‌تنهایی می‌خوری. آیا تویی که فربهی، مرا که لاغرم مسخره می‌کنی؟! لاغری و نزاری جسم من به‌خاطر حق‌جویی من است. من جسم خود را در بدن‌های زیادی تقسیم می‌کنم و درحالی‌که آب سرد و گوارا است، تنها به‌نوشیدن جرعه‌ی بسنده می‌کنم.(۱۰۵) در اشعار صعالیک از ارزش‌های والای انسانی مانند آزاده‌گی، جوان‌مردی و صبر و پایداری در مقابل سختی‌ها سخن می‌رود. پاسداری از کرامت انسانی و عزّت نفس از ویژه‌گی‌های بارز شاعران صعلوک است. «شنفری» درباره‌ی گرسنه‌گی و حفظ عزّت نفس می‌گوید:

واستفّ ترب الارض کی لایری له   علیّ من الطّول امرؤ متطوّل

= آن‌گاه که گرسنه می‌شوم، خاک در دهان می‌ریزم و می‌خورم تا مبادا گردن‌کشی برمن منّت نهد. «أبوخراش هذلی» نیز درباره‌ی گرسنه‌گی می‌گوید:

و انی لأثوی الجوع حتی یملنی فیذهب لم یدنس ثیابی و لاجرمی
و أغتبق المـــاء القراح فأنتهی اذا الزاد أمسی للمزلج ذاطـــعم
أرد شــــجاع البطن قد تعلمینه و أوثر غیری من عیالک بالطعم
مخافة أن أحیـــا بـــرغم وذلة و للموت خیر من حیاة علی رغم

= گرسنه‌گی را آن‌قدر پنهان می‌دارم تا خسته شود و برود، بی‌آن‌که دامنم لکه‌دار یا رنگم دیگرگون شده باشد. و با جرعه‌ی آب پاک در شامگاه، شب را به‌صبح می‌رسانم، درحالی‌که بخیل [همسایه] شکم از خوراک انباشته است. ای زن! تو خود می‌دانی که اگر هم چیزی بیابم، تو و بچه‌ها را برخود ترجیح می‌دهم و خود چون مار، تهی شکم می‌گذرانم. این همه به‌خاطر آن است که از زندگی خوار و زار و پوزه برخاک مالیده‌گی بیم دارم، که مرگ از زندگی مقهورانه خوش‌تر است.(۱۰۶)

صعالیک انسان‌های آزاده، نه‌ترس، بی‌پروا، کم‌خواب و خوراک بودند و دلبسته‌گی‌های مادی و ظاهری که دیگر شاعران به‌آن مشغول بودند را رها کرده بودند. آنان در پی آمال و آرزوها و لذت‌های پست معمول نمی‌رفتند و اگر کسی را بدان مشغول می‌دیدند، او را از خود نمی‌دانستند:

وشرّ الصعالیک الّذی همّ نفسه حدیث الغوانی و اتّباع المآرب

= بدترین صعالیک کسی است که همّ و غمّ او قصه‌ی زنان زیباروی و هدف‌های حقیر باشد. «حاتم طایی» در اشعار خود صعلوک واقعی را کسی می‌داند که بر موج کارهای سترگ سوار شود و با تکیه بر همت والای خود با حوادث تلخ روزگار به‌مبارزه برخیزد. مردی آرمانی باشد و گرسنه‌گی و سیری را غم و غنیمت نشمارد. «عروة بن‌الورد» صعلوک راستین را شراره‌ی از آتش قدرت و قوّت می‌داند که رعب و هراسش دردور ونزدیک، دشمنان‌را ایمن و آرام نمی‌گذارد:

ولٰکن صعلوکا صحیفه وجهه کضوء شهاب القابس المتنوّر
مطلّا علی اعدائه‌یزجـــرونه بساحتهم زجر المنیح المشهّر
فذالک ان یلـــق المنیه یلقها حمیدأ وان یستغن یومأ فاجدر

= صعلوک واقعی بسیار بشّاش و خوش‌رو است و چهره‌ی او مانند کسی است که شعله‌ی آتش را در دست گرفته و مدام در آن شعله می‌دمد. بر دشمنان خود تسلط کامل دارد، درحالی‌که دشمنان از ترس، او را از اطراف خود ـ به‌مانند تیری که در

قمار ارزش ندارد و آن را به‌گوشه‌ی پرتاب می‌کنند ـ می‌دانند. این صعلوک اگر بخواهد مرگ را ملاقات کند، نیکو و پسندیده به‌استقبال مرگ می‌رود و اگر روزی از مال و ثروت بی‌نیاز شود، شایسته‌گی داشتن ثروت را دارد.(۱۰۷)

چگونه‌گی روایت و تدوین شعر جاهلی

عرب جاهلی به‌دلایلی چون کمبود ابزار نگارش و عدم انتشار کتابت، به‌تدوین شعر نپرداخت، آن‌چه در آن روزگار مرسوم بود، یاری جستن از حافظه برای ثبت شعر و نثر و حادثات بود. وجود راویان، خود گواه بر روایت شفاهی شعر حتی تا سال‌ها پس از ظهور اسلام است. بنا برشواهد تاریخی، حتی روایت شعر از کسانی که از دفتر و صحیفه روایت می‌کردند جایز نبود.(۱۰۸) زیرا امکان لحن و خطاء را پیش می‌آورد. بسیاری از شاعران بزرگ جاهلی نیز کار خود را با روایت شعر شاعران دیگر، آغاز می‌کردند. حتی اصمعی معتقد بود که شاعر هرگز در سرودن شعر برجسته و ممتاز نمی‌شود، مگر این‌که اشعار عرب را از حافظه روایت کند.(۱۰۹) گرچه گذارش‌های تاریخی اندکی از وجود مدوّنات شعری، تا پیش از عصر تدوین رسمی اشعار وجود دارد. در میان مستشرقان نیز «فرانتس کرنکو» محقق آلمانی مدعی وجود مدونات شعر جاهلی شده است.

کرنکو پس از تشرف به‌اسلام، نام محمد سالم را برای خود برگزید؛ او به‌موضوع کتابت و تدوین اشعار نزد عرب پرداخته و سرودن شعر را مرتبط با رونق کتابت، قلم‌داد کرده است، امّا دیگر خاورشناسان در این زمینه با وی همراهی نکرده‌اند.

جمع‌آوری شعر جاهلی از دوران بنی‌امیه و ابتدای خلافت بنی‌عباس، همزمان با آغاز مطالعات زبان‌شناسانه برای فهم معانی قرآن و حدیث، به‌طور جدی در دو شهر کوفه و بصره آغاز شد. از آن‌جا که شعر جاهلی عرب به‌عنوان ابزار اساسی در دو مکتب کوفه و بصره در علوم لغت مورد استفاده قرار می‌گرفت، گردآوری این اشعار از اهمیت بالای برخوردار گردید. زبان‌شناسان برای شرح معنا و چگونه‌گی استعمال واژه‌ها، راهی جز استشهاد به‌اشعار جاهلی نداشتند.

در این‌جا بود که نیاز به‌شعر برای شاهد گرفتن در علم نحو یا تفسیر غرایب‌القرآن نمود پیدا کرد، تا جای که برخی گفته‌اند اگر نیاز مردم به‌فهم زبان عرب و یاری گرفتن از شعر برای علوم و غرایب قرآن و احادیث رسول خدا و صحابه و تابعان و پیشوایان گذشته نبود، شعر عربی تاکنون از بین رفته بود. افراد

فراوان برای اثبات نظر خود در علوم نحو و یا نوع خاصی از تفسیر قرآن از شعر جاهلی دلیل اقامه می‌کردند.

طبقه‌ی از راویان حرفه‌ای پدید آمدند که اشعار و اخبار جاهلیت را روایت می‌کردند، منابع آنان برای روایت، بدویان بودند. باگذشت زمان این روات نیز به‌دو مکتب کوفی و بصری تقسیم شدند. بسیاری از راویان ثقه را می‌توان در مکتب بصره یافت که از آن جمله‌اند «أبوعمرو بن علاء» (م ، ۱۵۹ ، ه ق) أبوعبیده معمر بن‌المثنی (م، ۱۵۶ ، ه ق) حماد بن زید (م، ۲۱۱ ، ه ق) امّا سردمدار راویان کوفه، عبدالملک اصمعی (م ، حدود ۲۱۶ ، ه ق) بود. مفضل ضبی درباره‌ی وی می‌گوید: «او مردی آگاه به‌شعر و لغت عرب و سبک‌ها و مضامین آن بود؛ همواره از زبان شاعری به‌سبک خود او شعر می‌ساخت و وارد اشعار او می‌کرد و دیگران از وی نقل می‌کردند. «اصمعیات» آغشته با این قبیل اشعار است.

بدین‌سان اشعار قدماء ناخالصی و اختلاط پیدا کرد که صحیح آن را جز دانشمندی نقّاد، تمیز ندهد و چنین شخصی کجا است؟»(۱۱۰) از دیگر راویان کوفه می‌توان از خلف‌الاحمر (م، حدود ۱۸۰ ه ق) نام برد که درباره‌ی او گفته‌اند وی چنان موهبتی در شعر داشت که می‌توانست قصائد بلندی را با همان روح و زبان شاعران بزرگ جاهلی بسراید و در میان اشعار ایشان وارد کند.(۱۱۱) امّا در کوفه جز اینان که متهم به‌جعل و تصحیف هستند، راویان دیگری نیز بودند که مورد توثیق قرار گرفته‌اند و مفضل ضبی (م ، حدود ۱۷۰ ، ه ق) یکی از آن‌ها است. وی مجموعه‌ی بزرگی را از اشعار جاهلی گردآورد که به‌«مفضلیات» مشهور است.

مفردات و اصطلاحات دینی در شعر جاهلی

مسأله‌ی دیگر وجود مفردات و اصطلاحات دینی در شعر کهن عربی است، مانند اشاره به‌«حواریون» در بیتی از «ضابئ بن حارث» ؛ اشاره به‌«حورالعین» در بیتی از عبید؛ واژه‌های «صلّت» و «تُصلّی» در شعر عنترة بن شداد عبسی، «واژه‌ی صوم» ، «یوم‌الحساب» ، «فردوس»، «جبرئیل» و وصف او به‌«روح» در شعر عمران بن حطّان، و یا وصف جبرئیل به‌«روح‌القدس» در شعر حسّان ... است.(۱۱۲) همچنین شواهدی از کاربرد اسمهای عَلَم قرآنی در شعر کهن عربی به‌دست آمده؛ مانند «مسیح»، «یعقوب»، «یونس»، «یأجوج و مأجوج»، «داوود» و ساختن زره توسط وی، و «سلیمان» و کارهای که اجنّه برای او انجام می‌دادند

«نوح» و امانت‌داری وی «لقمان» ، «ابراهیم» ، «اسماعیل» ، «لوط» ، «یوسف، «زکریاء» و «اسحق» ... نیز در موارد متعددی در شعر جاهلی، از اقوام گذشته (که در قرآن نیز نام آنان آمده) یاد شده است. در شعری از شاعر مُخضرم «لبید بن ابی‌ربیعه» که در زمره‌ی شاعران حنفاء است به‌اقوام عاد و ثمود و تُبّع و داستان «اصحاب فیل» به‌وضوح اشاره شده است.

در عصر جاهلیت واژه‌گان با معنای متفاوتی استعمال می‌شدند، این واژه‌گان در عهدالرسول به‌قرآن وارد شدند زیرا قرآن به‌زبان مردم آن زمان نازل شده است. به‌همین جهت پیامبر با زبان خود آن مردم با آن‌ها به‌گفت و گو می‌پرداخته است. پس بخش اعظم قرآن شامل گفت و گوهای پیامبر با همین مردم است و مخاطبان اولیه‌ی او مشرکین مکه و بازمانده‌گان عرب دوران جاهلیت بوده‌اند و فرهنگ و ادبیات شان همان فرهنگ و ادبیات آن دوره بوده است.

از این‌رو برای فهمیدن قرآن تنها مراجعه به‌کتب لغت و معجم و بلاغت کافی نیست و ما برای فهم قرآن و واژه‌گانش نیازمندیم که با ادبیات عرب و به‌ویژه شعر جاهلی آشنایی داشته باشیم تا بتوانیم معنای آن را بفهمیم. به‌عبارت دیگر:

بررسی برخی واژه‌گان قرآنی و مفهوم آن در قرآن و شعر جاهلی و بررسی تفاوت بلاغت قرآنی و جاهلی و تطبیق و بررسی آن‌ها جایگاه شعر جاهلی را در قرآن مشخص می‌کند، چه شعر جاهلی در فهم واژه‌گان قرآنی جایگاه ویژه‌ی دارند، زیرا قرآن به‌زبان آن‌ها نازل شده است و برای فهم واژه‌گان قرآن باید به‌شعر و ادب جاهلی آگاهی داشته باشیم، در غیر این صورت دچار ابهام خواهیم شد.

یوسف درة الحداد (کشیش و نویسنده‌ی سوری ـ لبنانی (۱۹۱۳ـ دمشق ۱۹۷۹ م ، بیروت) که بحث‌های مفصلی تحت عناوین «سلسلة الدروس القرآنیة» ـ «سلسلة الحوار الإسلامی المسیحی» و «سلسلة الدراسات الانجیلیة» دارد، در بحث منوط به‌شعر عربی می‌گوید: «الشّعر دیوان العرب، و هو صورة صادقة عن میولهم، فما کانت صبغة الشّعر الجاهلیة الدّینیه؟»

= شعر ادبیات عرب است، و آن نمایان‌گر آشکار و واضحی از میل‌ها و خواسته‌های آنان است؛ پس آیا شعر جاهلی رنگ و لعاب دینی ندارد؟

در ادامه می‌نویسد: «من نتائج انحلال الوثنیه فی الحجاز، قبل الدعوة القرآنیة، سلامة الشّعر الجاهلی من الصبغة الوثنیة، بتأثیر الدعوة الکتابیة».

= از نتائج از بین رفتن بت‌پرستی در حجاز قبل از دعوت قرآن، سلامت شعر جاهلی از بت‌پرستی با تأثیرپذیری از دعوت تورات و انجیل است.

«یوسف دره حداد» در ادامه‌ی بحثش به‌این نتیجه می‌رسد که آداب و احکام مسیحی و یهودی، راه نفوذ خود را در بین عرب دوران جاهلیت هموار نمود. و ذهن عرب را قبل از دعوت اسلام از بت‌پرستی و شرک پاک کرد. از همین‌رو در اشعار موصوف به‌جاهلی میل آشکار به‌خداشناسی و کاربرد لغات و اصطلاحات دینی در قالب تعبیرات شعری دیده می‌شود.(۱۱۳)

شعر و خطابه

خطابه محتاج بلاغت و تصورات شاعرانه است، از آن رو می‌توان آن را نوعی شعر منثور و غیر منظوم دانست. گرچه خطابه و شعر با هم فرق دارند، از جمله این‌که خطابه نیازمند رجزخوانی (حماسه) است و در مردم دلیر و آزادی‌خواه و استقلال طلب تأثیر بسیار می‌کند، در صورتی که چنین شرایطی برای شعر لازم نیست؛ از آن رو ایام جاهلیت یونان و عرب از این حیث با هم شبیه است، زیرا هر دو ملت اهل شعر و خطابه و استقلال طلب و با مناعت طبع بودند؛ به‌همین جهات خطابه در میان رومیان رایج بوده و به‌همان لحاظ یهودیان پیش از خطابه شعر می‌گفتند، در صورتی که رومیان پیش از شعر به‌خطابه پرداختند، چون یهودیان بر عکس رومیان ذلیل و ضعیف و ناتوان بودند و مردم ضعیف و ذلیل و مصیبت دیده طبعاً بیش‌تر شعر می‌سرایند و بیش‌تر اشعار پر آه و ناله و سوز و گداز می‌گویند و قریحه‌ی آنان به‌مرثیه و حکمت و پند و اندرز متوجه می‌شود.

امّا عرب‌ها به‌واسطه‌ی مقتضیات محیط خود به‌آزادی و حماسه علاقه داشته و مثل سایر مردمان خیال‌باف، احساساتی و دارای عواطف سرشار بودند و سخنان بلیغ در آنان موأثر بوده است. به‌قسمی که یک خطابه‌ی پراحساس و بلیغ و غرورآمیز، آنان را تحریک کرده و به‌معرکه‌ی جنگ می‌برد، یا از جنگ باز می‌داشت؛ چون عرب‌ها با یکدیگر زد و خورد داشتند، برای مباهات و ابراز تنفر به‌خطابه‌سرائی احتیاج داشتند تا بدان‌وسیله طرف را مجاب سازند و یا دسته‌بندی کنند، ولی بیش‌تر خطابه‌ها برای مباهات به‌ایل و تبار و یا برای اظهار فضل و ادب بوده و در مجالس عمومی و خصوصی القاء می‌شده است. خطیب معمولاً عمامه بر سر و عصا در دست گرفته و ایستاده خطابه می‌خواند و با تکیه بر عصا یا نیزه

افکار خود را منسجم می‌ساخت، گاه هم روی بار و یا پشت شتر خود نشسته خطبه می‌خواند، از جمله دلایل بر تشابه خطبه و شعر این‌که: بیش‌تر شاعران خطیب و بیش‌تر خطیبان شاعر بودند و از عهده‌ی خطابه و شعر بر می‌آمدند. منتهی اگر شعر بهتر می‌گفتند شاعر محسوب می‌شدند و گرنه به‌خطیب شهرت می‌یافتند. اتفاقاً هرقبیله‌ی که شاعرش زیاد بود خطیبش هم زیاد بوده است.

در رستاخیز عرب قبل از اسلام خطیبان مانند شاعران زیاد ظهور کردند، غالباً امیران و خردمندان و آبرومندان هرقبیله خطیب می‌شدند. هرقبیله خطیب و غیر خطیب داشت، همان‌طور که پاره‌ی قبایل شاعر متعدد داشتند و پاره‌ی شاعران اندک و ضعیف داشتند. از قضاء در خطبه‌های ایشان نیز حجم زیادی از افکار و اندیشه‌های یکتاپرستی موج می‌زند. مشهورترین خطبای جاهلیت «قس بن ساعده» از طایفه‌ی ایاد می‌باشد. حضرت رسول (پیش از بعثت) او را در بازار عکاظ دیده است که بر شتر سرخی نشسته و به‌ایراد خطبه مشغول بوده است، اعتقاد و دعوت به‌خدای واحد و معاد، به‌وضوح در خطابه‌ی وی برجسته است:

«...ای مردم گردهم آئید، گوش فرا دهید و پند بگیرید، هر زنده‌ی می‌میرد و هرکس مرد از میان می‌رود و آن‌چه آمدنی است می‌آید...»

= «اسمعوا وعوا فإذا وعيتم فانتفعوا إنه من عاش مات ومن مات فات وكل ما هو آت آت مطر ونبات وأرزاق وأقوات وآباء وأمهات وأحياء وأموات جميع وأشتات وآيات بعد آيات إن فی‌السماء لخبرا وإن فی‌الأرض لعبرالیل داج وسماء ذات أبراج وأرض ذات رتاج و بحار ذات أمواج مالی أری الناس يذهبون فلا يرجعون أرضوا بالمقام فأقاموا أم تركوا هناك فناموا...»

«تبا لأرباب الغفلة من الأمم الخالية والقرون الماضية يا معشر إياد أين الآباء والأجداد وأين المريض والعواد وأين الفراعنة الشداد أين من بنی وشيد زخرف ونجد وغره المال والولد أين من بغی وطغی وجمع فأوعی وقال أنا ربكم الأعلی ألم يكونوا أكثر منكم أموالا وأبعد منكم آمالا وأطول منكم آجالا طحنهم الثری بكلكله ومزقهم بتطاوله فتلك عظامهم بالية وبيوتهم خالية عمرتها الذئاب العاوية كلا بل هو الله الواحد المعبود ليس بوالد ولا مولود»(۱۱۴)

در خطبه‌ی دیگری از وی چنین آمده است: «كلا بل هو إله واحد ليس بمولود ولا والد أعاد وأبدی وأمات وأحيا وخلق الذكر والأنثی رب الآخرة والأولی أما بعد فيا معشر إياد أين ثمود وعاد وأين الآباء والأجداد وأين العليل والعواد كل له معاد يقسم

قس برب العباد وساطح المهاد لتحشرن على الانفراد فی یوم التناد إذا نفخ فی الصور ونقر فی الناقور وأشرقت الأرض ووعظ الواعظ فانتبذ القانط وأبصر اللاحظ فویل لمن صدف عن الحق الأشهر والنور الأزهر والعرض الأکبر فی یوم الفصل ومیزان العدل إذا حکم القدیر وشهد النذیر وبعد النصیر وظهر التقصیر ففریق فی الجنة وفریق فی السعیر»(۱۱۵)

تعدادی از عبارات و کلمات به‌کار رفته در این خطبه از نظر مفهومی و منطوقی در قرآن آمده است:

* «وَ خَلَقَ الذَّکَرَ وَ الْأُنْثی» عیناً در سوره‌ی اللیل آیه‌ی ۳ آمده است.
* «یَوْمَ التَّناد» عیناً در سوره‌ی غافر آیه‌ی ۲۳ آمده است.
* «إِذَا نُفِخَ فِی الصُّورِ» عینا در سوره‌ی مؤمنون آیه‌ی ۱۰۱ آمده است.
* «وَ نُقِرَ فِی النَّاقُورِ» عینا در سوره‌ی مدثر آیه‌ی ۸ آمده است.
* «وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ» عینا در سوره‌ی زمر آیه‌ی ۶۹ آمده است.
* «یَوْمُ الْفَصْلِ» عینا در چندین سوره، از جمله در نبأ آیه‌ی ۱۷ آمده است.
* «فَرِیقٌ فِی‌الْجَنَّةِ وَ فَرِیقٌ فِی‌السَّعِیرِ» عینا درسوره‌ی شوری آیه‌ی۷ آمده است.

از دیگر خطیبان عرب «سحبان وائل» است که زبان‌آوری او میان عرب‌ها مثل شده بود، می‌گفتند فلانی از سحبان هم سخن‌آورتر است، هرگاه سحبان خطابه می‌خواند مانند باران عرق می‌ریخت و یک حرف را دوبار تکرار نمی‌کرد، از خطابه باز نمی‌ایستاد و نمی‌نشست تا خطابه به‌پایان می‌رسید.

دیگر خطیبان عرب از این قراراند: داوود بن‌زید، زهیر بن‌خباب، مرثدالخیر از قبیله‌ی حمیر؛ حارث بن‌کعب مذحجی، قیس بن‌زهیر عبسی، ربیع ضبیع خزاری، ذوالاسبع عدوانی، اکثم بن‌صیفی تمیمی، عمرو بن کلثوم ثعلبی ... از سایر قبیله‌ها.

مردم خطبه‌های کوتاه را بیش‌تر دوست داشتند چون ازبر کردن آن آسان بود، هر خطابه‌ی به‌مناسبتی، عنوان مخصوص پیدا می‌کرد، مانند «خطابه‌ی عجوز آل‌رقیه» و «خطبه‌ی عذرا» از قیس‌بن خارجه و «خطبه‌ی شوهاء» از سحبان وائل.

عرب‌ها به‌قدری توجه به‌خطابه داشتند که آن را سینه به‌سینه و دهن به‌دهن نقل می‌کردند.

"کعب بن لؤی" یکی دیگر از شعرای قدیم جاهلیت است، در خطبه‌ی می‌گوید:

«...فاسمعوا و تعلموا و افهموا، لیل ساج، و نهار ضاح، و الارض مهادا، والسماء بناء، و الجبال اوتادا والنجوم اعلام...»(۱۱۶) این خطابه‌ها هم از نظر

زیبائی و استحکام کلام و هم از نظر معانی به‌خوبی با سوره‌های کوچک آخر قرآن برابری می‌کند. اکثر مفاهیم آن در قرآن بسیار تکرار شده است. کلمات چون:

* «وَ الارض مِهاداً» عینا در قرآن در آیه‌ی ۶ از سوره‌ی نباء آمده است.
* «وَ السَّماءِ بِناءًا» عینا در قرآن در آیه‌ی ۲۲ از سوره‌ی بقره آمده است.
* «وَ الْجِبالَ أَوْتاداً» عینا در قرآن در آیه‌ی ۷ از سوره‌ی نباء آمده است.

مقایسه‌ی شعر عربی با شعر عبری

اقوام سامی که از دیرباز در منطقه‌ی همیشه پرآشوب و درعین‌حال تمدن‌زای شرق میانه زیسته‌اند، بیش از هر قوم دیگر در عالم خیال فرو می‌روند، به‌همین جهت به‌دیانت توحید متمایل هستند، چون عقیده به‌توحید عبارت از ایمان به‌مبدائی است که تحت کنترل حواس در نمی‌آید، به‌همین نظر اقوام سامی بیش از دیگران به‌تصورات شاعرانه علاقه‌مند بودند و این از آثار شاعرانه‌ی آنان پدیدار است:

الف ـ شعر عبری: قدیم‌ترین آثار شاعرانه‌ی سامی‌ها توراة است که در آن تصورات شاعرانه بسیار است. از جمله در «سفر خروج باب۳۲ آیه‌ی ۱۷ آمده است: «هنگامی که موسی با الواح از کوه طور فرود می‌آمد، صدای «های وهوی» بنی‌اسرائیل را شنید؛ یشوع از موسی پرسید: آیا در کوی ما غوغای جنگ بر پا شده است؟ موسی پاسخ داد: نه‌آهنگ پیروزی است، نوای گریز نیست، بلکه آواز دل‌نواز می‌باشد که به‌گوشم می‌رسد.»

به‌پنداشت "جرجی زیدان" این گفتار قدیمی‌ترین شعر عبری است که موسی در آن حال گفته است. همین‌طور مطالب «مزامیر داوود» و غیره نیز جزء اشعار عبری محسوب می‌شود. اشعار عبری در زمان سلیمان حکیم به‌منتها درجه‌ی ترقی رسید چون در زمان وی سلطنت یهود در کمال قدرت بود، یهودیان امنیت و ثروت داشتند و آن دوره، دوره‌ی طلائی قوم یهود می‌باشد. در حقیقت اوضاع یهود در زمان سلیمان مانند اوضاع عرب در زمان هرون الرشید عباسی است.

ب ـ شعر عربی: عرب‌ها که مانند عبرانی‌ها از نژاد سامی هستند همان‌سان در عالم خیال و تصورات شاعرانه مستغرق می‌باشند، چون زبان عربی بیش از عبری کلمات مترادف دارد و معانی بیان آن نیز وسیع می‌باشد، لذا استعداد شعری عربی بیش از عبری است. اگر اوضاع محیط و آب و هوا را نیز در نظر بگیریم خواهیم دید که افکار شاعرانه‌ی عرب، وسیع‌تر از افکار

عبری است، چون عرب در هوای آزاد بیابان اقامت دارد و در احکام و افکار خویش استقلال ذاتی پیدا کرده است. به‌همین جهت بیش‌تر اشعار عرب راجع به‌موضوعات سلحشوری و رزم‌آوری است. امّا یهودیان بر عکس عرب‌ها آن‌چه در شعر گفته‌اند از خواری و بدبختی و تسلیم به‌امور دینی حکایت می‌کند.

پیش‌تر خواندیم که عقیده‌ی اکثریت بر آن است که شعر باید موزون باشد اگرچه در چگونه‌گی نظم آن نیز اختلاف کرده‌اند، بعضی معتقداند که شعر یعنی عبارات موزون و با قافیه، دیگران می‌گویند در شعر قافیه شرط است و وزن مهم نیست، عده‌ی برعکس، وزن‌را مهم دانسته به‌قافیه اهمیت نمی‌دهند. عرب‌ها برعکس برادران سریانی و عبریٔ خود، وزن و قافیه، هر دو را شرط لازم شعر می‌دانند. امّا سریانی‌ها در اشعار قدیم خود التزامی به‌قافیه نداشتند، افرام سریانی و اسحق انطاکی از شاعرانی هستند که آن‌قسم شعر گفته‌اند. عبرانیان به‌هیچ کدام مقید نبودند، اگر هم الزامی داشتند، به‌قافیه بوده است، نه‌به‌وزن؛ همین‌که آیات قرآن را با رعایت قافیه شنیدند، آن را به‌زبان عبریٔ خود قیاس کرده گفتند: «این هم شعر است!»

زن در اشعار جاهلی

شاعر جاهلی از محیط پیرامون خویش الهام می‌گرفته است. بادیه و صحرا صحنه‌ی نمایش شعرهای او است، شاعر جاهلی از تشبیهات ملموس و استعارات زیبا و معقول بهره می‌جسته است. در اشعار جاهلی زن، شراب، جنگ، اسب، شتر، نخل و حیوانات وحشی مانند غزال جایگاه برجسته دارند که شعراء با غلو و تزئین، آن‌ها را به‌تصویر کشیده‌اند و مقام آن‌ها را بالا برده‌اند، به‌طوری که وقتی شاعر مرد، شتر و زن را به‌تصویر می‌کشد، مرد را قوی‌ترین مردان، شتر را قوی‌ترین شتران و زن را زیباترین زنان معرفی می‌کند. بدین‌ترتیب زن موضوع دائمی اشعار به‌شمار می‌آمد. از یک‌سو او را مخلوقی زیبا و مظهر حیات و جمال و سعادت می‌دانستند که خداوند او را هدیه کرده است، از سوی دیگر رمز تقلب و شرارت است، به‌همین دلیل اشعار عرب پر از مدح و ذم زنان است.(۱۱۷)

شعرای جاهلی در تلاش بودند که زن محبوب خود را به‌بهترین وجه به‌تصویر بکشند و او را بهترین و زیباترین زن عالم معرفی کنند. در وصف زیبایی و جمال این موهبت عظیم، از بهترین مثال‌ها استفاده کرده‌اند. آن‌ها در توصیفات شان، قد و قامت زن را به‌شاخه‌ی لطیف، لبان او را به‌شراب و عسل، گردن کشیده را به‌گردن

آهوی سفید؛ موهای بلند را به‌درخت نخل، چشم‌های درشت و بزرگ زنان را به‌چشم‌های آهو و گاو وحشی تشبیه می‌کند.(۱۱۸) آن‌ها افزون بر این‌که خصوصیات ظاهری و زیبایی زنان را به‌تصویر می‌کشیدند، از توصیف خصوصیات اخلاقی آن‌ها هم غافل نبودند. از خصوصیات اخلاقی پسندیده برای هر زن که بیش‌تر شعراء در توصیف همسرشان به‌آن اشاره کرده‌اند، رازداری بود که اسرار همسر را در غیاب او آشکار نمی‌کردند و در هنگام جدایی و فراق آرزوی دیدارش را داشتند. علقمه در این‌باره می‌گوید:

منعّمة لا یستـــطاع کلامـــــها عَلی بَابِها مـــــن أن تُزار رَقیب

اذغاب عنّها البعل لم تُفش سره و تَرضی ایابَ البَعلِ حین یؤوب(۱۱۹)

شرم و حیاء نیز از بهترین صفاتی بود که محبت زن در دل شوهر را فزونی می‌داد. میزان سنجش شرم و حیاء در بین شهرنشینان و روستائیان و صحرانشینان به‌سبب اوضاع اجتماعیٔ متفاوت، فرق می‌کرد.(۱۲۰) از مظاهر معتدل حیاء سخنی است که شنفری در وصف همسرش سروده است:

«فقد اعجبتنی، لاسقوطُ قناعُها اذا ما مشت و لا بذات تلفُّت

کانّ لها فی الارض نسیا تقصه اذا ما مشت وان تحدثک تَبلت(۱۲۱)

= «او درحالی‌که در سرش مقنعه بود و چشم‌هایش را به‌زمین دوخته بود، راه می‌رفت مثل این‌که چیزی گمشده‌ی را جستجو می‌کرد و هنگام حرف زدن با مردان کوتاه حرف می‌زد...» از مظاهر دیگر حیاء، تبسم در وقت خندیدن بود. اوس بن حجر در توصیف زنان، لبخند زدن هنگام خندیدن و در خانه ماندن را از خصوصیات اخلاقی آن‌ها برمی‌شمارد:

نواعم ما یضحکن الا تبسماً الی اللهو قد مالت بهن السوالف(۱۲۲)

به‌سبب غیرت شدیدی که عرب به‌زنان خود داشت، زن عفیفه بهترین زن در نظر آن‌ها بود. عفت در نظر آن‌ها مظاهر متفاوتی داشت. گاهی سخنان عفیف گفتن در مجلس مردان از مظاهر عفت به‌شمار می‌آمد. «سوید بن ابی‌کامل» در وصف زنان عفیفه می‌گوید: از آن‌ها در مجالس مردان در هنگام سخن گفتن غیر از سخنان عفیف چیز دیگری شنیده نمی‌شود:

تسمع الحداث قولا حسنا لو ارادوا غیره لم یستمع(۱۲۳)

از مظاهر دیگر عفت، خودداری از فحشاء در غیاب شوهر بود، چنان‌که گذشت «علقمة بن عبده» عفت آن‌ها را به‌این صورت به‌تصویر می‌کشد:

منعّمة لا یستطاع کلامها علی بَابِها من أن تُزار رقیب
اذغاب عنها البعلُ لم تُفش سرَّه و تَرضی ایابَ البَعلِ حین یؤوب(۱۲۴)

= «آن‌ها چنان هیبتی دارند که کسی جرئت سخن گفتن با آن‌ها را ندارد و اسرار همسر را فاش نمی‌کنند و هنگام غیاب شوهران، خود را حفظ می‌کنند و در فراق شوهر، آرزوی دیدار او را دارند».

یاد کردن زنان با القاب: مردان عرب در سروده‌های خود، همسران‌شان را با القاب مناسبی که نشان از تکریم و بزرگداشت آن‌ها است یاد می‌کردند. حاتم طایی در سروده‌هایش برای همسرش می‌گوید:

أیا ابنة عبدالله و ابنة مالک و یا ابنة ذی البُردَین و الفرس الوَردِ(۱۲۵)

گاهی نیز، برای بزرگداشت و شادمانی همسران، آن‌ها را به‌اسم پسرشان ملقب می‌کردند، مانند شعری که اوس بن حجر تمیمی برای همسرش سروده است:

الم تعلمی أمّ الجلاس بأننا کرام لدی وقع السیوف الصوارم(۱۲۶)

یا عروه از زنش سلمی به‌ام وهب کنایه می‌آورد:

ذکرت منازلا من ام وهب محل الحی اسفل ذی النَّقیر
و احدث معهد من ام وهب مَعَرَّسُنا فویقَ بنی‌النضیر(۱۲۷)

یاد کردن از همسر با اسم مصغر نیز در اشعار جاهلی به‌چشم می‌خورد که بیش‌تر برای تبیین انس و الفت و محبت بین آن دو به‌کار می‌رفت. «تأبّط شرّاً» هنگام یاد از همسرش اسم او را به‌صورت مصغر بیان می‌کند:

تقول سُلیمی لجاراتها أری ثابتاً قد غدا مُرملا(۱۲۸)

معذرت‌خواهی از همسر: گاه جنگجو از معرکه‌ی جنگ فرار می‌کرد و در این صورت، به‌سبب زشتی عمل از همسرش معذرت‌خواهی می‌نمود؛ زیرا همسرش اولین کسی بود که به‌شجاعت او افتخار می‌کرد، یا از ترس او خجالت می‌کشید. عمروبن معدی کرب از جنگ با بنی‌عبس فرار می‌کند. علت فرار را این چنین به‌همسرش توضیح می‌دهد که جز زنده ماندن و کشته نشدن علتی نداشت؛ زیرا شجاعتش از قبل هم معلوم بود:

أجاعلــةُ ام الثویر خـــــزایة علیَّ فراری أن لقیتُ بنی‌عبس
لقیت أبا شأس و شأساً و مالکاً وقیساً فجاشت من لقائهم نفسی(۱۲۹)

شاعر دیگری از همسرش به‌دلیل فرار از معرکه‌ی جنگ معذرت‌خواهی می‌کند که سبب فرار را ترس از اسارت بیان می‌کند، نه‌از کشته شدن:

قالت سلامة لا أری لک عادة أن تترک الأعداء حتی تُعذرا
لو کان قتل یا ســـــلام فراحة لٰکن فررت مخافة أن أوسرا(۱۳۰)

حسن معاشرت شوهر با زن: از خصوصیات مردان والامقام و جوان‌مرد جاهلی، رفتار خوب با همسر بود. در سروده‌های، افتخار به‌حسن معاشرت با زنان آمده است، مانند شعر ذی‌الاصبع العدوانی که به‌خاطر دختر و عروسش، همسرش را ناراحت نمی‌کند:

ثـــم سلا جارتی و کنتها هل کنت فیمن أراب أو فَرَعا؟
او دعتانی فلم أجب و لقد تأمن منی حلیلتی الفجعا(۱۳۱)

آورده‌اند، روزی عبد یغوث اسیر شد. زنی او را به‌سبب اسارت تحقیر کرد، ولی وی از این عمل زن ناراحت نشد و به‌او گفت: رضایت همسرش بهترین آرام‌بخش برای اسارت او است و رضایت همسرش از اسارت، تحمل این رنج را برای او آسان ساخته است:

و تضحک مِنّی شیخة عبشمیّة کأن لم ترا قبلی أسیرا یمانیا
و قد علمت عرسی ملیکة أنّنی أنا اللّیث معدوّاً علیه و عادیا(۱۳۲)

دوری از زن در ایام قاعده‌گی: گفته شده: «مردان در جاهلیت، زمانی که زنان درعادت ماهانه بودند، از هم‌نشینی با آن‌ها در منزل دوری می‌جستند و با آن‌ها بر سر یک‌سفره غذا نمی‌خوردند؛ همچنان که یهود و مجوس این کار را انجام می‌دادند.(۱۳۳) گویا این مسأله <به‌سبب تأثیر یهودیان> در مدینه شیوع و شدت بیش‌تری داشته؛ در بعضی دیگر شهرها همانند شهر مکه سخت‌گیری کم‌تر بوده. امّا درباره‌ی شهرهای دیگر اطلاع کافی در دست نیست.

اطاعت از شوهر: مردان عرب زمانی که احساس می‌کردند همسرشان از اطاعت آن‌ها خارج می‌شود، سعی می‌کردند او را محدود کنند.(۱۳۴) یکی از توصیه‌های پدر و مادر به‌دختر در شب زفاف، اطاعت از شوهر بود. برای نمونه: عوف بن محلم شبانی در شب زفاف دخترش اُم‌ایاس، به‌وی می‌گوید: دخترم برای همسرت کنیز باش و از او اطاعت کن.(۱۳۵)

غیرت به‌همسر: در جامعه‌ی عرب به‌عفت همسران افتخار می‌کردند. زنان را به‌سبب عفت مدح می‌نمودند؛ چه بسا اهانت به‌ناموس عرب موجب جنگ و دشمنی می‌شد. آورده‌اند که روزی ابن‌هُبَیره غسانی به‌خانواده‌ی حارث بن عمرو در نبود او حمله کرد، اموالش را غارت نمود و همسرش را اسیر کرد. حارث پس از

اطلاع از این ماجرا، به‌دنبال او رفت و آن‌ها را پیدا کرد. هبیره را کشت و زنش را آزاد کرد، ولی چون فهمید که زنش مورد تجاوز قرار گرفته، او را بین دو اسب بست و سپس اسب‌ها را در دو جهت مخالف راند تا قطعه قطعه شد و چنین سرود:

کل انثی وان بدا لک منها — آیة الود حبها خَیتَعُور
ان من غـــــره النساء بود — بعد هذا لجاهل مغرور(۱۳۶)

حکایت دیگری نیز شبیه به‌آن روایت کرده‌اند: روزی آکل المُرار در سفر بود. شخصی به‌نام ابن‌الهبوله زن وی را با خود برد. اکل المرار پس از بازگشت به‌تعقیب آن‌ها پرداخت. ابن‌الهبوله را کشت و زنش را آزاد کرد و هنگامی که خیانت را فهمید، او را به‌دم اسب بست و به‌سرعت تاخت، به‌طوری که بدن زن تکه تکه شد.(۱۳۷) موارد زیادی از مشورت بازنان، تنبیه زنان، تشویق زنان، ریاست زنان برخانواده ... در منابع آمده که به‌جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام صرف نظر می‌کنیم.

زنان با فضیلت در عصر جاهلی

در میان زنان عرب افرادی شاعر، خطیب و برخوردار از علوم و فنون زیاد بودند و در آشنایی به‌برخی از رشته‌های علوم و فنون عصر خود شهره‌ی زمانه بودند، چنان‌که نام آن‌ها زینت‌بخش صفحات تاریخ شده است، یکی از آن‌ها «ملکه‌ی سبأ» (مشهور به‌بلقیس، همسر سلیمان نبی) است که حکایتش در سوره‌ی «نمل آیه‌ی ۲۰» آمده است، در نامه‌ی به‌او است که «سلیمان نبی» برای نخستین بار عنوان «بسم الله الرّحمن الرّحیم» را ابداع کرد و به‌کار برد. دیگری "ملکه زباء" است که در بادیةالشام بر برخی قبایل عرب فرمانروایی کرده است. زباء، دختر عمرو بن ظرب بن حسان از سال ۲۶۷ تا ۲۷۲ (م) در تدمُر (= پالمیرا) حکومت کرده است.

از زنان کاهنه نیز یاد شده است، احراز چنین مقامی در آن روزگار بسیار پر ارج و مهم بود که گاه زنان بدان دست می‌یافتند.

نیز از زنانی یاد شده که به‌عنوان قاضی به‌حل و فصل خصومات و دعاوی می‌پرداختند. عرب‌ها بین زنان و مردان در مسأله‌ی قضاوت فرق نمی‌نهادند. نام شماری از زنان قاضی در برخی منابع آمده است. گرچه به‌طور عموم خواندن و نوشتن در میان عرب رایج نبود، امّا بودند زنانی که از آن بهره داشتند و می‌توانستند بخوانند و بنویسند. با این همه باید توجه داشت که زنان نیز مانند مردان دارای منزلت‌های مختلف بوده و همه در یک طراز نبودند. «زنان اشرافی» از منزلت و

حقوقی بهره می‌بردند که زنان فقیر و وابسته به‌طبقات فرودست جامعه از آن‌ها بی‌بهره بودند. زنان معمولاً با همتای خود از نظر طبقاتی و اجتماعی ازدواج می‌کردند. زنان با فضیلت را در چند بعد می‌توان معرفی نمود:

الف ـ در عرصه‌ی خواندن و نوشتن:

۱ ـ عایشه دختر سعد بن ابی‌وقاص.(۱۳۸) او از راویان حدیث است.

۲ ـ شفاء دختر عبدالله عدوی قریشی (که پیامبر از او خواست به‌حفصه نوشتن بیاموزد.) و عمر در زمان خلافت خود او را مسؤل کنترل بازار قرارداد، شفاء در بازار مدینه گشت می‌زد و برنرخ و نوا و کیفیت کالا نظارت می‌نمود.(۱۳۹)

۳ ـ ام کلثوم دختر عقبه.(۱۴۰) اسلام آورد باپیامبر بیعت کرد و راوی حدیث شد.

۴ ـ کریمه دختر مقداد.(۱۴۱)

۵ ـ شمیله دختر عوف.(۱۴۲)

۶ ـ فاطمه دختر مُرّ، که فقط خواندن می‌دانست.(۱۴۳)

ب ـ در کهانت و عرافت: کهانت که یکی از علوم رایج در آن زمان بود، به‌معنای خبر دادن از غیب با استناد به‌علت و سبب آن می‌باشد؛ مانند خبر از آن‌چه که در زمین واقع خواهد شد. عرافت نیز جزئی از کهانت می‌باشد، با این تفاوت که کهانت مختص امور مربوط به‌آینده و عرافت مربوط به‌امور گذشته می‌باشد.(۱۴۴) کاهن در بین عرب منزلت بزرگ داشت زیرا معتقد بودند به‌او وحی می‌شود، لذا نفوذ کاهن از قبیله‌اش به‌قبایل مجاور نیز می‌رسید. بیش‌تر کاهنان خدام و پرستاران بتکده‌ها بودند، لذا نوعی تقدس دینی داشتند و در کلیه‌ی امور به‌ایشان مراجعه می‌شد.

در اختلافات و مفاخره‌ها و منافره‌ها نزد آنان می‌رفتند و داوری می‌خواستند، چنان‌که هاشم بن عبدمناف و امیة بن عبدالشمس منافره نزد کاهن خزاعی بردند و هریک محاسن خویش و معایب حریف را بازگو نمود، کاهن به‌نفع هاشم و علیه امیة رأی داد. در مسایل گوناگون از کاهن مشورت می‌جستند و به‌نظر او عمل می‌کردند؛ در این دو حوزه‌ی علم نیز به‌نام زنانی برخورد می‌کنیم که سرآمد دوران بوده و افراد زیادی از شهرهای مختلف برای مشاوره نزد آنان می‌آمدند. برخی از این زنان عبارت‌اند از:

۱ ـ قطبه یا سجاح: وی که به‌عرافة الحجاز معروف بود، در خیبر می‌زیست. عبدالمطلب در ماجرای نذر ذبح فرزندش عبدالله، همراه با چند تن از قریشیان نزد

او رفتند و با وی برای رهایی از این نذر مشاوره نمودند. او نیز امر به‌ذبح شتران به‌قید قرعة به‌جای ذبح عبدالله نمود و مورد عمل عبدالمطلب واقع شد.(۱۴۵)

۲ ـ طریفه کاهنه: او کسی است که به‌عمرو بن عامر (یکی از ملوک یمن) در مورد از بین رفتن ملکش، و خراب شدن سد مأرب و سیل عرم خبر داد.(۱۴۶)

۳ ـ فاطمه دختر مر: وی از زنان کاهنه در مکه بود. از او امور عجیبی را در کهانت نقل کرده‌اند. فاطمه سخت عاشق عبدلله (پدر پیامبر) شد، به‌او پیش نهادِ داد تا در مقابل یکصد شتر با او ازدواج نماید.(۱۴۷)

۴ ـ ظریفة کاهنه، کاهنه‌ی حمیریه.(۱۴۸)

۵ ـ سلمی همدانیه، کاهنه‌ی حمیریه.(۱۴۹)

۶ ـ زبراء کاهنه(۱۵۰)

۷ ـ شعثاء کاهنه، کاهنه‌ی معبد ذوالخلصة و کاهنه‌ی بنی‌سعد.(۱۵۱)

۸ ـ غَیطَله: وی کسی بود که ظهور پیغمبر عربی را پیش‌بینی کرده بود.(۱۵۲)

۹ ـ کاهنه‌ی بنی‌حدس.(۱۵۳)

۱۱ ـ زرقاء یمامه، دختر زهیر.(۱۵۴)

۱۱ ـ کاهنه‌ی بنی‌سعد: وی حکمیت بین عبدالمطلب و قریش را زمانی که در مورد حفر چاه زمزم اختلاف پیدا کرده بودند، برعهده داشت.(۱۵۵)

۱۲ ـ سوده دختر زهیر: وی عمه‌ی وهب، پدرکلان مادرئ پیامبر بود.(۱۵۶)

ج ـ در شعر و شاعری: زنان جاهلی نیز همچون مردان عرب از ذوق شعرئ بالا برخوردار بودند، در این زمینه نام زنان سرشناس بسیاری به‌چشم می‌خورد. حتی برخی از آنان امر قضاوت اشعار مردان را نیز به‌عهده داشتند. «عبدالامیر مهنّا» در کتاب «معجم النّساء الشّاعرات فی الجاهلیة و الاسلام» به‌معرفی ۵۰۴ شاعر زن در جاهلیت و سپس اسلام می‌پردازد که بیش از صد نفر از آن‌ها زنان شاعره‌ی جاهلی می‌باشند.

«بشیر یموت» نیز در کتاب «شاعرات العرب فی‌الجاهلیة و الاسلام» به‌معرفی ۲۱۶ تن از زنان شاعره در جاهلیت و اسلام پرداخته، که تعداد ۱۱۹ نفر از آن‌ها متعلق به‌جاهلیت و ۹۷ نفر متعلق به‌دوران اسلام می‌باشند.

از جمله زنان معروف مورد اشاره عبارت‌اند از:

۱ ـ «خنساء»: او دختر عمرو بن شدید از اهالی نجد و از بزرگ‌ترین و نامی‌ترین شاعران عرب است که در مرثیه‌گویی قریحه‌ی بی‌مانند داشت. در بازار

عکاظ، هشت اشکال به‌یکی از شعرهای حسان بن ثابت وارد کرد که مورد پذیرش واقع شد. خنساء که بیش‌تر عمر خود را در دوران جاهلیت گذرانیده بود، پس از درک اسلام ایمان آورد و اشعارش مورد پذیرش پیامبر نیز واقع شد.(۱۵۷) دختر او عمرة نیز در زمان پیامبر اکرم در مرثیه‌سرایی مشهور شد، گفته شده که پیامبر به‌اشعار او گوش می‌داد.(۱۵۸)

هم‌چنین در باره‌ی اعشی یکی از بزرگ‌ترین شاعران جاهلیت گفته شده که او به‌دخترش درس می‌داد و این دختر به‌مرور چنان صاحب ذوق گردید که پدرش به‌نظرات او در مورد اشعار تازه سروده‌اش ارج می‌نهاد.(۱۵۹)

۲ ـ فاطمه دختر مُرّ: وی پس از این‌که عبدالله پدر حضرت محمد به‌درخواست ازدواج او جواب منفی داد و از ازدواج با او دریغ ورزید، شعری خواند که مضمون آن نشان از دانش و بینش بالای او بود.(۱۶۰)

۳ ـ خرنق دختر بدر: وی خواهر طرفة بن العبد و از شاعران مشهور جاهلیت بود که اکثر اشعارش را در سوگ برادرش طرفه سروده بود.(۱۶۱)

۴ ـ ام جندب همسر امرؤالقیس نیز از استادان برجسته‌ی شعر بود که داوری اشعار را برعهده داشت و در موردی بین همسرش و شخصی به‌نام علقمه داوری کرد و حکم به‌سود علقمه و زیان شوهرش داد.(۱۶۲)

۵ ـ جلیله نیز شاعری فصیح و از صاحبان شأن و مقام در جاهلیت بود.(۱۶۳)

۶ ـ صفیه دختر عبدالمطلب.(۱۶۴)

۷ ـ جمعه دختر خس.(۱۶۵)

۸ ـ حمرا دختر ضمرة بن جابر.(۱۶۶)

۹ ـ دعجا دختر منشر.(۱۶۷)

۱۰ ـ سعدیه دختر ثمردل جهیمه.(۱۶۸)

د ـ طبابت و پزشکی: زینب طبیبه، معروف‌ترین زن در زمینه‌ی طبابت و چشم پزشکی بود.(۱۶۹)

هـ ـ قابله‌گی: از دانش‌های مهم زنان جاهلی بود. سلمی همسر ابی‌رافع از زنانی بود که قابله‌گی می‌دانست، وی قابله‌ی حضرت خدیجه بود.(۱۷۰)

این‌ها از باب نمونه بود، در این مورد کسان زیاد و منابع ارزشمندی وجود دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. به‌عنوان مثال: هشتمین و آخرین جلد از کتاب عظیم محمد بن سعد (م ۲۳۰، هـ ق) یعنی «الطبقات الکبری» به‌زنان اختصاص یافته و

در آن شرح حال ۴۹۸ زن که در زمان پیامبر اکرم می‌زیسته و به‌عنوان صحابیات آن حضرت مطرح بوده‌اند، آورده شده است. پس از آن در کتاب «معرفة الصّحابه» نوشته‌ی أبونعیم اصفهانی (۳۹ ـ ۴۳۰ ، ه ق) نام ۴۹۳ زن صحابیات آمده است.

این تعداد در کتاب «الاستیعاب فی معرفة الاصحاب» از ابن‌عبدالبر قرطبی (۳۶۸ ـ ۴۶۳، ه ق) ۴۰۲ نفر می‌باشد؛ امّا کم‌تر از دو قرن بعد، ابن‌اثیر جزری (۵۵۵ ـ ۶۳۰، ه ق) در کتاب «أسدالغابه فی معرفة الصّحابه» می‌تواند به‌نام ۱۰۲۲ نفر از زنان صحابی دسترسی پیدا کند. پس از آن در کتاب «الاصابه فی تمییز الصّحابه» ابن‌حجر عسقلانی (۷۷۴ ـ ۸۵۲، ه ق) به‌نام ۱۵۵۸ زن برخورد می‌کنیم که نویسنده صحابی بودن بسیاری از آنان را مردود می‌شمرد، در حقیقت آنان را زنان صاحب فضیلت عصر جاهلی می‌داند که بعضاً به‌اسلام ایمان آوردند.

در دوران معاصر می‌توانیم به‌کتاب «حیاة الصّحابیات» از «خالد عبدالرحمن العک» اشاره نمائیم که در دو جلد سامان داده شده است. همچنین می‌توانیم از کتاب «موسوعة حیاة الصّحابیات» نوشته‌ی «محمد سعید مبیض» یاد نمائیم که در آن نام ۱۵۲۴ زن صحابی آمده است. نیز «عبدالصّبور شاهین» دو جلد کتاب تحت عنوان «صحابیات حول الرّسول» پدید آورده است. این بررسی مقایسه‌ای را می‌توانیم در ابعاد دیگر فرهنگی همچون شعر و ادبیات در کتب «عبدالامیر المهنّا» همچون «معجم النّساء الشّاعرات فی‌الجاهلیّة والاسلام» (شامل شرح حال ۵۰۴ زن شاعره) «اخبار النّساء فی کتاب الآغانی» (شامل شرح حال ۱۸۰ زن) و «اخبار النّساء فی عقدالفرید» (شامل شرح حال ۲۵۰ زن) پیگیری نمائیم. همین‌طور کتبی چون «المرأة العربیة فی‌جاهلیتها و اسلامها» نوشته‌ی عبدالله عفیفی و کتاب «الاسلام والمرأة» نوشته‌ی سعید افغانی در این راستا معلومات مفید به‌دست داده‌اند.

دیگر نکته‌ی جالب این‌که: در گذارش از جنگ‌ها و غزوه‌های پیامبر اکرم به‌نام زنانی برمی‌خوریم که در دوسوی جبهه همراه سپاه متخاصم بوده و در میدان جنگ با خواندن اشعار مهیج به‌تشجیع جنگجویان خود می‌پرداختند؛ یا در خیمه‌های مخصوص به‌مداوای مجروحان مبادرت می‌کردند؛ یا به‌امور تدارکاتی مانند آب‌رسانی یا وصله‌زدن لباس‌های جنگ‌آوران مشغول می‌شدند. در یک صحنه از فیلم «محمد رسول‌الله» می‌بینیم که مشرکین قریش در جنگ اُحد، پس از شکست اولیه در برابر لشکر اسلام، پا به‌فرار می‌گذارند، امّا «هند» جلو فرار آنان را می‌گیرد و

لشکر را ترغیب به‌ادامه‌ی جنگ می‌کند. در همین جنگ بود که دختران و زنان جوان عربی با تشکیل حلقه‌های رقص و آواز این اشعار مهیج را می‌خواندند تا سپاه مشرکین را به‌ادامه‌ی جنگ علیه لشکر اسلام تشویق و تشجیع کنند:

نحن بنات الطّارق نمشی علی النّمارق
الدُرُّ فی المــخانق والمسک فی المفارق
ان تقبـــلوا نعانق او تدبـــــروا نفارق
فراق غیر وامق

= ما دختران طارق هستیم، که برفرش‌های زربفت راه می‌رویم، ما گوهرهای در صدف هستیم، ما مِشک‌های معطر و خوشبو هستیم؛ اگر به‌استقبال جنگ بروید ما با شما هم‌آغوش خواهیم شد؛ اگر از جنگ فرار کنید، مارا از دست خواهید داد. چنان از دست‌دادنی که دیگر هرگز مارا نخواهید دید.(۱۷۱) درموضع دیگر ام‌عمرو، دختر وقدانی، در تشویق مردان قبیله، برای جنگ و انتقام‌جویی چنین می‌سراید:

«إن انتـــم لم تطلــــبوا بأخیــکم فذروا السلاح و وحشبو بالأبرق
وخذوا المکاحل والمجاسد والبسوا نقب النّساء فبئس رهط المُرهَق(۱۷۲)

= اگر شما در طلب انتقام خون برادران تان نیستید، پس سلاح را بر زمین بگذارید و فقط سوار بر اسب بروید. سرمه‌دان بگیرید و لباس‌های چسپنده بپوشید و مانند زنان نقاب بزنید. چه بد است قوم بی‌حمیت و نادان!»

از جبهه‌ی دیگر، ابن‌عباس در باره‌ی این‌گونه زنان می‌گوید: پیامبر اکرم آن‌ها را همراه خود درجنگ می‌برد و آن‌ها به‌مداوای مجروحان می‌پرداختند و از غنیمت جنگی، سهم می‌بردند.»(۱۷۳) یکی از زنان می‌گوید: «ما شش زن بودیم که در جنگ خیبر همراه پیامبر اکرم بودیم و به‌مجروحان دارو می‌دادیم و به‌آن‌ها شربت (سویق) می‌نوشاندیم. وقتی دژ خیبر گشوده شد، پیامبر اکرم به‌ما سهمی از غنایم معادل سهم مردان داد.»(۱۷۴)

کُعَیْبه دختر سعد اسلمیه یکی از این زنان است که در خیبر شرکت داشته است، در باره‌ی او چنین نقل شده که پیامبر اکرم مکانی را در مسجد مدینه برای او در نظر گرفت که در آن‌جا به‌مداوای مجروحان و طبابت بیماران اشتغال داشت.(۱۷۵) از زنان زیادی به‌نام‌های «رُفَیده» ، «ربیعه» ، «لیلی غفاری»، «معاده غفاری» ، «ام ایمن» ، «ام سنان اسلمی» ، «ام کبشه قضاعی» ، «ام روقه انصاری»، «ام سلمه»...به‌عنوان مداواکننده‌گان مجروحان جنگی یاد شده است.(۱۷۶)

برجسته‌تر از همه شخصیت و موقعیت خدیجه‌ی کبری و هند همسر أبوسفیان بود، این‌ها زنانی مهمی بودند که در عرصه‌های اقتصادی و مردم‌داری سرآمد دوران بودند. این‌ها چون دیگر زنان صحابیات، قبل از اسلام ساخته شده بودند.

اناشید زنان مدینه: از همه‌ی این‌ها مهم‌تر، این نشید بسیار زیبا و غرای عربی ـ اسلامی است که زنان و دختران مدینه، به‌هنگام استقبال از ورود حضرت محمد به‌نشانه‌ی خوش‌آمدگویی پیش او خواندند. اجمال قضیه از این قرار است که حضرت محمد به‌اثر تهدیداتی که متوجه جان ایشان از سوی سران قریش بود، در روز سوم از ماه ربیع‌الاول سال نخست هجری، شهر مکه را به‌مقصد مدینه ترک کرد. پس از نُه روز طی سفر در روز دوازده‌هم ربیع‌الاول سال چهارده‌هم بعثت برابر با بیست وچهارم سپتامبر ۶۲۲ (م) به‌محل "قُبا" (واحه‌ی نزدیک مدینه) درآمد. سپس هجرت پیغمبر از مکه به‌مدینه مبدأ تاریخ مسلمانان قرار گرفت. (امّا آغاز سال را از ماه محرم که نخستین ماه سال قمری است حساب کردند.) سیره‌نویسان و مورخان آورده‌اند که در آستانه‌ی ورود حضرت، آن‌گاه که موکب او از تپه‌ی "ثنية الوداع" سرازیر شد، غریو شادی مدینه را فرا گرفت و خیل عظیمی از مردمان آن دیار شادمانه وهلهله کنان در مراسم باشکوهی به‌استقبال او شتافتند. در این میان گروهی از زنان و دختران، باشور وهلهله و ضرب دف و کف و نواختن دایره، این نشید به‌نهایت زیبا و دل‌انگیز را می‌خواندند:

طلع البــدرُ علينا مـــن ثنيات الوداع — وجــب الشـــكرُ علينا ما دعا للّله داع
أيها المبعوثُ فينا جئت بالأمر المطاع — جئت شرّفت المدينة مرحباً ياخير داع
طلع النور المــبين نور خيرالمرسلين — نــــور أمنٍ و ســـلام نور حقٍ ويقين
ساقه الله تــــعالى رحمة للعــــالمين — فعلى البـــرّ شـعاع وعلى البحر شعاع
مرسل بالحقّ جاء نطقه وحی السّماء — قوله قــــول فصيح يتَّـــــحدى البُلغاء
فيه لِلجـــــسم شــفاءٌ فيه للرّوحِ دواء — أيُّها الهادی سلاماً ما وعی القرآن واع

= برآمد قرص ماه، بر ما، از گذرگاه‌های وداع. واجب شد برما سپاس‌گذاری، تا هنگامی که کسی الله را صدا می‌کند. تو ای مبعوث شده در میان ما؛ که آمدی با دستور اطاعت، امرت اطاعت شده است. آمدی و به‌مدینه شرافت دادی، خوش‌آمدی ای بهترین دعوت‌کننده. برآمد نور آشکار، نور بهترین پیامبران، نور صلح و سلامت و نور ایمان و یقین. خداوند به‌وسیله‌ی او شعاع رحمت خودرا بر خشکی و دریا گسترانیده است ... تو قلب‌ها را به‌یکدیگر پیوند دادی...

شائبه‌ی زنده به‌گور کردن دختران!

= خیانت در گذارش تاریخ! این یک دروغ آشکار تاریخ است. موضوع به‌طور مغرضانه و مبالغه‌آمیز گذارش شده است، زنده به‌گور کردن دختران عمومیت یا اغلبیت نداشته، در این زمینه تحریف و سیاه‌نمایی برمبنای غرض‌ورزی اعمال شده است. «چون غرض آمد هنر پامال شد!» ...

اگر عرب دختران خود را زنده به‌گور می‌کردند، پس زن از کجا می‌آوردند؟! چگونه زاد و ولد می‌کردند؟ به‌ویژه که تعدد زوجات و چندهمسری به‌شدت رایج بود. قبیله‌ی ثقیف در جاهلیت به‌تعدد زوجات شهره بود. برخی از آنان ده زن داشتند.

در روایات صحیح آمده است که غیلان ثقفی زمانی که اسلام آورد تعداد ده زن داشت. در آغانی نقل شده که مغیرة بن شعبه ثقفی هشتاد همسر برگزید؛ نیز (طبق روایات) هفتاد کنیز را تملُّک کرد. شمار زنان محدودیت نداشت. مهر <یا شیربهاء> هر دختر (بسته به‌شأن فامیلی و اصل کفویت) از پنجاه تا صد شتر و بیش‌تر بود.

هدف غایی ازدواج <علاوه بر کامجویی و افزون‌خواهی جنسی> توالد و تناسل بود. زنان بارآور ممدوح و محبوب بودند و نازایی زنان عیب و شوم شمرده می‌شد. زنان عرب بهترین نیروی کار و تولید نیز بودند، احشام و مواشی را سامان می‌دادند و برای خانواده و همسران خود ثروت و مفاخرت فراهم می‌آوردند.

افزون برهمه‌ی این موارد، چند همسری برای مردان در میان عرب، مانند دیگر اقوام و طوایف، دلایل دیگری هم داشت. یکی از مهم‌ترین آن‌ها برای بزرگان قبایل، دلایل اجتماعی و سیاسی داشت و این در نظام قبایلی، که پیوند سببی و نسبی بین قبایل عامل مهمی در پیوندهای اجتماعی و قبیلوی بود، ضروری و مهم بود. این نوع همسرگزینی در قبایل و در رؤسای قبایل و فرزندان‌شان فراوان بود.

در زمان پیامبر اسلام نیز این انگیزه و ضرورت، عامل مهمی در چند همسری از قبایل مختلف بود. این سُنّت و انگیزه در دوران پس از اسلام نیز ادامه پیدا کرد. اغلب ازدواج‌های حضرت محمد با همین انگیزه انجام شد. بسیاری از رجال صدر اسلام (اصحاب) نیز چنین می‌کردند. معاویه زنان زیادی از قبیله‌ی بنی‌کلب اختیارکرد تا از کمک‌های سیاسی و نظامی آنان برخوردار شود.

پس داستان «وأدالبنات» کذب محض است. گذارش‌های تاریخی می‌رساند که <تنها یک نفر به‌نام قیس بن عاصم بن سنان المنقری السعدی التمیمی = از قبیله‌ی بنی‌تمیم> که بزرگ قبیله و شاعر زبردستی بوده است، به‌این عمل مبادرت کرده

است، او هشت دختر داشت، علت کشتن (یکی از) دخترانش این بود که نعمان بن‌منذر با لشکری به‌بنی‌تمیم هجوم آورد و قیس به‌دفاع از قبیله برخاست، اما شکست خورد و نتوانست به‌خوبی از خود و قبیله دفاع نماید؛ پس ترسید که خود کشته شود و دخترانش به‌اسارت برده شوند و به‌کنیزی مادام العمر گماشته گردند.

قیس در سال نهم هجری در هیئت بنی‌تمیم نزد پیامبر آمد و اسلام آورد، چون پیامبر او را دید فرمود: «این سرور اهل صالح است.» گویا قیس برای آمرزش گناهان خود نزد پیامبر به‌قتل دخترش اعتراف کرده است.(۱۷۷)

اما آن‌چه در آیه‌ی نهم از سورهٔ تکویر آمده که «بای ذنب قُتلت = به‌کدامین گناه کشته شد؟» و برخی از مفسران <براساس تفسیر به‌رأی> آن را به‌افسانه‌ی «وأدالبنات» انصراف داده اند، به‌هیچ وجه صحت ندارد؛ زیرا در این آیه سخن از یک فرد موأنت مجهول است، نه از جمع موأنث، اگر قرار بود سخن از دختران مقتوله باشد، باید ضمیر جمع موأنث (قُتِلن) می‌آمد. حال آن‌که در این‌جا سخن از یک فرد موأنث است که معلوم نیست کی است و در کجا کشته شده است.

ابهام آیه تا آن‌حد است که محمد بن ابی عمیر با یک واسطه از امام صادق روایت می‌کند که این آیات در شأن امام حسین نازل شده است! نیز منصور بن حازم با یک واسطه از امام باقر نقل می‌نماید که فرمود: این آیات درباره‌ی ما نازل گردیده است!

گذشته از همه‌ی این‌ها، اگر موارد دیگری هم واقع شده باشد قابل مقایسه است با قتل‌های ناموسی که امروزه در دنیا واقع می‌شود، با این تفاوت که در قتل‌های ناموسی، قربانی متهم به‌عمل اختیاری است، امّا در جامعه‌ی عربستان به‌خاطر حفظ عفت و عصمت آن بوده است. چنین عملی با انحاء مختلف در تاریخ همه‌ی ملت‌ها روی داده است. ما در ادبیات و افسانه‌های پارسی چقدر محلات به‌نام‌های «چهل دختر» یا [چهل دختران] داریم. برگشت همه‌ی این‌افسانه‌ها و اسامی به‌این نکته است که آن دختران از جنگ‌ها فرار کردند و برای این‌که اسیر سربازان دشمن و بی‌عزت نشوند، دسته‌جمعی خود را از ارتفاع به‌پائین انداختند و نابود کردند.

در جامعه‌ی عرب، در زمان جنگ برخی زنان وقتی متوجه شکست و عقب‌نشینی قوم خود می‌شدند، از ترس اسارت حجاب را کنار می‌گذاشتند و خود را شبیه به‌کنیزان می‌کردند تا بتوانند فرار کنند و اسیر دشمن نشوند. طُرفه، زنان بی‌حجابی را که قصد داشتند از دشمن فرار کنند، چنین توصیف می‌کند:

سائلوا عنّـــا الّذی یعـــــرفنا   بقــــوانا یوم تحلاق اللمِّم
یوم تبدی البیضُ عن أسوُقها   و تَلُف الخیل اعراجَ النَّعَم(۱۷۸)

سَبرةبن عمروالفقعسی در بیان عیب‌های قبیله‌ی بنی‌نهشل می‌گوید که زنان آن‌ها خود را از ترس اسارت شبیه کنیزان و برهنه می‌کنند:

و نسوتکم فی الرّوع بادٍ وجوهها   یُخَلنَ إمـاء و الإمـــــاء حــرائر
أعَیّرّتنا البانها و لحــــومـــها   وذلک عارٌ یا ابن‌رَیطَه ظاهر(۱۷۹)

در موضع دیگر، این‌که قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَی ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ کَظِیمٌ ، یَتَوَارَی مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِه‌أَیُمْسِکُهُ عَلَی هُونٍ أَمْ یَدُسُّهُ فِی التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا یَحْکُمُونَ، ۱۶: ۵۸ ـ ۵۹» این آیات اشاره به‌تفضیل و ترجیح فرزند ذکور نسبت به‌اُناث نزد عرب آن زمان دارد. به‌هرحال دفاع از موجویت و نوامیس قبیله به‌عهده‌ی مردان بوده و تولد یک مرد در خانواده و قبیله به‌معنی افزون شدن قدرت قبیله بوده است که هرکس آن را انتظار می‌کشید و از آن اقبال می‌کرد.

درعصر ما فاجعه‌ی بزرگ دخترکشی دردوران تک‌فرزندی درچین روی داده!

فقه جاهلی

شعر جاهلی یک منبع مهم برای درک روابط و مناسبات زندگی قبایلی نیز است. وضعیت منابع مطالعاتی "فقه‌جاهلی" به‌نسبت شرایط زندگی متفاوت قبیلوی، متفاوت است. بدیهی است هیچ حکمی را نمی‌توان برهمه‌ی قبایل به‌نحو یکسان تسری داد. صدها قبیله با سُنّت‌ها و شرایط متفاوت زندگی در شبه‌جزیره گسترده بودند و هرقبیله زندگی مستقلانه‌ی خود را داشتند. بناءاً شاعری متعلق به‌هرقبیله، بیانگر روح و روش زندگی عرب نوع خود است. وضعیت جغرافیایی شهری و روستایی، یا عشایری و امثال این‌ها نیز در این مرزبندی حائز اهمیت است.

شعر جاهلی اگرچه در حد فراوان متضمّن حکمت است، امّا آن‌چه که به‌قوانین و نظامات حقوقی در معنای فقهی امروزی است، صرفاً به‌صورت ضمنی و اشاره‌ی گذرا انعکاس داده است. با این وجود باز هم می‌توانیم آن را از جمله منابع "فقه‌جاهلی" به‌شمار بیاوریم. خوش‌بختانه وجود منابع مفصّلی تحت عناوین «انساب‌العرب» مشکل قبیله شناسی را تا حدودی حل می‌کند.

نکته‌ی دیگر این‌که در جاهلیت از طبقه‌ی فقیهان دینی که قوانین بگذارند و مردمان را به‌پذیرش آن ملزم کنند، نشانی نیست. البته این به‌معنای نفی قوانین و یا

فقه و قانون دینی نیست. قوانین دینی وجود داشت که به‌آن «فقه‌جاهلی» گفته شده است. «فقه‌جاهلی» اصطلاحی جدید است که "جواد علی" پایه‌گذار آن است. وی می‌گوید: «من وقتی لفظ «فقه‌جاهلی» را به‌کار می‌برم، منظورم این نیست که همه‌ی اهل جاهلیت طبق فقه و احکام واحد و یکسانی عمل می‌کرده‌اند به‌مانند گرد آمدن همه‌ی احکام دریک دولت ونظام، که چنین سخنی درحق اهل جاهلیت پذیرفتنی نیست، چرا که احکام آنان برحسب تعدد و اختلاف قبایل متفاوت بوده است.»(۱۸۰)

آن‌چه امروزه به‌عنوان فقه کهن و ریشه‌دار در حوزه‌ی تشریع دینی معرفی می‌شود، در واقع شکل تکامل یافته‌ی از یک نظام تاریخی است که از آموزه‌های ادیان قبل و عرفیات مقارن با ظهور اسلام منشأ گرفته است، فقه‌جاهلی که همان نظام قانونی (ولوساده) جاری درمیان مردمان عصر جاهلیت عربی است. خصوصاً در حوزه‌ی معاملات و عقود و عرفیات، مهم‌ترین بستر تاریخی شکل‌گیری تشریع اسلامی است.

به‌عبارت دیگر: «فقه‌جاهلی» عبارت است از احکام و دستورالعمل‌های ناظر به‌تنظیم روابط مردمان آن عصر؛ شامل ازدواج، طلاق، نظام قضایی، قوانین جزایی و هرآن‌چه نزد آن‌ها حلال و حرام یا جایز و ناجایز قلم‌داد می‌شد. آنان برای خود قوانین و شرایع روشن داشتند. قوانینی که طی قرن‌ها به‌حسب عرف و سُنّت قایم شده بود و تخطی‌ناپذیر می‌نمود. عرب جاهلی از پاره‌ی قوانین الزام‌آور حقوقی یا عبادی برخوردار بوده‌اند، اثبات این أمر کار دشواری نیست. شواهد تاریخی و منابع معتبری وجود دارد که آنان نیز مانند بسیاری از ملل، برای خود یک رژیم حقوقی ـ تقنینی، ولو ساده داشته‌اند.

چیزی که به‌کارگیری اصطلاح مورد بحث را در حق آنان مجاز می‌نماید. وجود نوعی نظام حقوقی و برنامه‌های عبادی در دوره‌ی جاهلیت غیر قابل انکار است. حتّی برخی تحلیل‌گران آن وضعیت را چندان ساده هم نمی‌دانند. «یوزف شاخت» (۱۹۰۲ ـ ۱۹۶۹) در کتاب «فقه اسلامی» می‌نویسد:

«نهادهای حقوقی عربستان در زمان محمد روی هم‌رفته بدوی نبود. نخست، رژیم حقوقی میان سادات عرب‌های بدوی وجود داشت که گرچه طبیعتاً ابتدایی بود، امّا به‌هیچ وجه در قوانین و کاربست‌های آن بسیط نبود. خصیصه‌ی کلئ این رژیم حقوقی و نه‌جزئیاتش، تا حدودی از طریق شعر پیشااسلامی و شعر اسلامی نخستین و از طریق افسانه‌های قبایل برما شناخته شده است.»

پوشش زنان جاهلی

در مورد پوشش زنان عربی دو مجموعه گذارش رسیده است؛ یک مجموعه گذارشات حکایت از پوشش کامل زنان عربی دارد؛ مجموعه‌ی دیگر از آزادی و کشف کامل آنان خبر می‌دهد. هردو مورد هم درست است؛ در دوره‌ی جاهلیت بی‌حجابی و برهنه‌گی بوده، حجاب و پوشش کامل هم وجود داشته است، منتهی پوشش اغلبیت داشته، این در اشعار جاهلی به‌وضوح منعکس است.

گرمای عربستان اجازه‌ی برهنه‌گی و مکشفه بودن را به‌زنان نمی‌داد. غیرت و حمیت و ناموس‌داری عرب نیز از آن شدیدتر بود. زنان عرب از لباس‌های متنوعی برای پوشش استفاده می‌کردند؛ با این توضیح که زنان مکه، این شهر پرعیش و نوش و مرکز تجمع ثروت و اشرافیت و مفاخرت، از آزادی کامل در امر پوشش برخوردار بودند؛ امّا زنان نواحی عشایری و بادیه‌نشین از پوشش کامل برخوردار بودند. آن‌ها پیراهن‌های بلند برتن می‌کردند و روسری و عگال به‌سر می‌بستند.

«عگال» مردانه و زنانه دارد، عگال مردانه یک نوار باریک به‌رنگ سیاه، یا سرخ و سفید می‌باشد که مرد عرب برای نگهداشتن «اِشماغ» بالای سرخود می‌اندازد، عگال زنانه مانند عمامه‌ی مردان است که در مورد زنان عموماً به‌رنگ سیاه است. گیسوهای زنان از زیر عگال آویزان می‌شد و پارچه‌ی نازکی به‌آن ملصق بود که از پشت سر تا کمر زن را می‌پوشانید.

در حقیقت این عگال بود که آن پارچه را روی سر زن نگاه می‌داشت و دست‌های زن برای کار آزاد می‌شد. نمونه‌ی این نوع پوشش تاهنوز در میان زنان عشایری در عربستان و بحرین و جنوب عراق و زنان کردی و زنان لری در نواحی جنوب ایران مرسوم است. نوعی دیگر حجاب کامل نیز مرسوم بود که به‌آن «جلباب» گفته می‌شد، آن پوشش کامل بدن از فرق سر تا میانگاه بوده است.

در مجموع پوشش زنان عربی را می‌توان این‌سان دسته‌بندی کرد:

۱ ـ روسری نازک، که از پشت سر به‌سمت خلفی بدن کشیده می‌شد و به‌وسیله‌ی عگال (عقال) روی سر محکم گیر می‌کرد.

۲ ـ خمار، روسری بزرگ و نا دوخته که از فرق سر تا شانه‌ها و بالای سینه را می‌پوشانید.(۱۸۱) هند، دختر صعصعه، به‌خود افتخار می‌کند که خمار را جز نزد چهار نفر از بسته‌گانش (پدرش صعصعه، برادرش غالب، خالویش اقرع، و همسرش زبرقان بن بدر) از سر باز نکرده است.(۱۸۲)

۳ ـ جلباب، مقنعه‌ی وسیع بوده که از فرق سر تا پائین کمر را می‌پوشانیده و قرص صورت باز بوده و در بیرون از منزل، از این پوشش استفاده می‌کردند.(۱۸۳) زنان سودانی و سومالی تا هنوز از این نوع حجاب استفاده می‌کنند.

۴ ـ نقاب و عبا، این کامل‌ترین حجاب زن عربی بود که در طبقات اشراف و اقشار بالای جامعه مورد استفاده قرار می‌گرفت.(۱۸۴) نقاشی‌های هنری و فانتزی که در دست است، زنان بنی‌هاشم را این‌گونه نشان می‌دهد.

۵ ـ روبنده (برقع) و روسری بدون عبا، که زنان متعلق به‌طبقات وضیع از آن استفاده می‌کردند (۱۸۵) دست‌های شان باید برای کار آزاد می‌بود.

۶ ـ عگال (عقال) و عبا، و صورت باز، که زنان اشرافی قریش می‌پوشیدند. هند همسر أبوسفیان در فیلم‌های تاریخی این‌گونه تمثیل شده است.

پوشش زنان عرب یکی از ارزش‌های عدول‌ناپذیر آن‌جامعه به‌شمار می‌آمد و عدم پوشش آن‌ها نشانی از پستی، فاحشه‌گی و پائین‌بودن سطح فرهنگ شان محسوب می‌شد، از این‌رو، پوشش زنان اشراف و آزاد با زنان فقیر و کنیز متفاوت بود و زنان اشراف از بیش‌ترین پوشش برخوردار بودند. برخی از اشعار جاهلی بیان از آرزوی دارد برای از میان رفتن حجاب و دیدن زیبایی نهفته در پس آن:

«هنگامی که قدم بر می‌دارد، از خود عطر خوش‌عنبر و زعفران می‌پراکند. ای‌کاش می‌گذاشت آن ردا از سرش پائین افتد تا زیبایی او نمایان شود».(۱۸۶)

در مجموع پوشش زنان جاهلی بسیار متنوع و درعین‌حال تابعی از اخلاق و سلیقه‌ی جنسیتی و موقعیت طبقاتی نیز بوده است. نکته‌ی مهم این‌که حجاب در دوره‌ی جاهلیت بیش‌تر یک امر فطری و یا عرفی بوده، نه‌اعتقادی که ریشه در اعتقادات دینی داشته باشد. به‌همین علت هم در شرایط خاص براساس عرف جامعه، حجاب را کنار می‌گذاشتند و در این راستا هم احساس گناه نمی‌کردند. چنان‌که از مضامین اشعار جاهلی برمی‌آید، زنان عرب در موارد و مواقع خاص (خصوصاً عزاداری) پوشش خود را برمی‌داشتند: ربیع بن زیاد عبسی، حزن و اندوه و مرثیه‌سرایی زنان را بعد از کشته شدن مالک بن زهیر چنین به‌تصویر می‌کشد:

من کان محزوناً بمقتل مالک فلیأت نسوتنا بوجه نهار
یجد النساء حـــواسرا یندبنه یلطمن اوجههن بالأسحار
قــد کن یَخبأن الوجوه تستراً فالیوم حین برزن للنُّظّار
یخمشن حُرّات الوجوه علی امرء سهل الخلیقه طیب الأخبار(۱۸۷)

= «هرکس که به‌کشته شدن مالک خشنود است، در روز نزد زنان قبیله‌ی ما بیاید و ببیند که برای او با کمال حسرت ناله می‌کنند، و در سحرها بر صورت خود لطمه می‌زنند. این زنانی که قبلاً صورت خود را می‌پوشانیدند، امروز از شدت جزع و مصیبت متوجه بی‌حجابی خود نیستند، زنان آزاد صورت خود را برای شخصی می‌خراشند که نرم‌خوی و خوش‌خبر باشد.» همه‌ی این اشعار به‌نحوی تأیید کننده‌ی حجاب و پوشش در میان زنان عرب است. دیگر از موارد برهنه‌گی زنان در مکه اشاره به‌آن دارد که در آن دوره‌ی تاریخی، افرادی که از قبایل دور و نزدیک برای زیارت خانه‌ی کعبه می‌آمدند، سه گروه بودند:

۱ ـ قبایلی که خانه‌ی خدا را عریان طواف می‌کردند، و به‌آن‌ها حِلّه گفته می‌شد.

۲ ـ افرادی که با لباس طواف می‌کردند، و به‌حمس معروف بودند.

۳ ـ قبایلی که مخلوطی از این دو گروه بودند، و طلس نام داشتند.(۱۸۸)

گروه حلّه، قبایلی که عریان طواف می‌کردند عبارت‌اند از: تمیم بن مرّ، مازن، حمیس، عامربن صعصعه، ربیعه، قضاعه، هذیل، غوث بن مرّ و قیس عیلان، ثقیف و عدوان... این قبایل، درآوردن لباس را در زمان طواف بر خود واجب می‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند با درآوردن لباس، گناه از بین می‌رود. نباید خدا را با لباس‌های که با آن‌ها گناه انجام داده‌اند، عبادت کنند، بلکه با درآوردن لباس‌های که در آن خدا را معصیت کرده‌اند، با طهارت خدا را عبادت کرده‌اند. گویا این به‌معنی خالص شدن، پوست انداختن و دیگر شدن، بوده است، لباس‌های کهنه را دور می‌انداختند. در پایان طواف و به‌جا آوردن مراسم سالیانه‌ی حج که عید حساب می‌شده، لباس نو تهیه می‌کردند و جشنی مفصل ترتیب می‌دادند. از این پس همه‌چیز نو می‌شد.

این قاعده‌ی عمومی در میان قبایل حلّه بود که کسی جرأت مخالفت با آن را نداشت. زنان نیز از این قاعده‌ی مستثنی نبودند، آن‌ها هم درحالی‌که خود را برهنه می‌کردند، طواف می‌نمودند.(۱۸۹) آن‌گونه که در صحیح مسلم نوشته شده، در سال پس از فتح مکه (سال نهم هجری) پیامبر اسلام دستور داد در مسجدالحرام جار بزنند که زنان نباید برهنه شوند. به‌باور مفسران قرآن، آیه‌ی سی و یکم از سوره‌ی اعراف برای نهی زنان از برهنه شدن در مسجدالحرام نازل شده است که می‌گوید:

«يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (ای فرزندان آدم هنگام ورود به‌هر مسجدی زینت خود را به‌همراه داشته باشید)(۱۹۰) قرطبی و طبرسی در شأن نزول این آیه آورده‌اند: «مشرکان، کعبه‌را

برهنه طواف می‌کردند. مردان در روز و زنان در شب. پس برهنه طواف کردن حرام شد و این آیه نازل گردید».(۱۹۱) از این آیه بر می‌آید که قبایل عرب در پایان مراسم حج، جشن‌های پرخرج برگزار می‌کردند که در آن به‌افراط در عیش و نوش و اسراف و تبذیر مبادرت می‌کردند.

در شهر مکه زنان عرب در انتخاب و نحوه‌ی پوشش کاملاً آزاد بودند و زنان توانگران فاخرترین لباس‌ها را می‌پوشیدند. شکل و رنگ لباس زنان تنها بر اساس کارکرد آن به‌عنوان تن‌پوش و زینت تعیین می‌شده است. در چنین جامعه‌ی، زنان طبقه‌ی بالا و اشراف به‌راحتی و بدون قید و بند با مردان در ارتباط بودند؛ جاحظ در این‌باره می‌گوید: زنان طبقه‌ی بالای عرب برای گفت وگو با مردان می‌نشستند و مجلس برگزار می‌کردند.(۱۹۲) دوستی و معاشرت میان زن و مرد رایج و عادی بود و به‌آن «خدن» می‌گفتند. به‌دوست پسر «خلیل» و به‌دوست دختر «خلیله» می‌گفتند. چنین دوستانی با هم ازدواج نمی‌کردند، امّا نوعی تعهد هم میان شان بوده که غیر از یکدیگر با کسی دیگر چنین رابطه‌ی برقرار نمی‌کردند. امّا پس از ظهور اسلام، قرآن مردان را از ازدواج با زنانی که دوست پسر (خدن) داشته‌اند نهی کرد. (نساء، آیه ۲۵) چه رابطه‌ی جنسی آنان آشکار بوده باشد و چه پنهان.(انعام، آیه ۱۵۱)

مکه مرکز تجاری و زیارتی شبه‌جزیره‌ی عربستان بود، تن‌فروشی زنان نیز یکی از راه‌های کسب درآمد در این شهر بوده و نقش مهمی در کسب درآمد برخی از خانواده‌ها داشته است، تا آن‌جا که گفته می‌شود پس از اسلام بزرگان یکی از قبائل از پیامبر خواستند که زنا را برای آنان حلال کند تا مسلمان شوند، چون کسب و کار آنان از این راه است. زنان تن‌فروش با پارچه‌ی سرخ‌رنگی شناسایی می‌شدند که بر در خانه می‌آویختند. نام‌های این زنان که به‌روایاتی نه نفر و به‌روایاتی دیگر، بیش از ده نفر بودند و باغیه (زناکار) نامیده می‌شدند، در کتاب‌های تاریخ ثبت است. از دید اسامه عکاشه، نویسنده‌ی مصری، بخشی از نزاع بر سر اسلام در مکه، به‌سبب همین سُنّت بوده که شماری از قبائل از طریق آن کسب درآمد می‌کردند و شماری دیگر آن را ننگ می‌دانستند که پیامبر اسلام هم به‌همین قبائل تعلق داشت و در دینی که آورد، زنا حرام و مستحق مجازات دانسته شد.

زنان به‌عنوان زینت از انواع آلات مانند خلخال و انگشتر و النگو و حلقه و گردن‌بند و دست‌بند ... استفاده می‌کردند. با سرمه و روغن و انواع مالیدنی‌های

دیگر چشم‌ها و صورت و موی و دست و پای خود را می‌آراستند و خوشبو می‌کردند. یکی از انواع زینت خالکوبی بود که زنان انجام می‌دادند. آنان غالباً اندام خود را با خالکوبی چهره‌ی انواع حیوانات یا آدمی‌زاد نقاشی می‌کردند.

البته مردان نیز چنین می‌کردند. امّا پیامبر خالکوبان را لعن کرد. زنان به‌آرایش و زیبایی دندان‌های شان نیز توجه داشتند. آنان به‌عنوان زینت بین دندان‌های جلو فاصله می‌انداختند امّا طبق حدیثی، پیامبر از این کار نهی کرده است. سفیدی دندان‌ها مهم بود که با مسواک آن را سفید و تمیز نگه می‌داشتند. آنان سر و گردن و دست و پای خود را با انواع زینت‌آلات از طلا و نقره و دیگر سنگ‌های قیمتی و زیبا (مانند لؤلؤ) زینت می‌دادند. قرآن این عمل ایشان را تبرج و خودنمایی خوانده و زنان پیغمبر را از این‌گونه رفتار منع کرده است؛ در آیه‌ی که به‌آیه‌ی تطهیر موسوم شده چنین می‌فرماید: «وَقَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْأُولَىٰ ۖ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِینَ الزَّکَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ إِنَّمَا یُرِیدُ اللَّهُ لِیُذْهِبَ عَنکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرًا، ۳۳: ۳۳»

اسلام که در ابتدا مواضع چپ‌روانه و تند داشت، بیش‌ترین تضاد خود را با اشرافیت مکه و ثروتمندان و توانگران بروز داد. منظور از آیات حجاب در سوره‌ی نور یکسان‌سازی و تعمیم و تغلیظ حجاب بر مبنای الگوی زنان صحابی و انصار است: «یا أَیهَا النَّبِی قُلْ لِأَزْواجِکَ وَ بَناتِکَ وَ نِساءِ الْمُؤْمِنینَ یدْنینَ عَلَیهِنَّ مِنْ جَلاَبِیبِهِنَّ ذلِکَ أَدْنی أَنْ یعْرَفْنَ فَلا یؤْذَینَ وَ کانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحیماً، ۳۳: ۵۹»

= ای پیامبر! به‌همسرانت و دخترانت و زنان مؤمنان بگو جلباب‌های‌شان را به‌خود نزدیک‌تر کنند تا با حیاء و عفت شناخته شوند و خدا بخشنده و مهربان است.

ازدواج و خانواده

دانستیم که مردم عرب در دوران پیش از اسلام، به‌یک‌رشته آئین و عرف پای‌بند بودند که شامل همه‌ی شؤن زندگی ایشان می‌گردید، چنان‌که ایشان در همان دوران، ازدواج با شماری از زنان را حرام می‌دانستند که بعداً اسلام نیز حرمت آن را تقریر و امضاء نمود. مرد عرب با دختر، مادر، خواهر، خاله یا عمه‌ی خویش ازدواج نمی‌کرد. اساساً نزد عرب، اصل بر این بود که نکاح با محارم، حرام است.(۱۹۳) توصیف و تحلیلِ گونه‌های ازدواج در عصر جاهلی، جنبه‌ی مهم از اوضاع زنان، خانواده و جامعه‌ی عصر جاهلی را برای ما بازگو می‌کند.

همانند این روزگار، ازدواج به‌نام «بعوله» (پیوند زناشویی) بوده است. بر مبنای این ازدواج، مرد (بعل) و زن (بعلة) هر دو به‌طور قانونی و شرعی زن و شوی و همسران یکدیگر می‌شدند، هرگاه با این ازدواج، فرزندی زاده می‌شد، آن فرزند در نَسب تابع پدر بود، گفتیم که یک مرد می‌توانست تعداد بسیاری از این زنان را داشته باشد (چند همسری) یا آن‌که به‌یک همسر بسنده نماید (تک همسری) این ازدواج (بعوله) به‌دو شکل انجام می‌شد: به‌صورت عادی و با رضایت طرفین؛ یا پس از وقوع جنگ در میان قبایل و با اسارت زنان.

ازدواج در شکل عادی، بر سه عنصر «خواستگاری»، «مهریه» و «عقد» استوار بود.(۱۹۴) امّا در مورد ازدواج با اسیر جنگی، رسم بر این بود که هریک از مردان قبیله‌ی فاتح می‌توانستند از میان زنان اسیرشده، بر اساس قرعه یکی را برگزینند، آن‌گاه اگر زن برای آن مرد، فرزندی می‌آورد، خود به‌خود، همسر و زوج او می‌گردید و مرد نیز شوهر او محسوب می‌شد. به‌هر رو، پس از ازدواج (بعوله) زن زیر حمایت و سرپرستی مرد قرار می‌گرفت.(۱۹۵)

هم‌چنین ازدواج با یک زن «مخطوفه» (ربوده شده) را نیز باید به‌ازدواج با اسیر ملحق دانست.(۱۹۶) رواج این‌گونه زناشویی بیان‌گر آن است که در آن دوران نه‌تنها در امر ازدواج، هرج و مرج نبوده، بلکه رسم و مرامی استوار در میان بوده است. تعلّق یک‌سویه‌ی زن به‌مرد، آن‌چنان شدید و بغرنج بود که زن پس از ازدواج در حکم ملکیّت مرد در می‌آمد، به‌طوری که پس از وفات مرد، زن همچون یکی از اموال به‌جای مانده (ترکه) به‌وارثان می‌رسید. و البته اگر زن از ثروت شخصی برخوردار بود می‌توانست در ازاء پرداخت مبلغی، خود را آزاد سازد.(۱۹۷)

در ازدواج‌های عرب تقدم و تأخر وجود داشت. ازدواج دخترعمو و پسرعمو مقدم بود. ازدواج دخترخاله وپسرخاله اولویت داشت. مانند این شعر معرف فرزدق:

بنونا بنو أبنائنا و بناتنا   بنوهن أبناء الرجال الاباعد

همکفو بودن در ازدواج رعایت می‌شد و زنان اشراف با مردان همتای خود ازدواج می‌کردند، عکس آن صادق نبود. به‌ویژه رؤسای قبایل با دختری از خاندان فرودست ازدواج نمی‌کردند. مخصوصاً دخترانی که پدرانی داشتند که از طریق حرفه‌های چون رنگرزی، نجاری، سلمانی و به‌طور کلی با کار یدی امرار معاش می‌کردند. زیرا این نوع مشاغل را در شأن بزرگان نمی‌شمردند. به‌طور عرفی ازدواج دختر مرد آزاد با مرد مملوک و یا برده ممکن نبود. نیز دختری از خاندان

اصیل و آزاد با مردی از خاندان برده و یا از تبار بردهگان ازدواج نمی‌کرد، چرا که در این صورت آثار بردهگی در خاندان باقی می‌ماند ولو این‌که کسی از آن آزاد می‌شد و خود شخصاً از آزادهگان به‌حساب می‌آمد.

عرب به‌نجابت و اصالت خاندان‌ها بسیار اهمیت می‌دادند، لذا با افراد خاندان نجیب و اصیل ازدواج می‌کردند تا نسل نجیب و شریف ادامه پیدا کند و از عقل و رأی و سلامت جسم و تن، قدرت‌مند شود. یکی از جهات توجه به‌زیبایی زنان نیز همین بود که فرزندان نیز زیبا شوند. درعین‌حال زنان زیباروی، امّا برآمده از خانواده‌ی بد، مطلوب نبود.

«مادر» بسیار مهم و پر نقش بود؛ عرب‌ها به‌اصالت و شرافت نسب مادران شان می‌بالیدند، شعراء در سروده‌های خود به‌کرم و شرف و عفت مادرانشان افتخار می‌کردند. حتی پادشاهان نیز به‌اسم مادرشان شهره بودند. عرب خون خالو و مادر را مهم‌تر می‌دانست و معتقد بود که مردمان و قبایل، از طریق خالو فاسد و تباه می‌شوند. اشعار و ضرب‌المثل‌های زیادی مبین این طرز تفکر بود. مثلاً گفته می‌شد «لئیم الخال». در نظر آنان اثرپذیری فرزندان از خالوها بیش‌تر از عموها است.

عناصر ازدواج

در حالت عادی مرد از ولیّ دختر ـ و نه‌خود او ـ خواستگاری می‌کرد، بدون آن‌که رضایت دختر مطرح باشد، همین ولی (پدر، پدرکلان، برادر یا عمو) ردّ و قبول آن خواسته را برعهده داشت، او بود که در صورت موافقت، شیربهاء تعیین می‌نمود، برسر مبلغ چانه می‌زد. از خواستگار «مهریه» را می‌ستانید. مهریه‌ی که حتماًباید پرداخت می‌شد، زیرا این خود«ثمن» وبهای برای زن به‌شمار می‌آمد، مبلغ مهریه، هرچه گزاف‌تر بود نشان از شرافت زن و علو خانواده‌ی پدری داشت.(۱۹۸)

در میان بادیه نشینان رسم بر این بود که خواستگار برای پرداخت مهریه، تعدادی شتر را تا خیمه‌ی زن می‌آورد، درحالی‌که عرب شهرنشین وجه نقد (درهم و دینار) را ترجیح می‌داد. تصریح شده است که گاهی دختر جوان اصلاً چیزی از مهریه را اخذ نمی‌کرده است.(۱۹۹) جواد علی، در این‌باره به‌بیان عبارت‌های مردّد و مذبذب پرداخته است، به‌طوری که در جای می‌گوید: نزد عرب جاهلی، اصل آن بود که مهریه به‌زن پرداخت شود، امّا ولیّ امرِ زن کسی بود که آن را می‌ستانید تا از آن در خریدن آن‌چه زوجه با خود به‌خانه‌ی شوهر می‌برد (جهیزیه) مصرف نماید.

گاهی نیز ولی، مهریه را برای خود اخذ می‌کرد و چیزی از آن به‌زن نمی‌پرداخت، چون باور داشت که این حقّ خود او است، از این‌رو در اسلام این عمل ممنوع گردید. (سوره‌ی نساء آیه‌ی ۴)(۲۰۰)

«جواد علی» در فرازی دیگر می‌نویسد: گفته شده که اهل جاهلیت از مهریه‌ی زنان چیزی را به‌خود آنان نمی‌دادند.(۲۰۱) در پایان نتیجه می‌گیرد: اهل جاهلیت برای انتفاع از مهریه، بریک راه و روش نبودند، برخی از آنان همه‌ی مهریه را به‌زن می‌پرداختند و برخی دیگر قدری نیز اضافه‌تر می‌دادند تا به‌دختر اکرام نمایند، دسته‌ی نیز بودند که خود، تمام مهریه یا بخشی از آن را مصرف می‌کردند.(۲۰۲)

ابراهیم فوزی می‌گوید: «عرب در جاهلیت، برای انجام ازدواج از چارچوب و روش دینی پیروی نمی‌کرد، زیرا در آن دوران، ازدواج یک عقد مدنی محض ـ به‌سادگی بیع ـ به‌شمار می‌آمد.(۲۰۳)

آن‌چه امروزه در برگزاری عقد ازوداج به‌عنوان یک چارچوب شرعی، معمول و معهود است، در جاهلیت وجود نداشت، حتی ممکن بود یک عقد ازدواج بدون شاهد برگزار شود.(۲۰۴) البته این سخن به‌معنای این نیست که در آن روزگار، دین و آئین عرب <هرچه که بوده> در امر ازدواج دخالتی نداشته است، چنان‌که حرمت نکاح با محارم (که پیش‌تر به‌آن اشاره شد) خود از یک دیدگاه شرعی نشأت می‌گرفت، همچنین براساس یک تلقّی شرعی ـ عرفی، مایه‌ی افتراق میان «نکاح» و «زنا» همان مهریه‌ی بود که در نکاح و عقد، معین و سپس پرداخت می‌شد.(۲۰۵)

امّا در زنا چیزی به‌عنوان مهریه وجود نداشت. برخی نیز گفته‌اند زنا در صورتی تحقق می‌یافت که عقد و مهریه درکار نبود.

ـ عقد ازدواج به‌چه شکلی بوده است؟

= دانستیم که در جاهلیت، ازدواج بعوله برسه عنصر «خواستگاری»، «مهریه» و «عقد» مبتنی بود، گاهی نیز گفته می‌شود: «شیوه‌ی ازدواج در جاهلیت با خواستگاری و موافقت بر سر مهریه به‌اتمام می‌رسید، سپس مجلس عروسی بر پا می‌شد.»(۲۰۶) که مشخصاً در این کلام، هیچ صحبتی از انشاد خطبه‌ی عقد در بین نیست. امّا جواد علی می‌نویسد: «این ازدواج به‌خطبه و مهریه اتمام می‌یافت»(۲۰۷)

آداب مربوط به‌عروسی و ولیمه دادن، در منابع به‌طور مفصل بیان شده است.

مسلماً توافق بر سر مهریه مهم‌تر بود تا آن‌جا که وجهی برای افتراق میان نکاح و زنا به‌شمار می‌آمد. امّا عقد ازدواج (مشتمل بر خطبه‌های ایجاب و قبول) را

می‌توان تنها یک مرحله‌ی پایانی دانست که به‌احتمال قوی، در عصر جاهلی، چندان مهم به‌شمار نمی‌آمد، چنان‌که ابراهیم فوزی می‌گوید: «در اخبار جاهلیت، نقل نشده که عقد ازدواج در برابر یک هیئت دینی یا رسمی برگزار می‌شد، همچنین هیچ گذارشی دالّ بر آن نیست که در برگزاری یک مجلس خاص، حضور دو خطیب، و اولیای طرفین و شهود برای شنیدن ایجاب و قبول واجب بود.»(۲۰۸)

به‌عبارتی، مهم این بود که اعلان شود فلان مرد با فلان زن، شوی و زن شده‌اند که این اعلان بر خواستگاری، تعیین مهریه و سپس مجلس عروسی متکی بود.(۲۰۹) حال باید دید که در چنین وضعی تا چه اندازه می‌توان بر موضوعاتی، مانند طرفین عقد و «معقودٌ علیها» سخن گفت؟

سید محمود آلوسی، محقق معاصر در بیان مراحل ازدواج "بعوله" در عصر جاهلی، پس از ذکر خواستگاری و مهریه می‌نویسد: «... ثمّ یعقد علیها»(۲۱۰) سپس عقد بر روی زن واقع می‌شد.» به‌معنای این‌که زن «معقود علیها» می‌باشد. با اعتماد بر همین معنا گفته شده است: «در عقد ازدواج، طرفین عقد، ولیّ زن و زوج (مرد خواستگار) بودند و مورد عقد خود زن بود، و بدل همان مهریه‌ی بود که زوج در برابر تملّک آن زن به‌ولی می‌پرداخت».(۲۱۱) آن‌گاه بر همین اساس، تأکید شده است که اسلام با ارج نهادن به‌زن، خود او را طرف عقد قرارداد و در این عقد، «تمتع» را معقود علیه، و مهریه را ثمن آن قرار داد.(۲۱۲)

البته این نکته با وجود آن‌که می‌تواند بسیار ارزش‌مند باشد، امّا به‌دقت‌های حقوقی و فقهی نیاز دارد، زیرا <چنان‌که گذشت> در جاهلیت، مهم‌ترین عناصر در ازدواج، اموری جز اجرای صیغه‌ی عقد بوده است، بنابراین باید دید که آیا این اجازه را داریم که تمام ازدواج (همراه با مراحل خواستگاری و تعیین مهریه) را یک عقد به‌شمار آوریم و آن‌گاه با توجه به‌روند ازدواج در آن دوران، بگوئیم که زن، فقط معقود علیه بوده است، در این صورت، سخن گفتن درباره‌ی جزئیات و چگونه‌گی اجرای صیغه‌ی عقد در آن روزگار، بسیار نامطمئن و بیش‌تر مبتنی بر حدس و گمان خواهد بود.

پس از ظهور اسلام، رسول خدا در جامعه‌ی اسلامی شخصاً تولیت عقد ازدواج را به‌دست گرفت تا محکم و استوار برگزار شود و بدین‌سان، با گذشت زمان به‌تدریج در جوامع اسلامی موأسسات حکومتی و قاضیانی مشخص برای تولّی عقد ازدواج و ثبت و ضبط آن به‌وجود آمد.(۲۱۳)

سؤال مهم دیگر این است که در جاهلیت در تحقق یک ازدواج ـ از نوع بعولة ـ «ولایت امر» زن با چه کسی بوده وخود زن تا چه اندازه صاحب اختیار بوده است؟

یکی از پژوهش‌گران معاصر در پاسخ به‌این پرسش، میان «باکره» و «غیر باکره» تفاوت گذارده و گفته است که در جاهلیت، در مورد دختر (باکره) مردی که ولیّ او بوده، سلطه‌ی کامل و مطلق داشته است، به‌طوری که اگر از دختری خواستگاری می‌شد، این پدر و پس از او، برادر بزرگ‌تر و یا عمو بود که تصمیم می‌گرفت و دختر حق هیچ‌گونه اظهار نظری نداشت.(۲۱۴)

پژوهش‌گری دیگر، با استناد به‌برخی از نمونه‌ها و اشعار عرب جاهلی کوشیده است تا ثابت کند که پس از خواستگاری، به‌طور کلی ولیّ زن با خود زن مشورت می‌نمود، و نظر او را درباره‌ی قبول یا ردّ مرد خواستگار اخذ می‌کرد.(۲۱۵) اولیاء با دختران خود در مورد خواستگاران شان مشورت می‌کردند، این در زمانی بود که آن خواستگاران متعدد، نزد ولی از نظر شرافت و سیادت یکسان به‌شمار می‌آمدند، بنابراین در چنین صورتی ولی با دختر مشورت می‌کرد تا یکی از آنان را انتخاب کند؛ بسته به‌ترجیحی که در نظر دختر نسبت به‌مزیت‌های شخص منتخب وجود داشت، مزیت‌های مانند کَرَم، شجاعت، حُسن خلق و هوش‌مندی.(۲۱۶)

در مورد زن غیر باکره باید به‌عواملی چون سن و سال و تعداد شوهرانی که پیش از آن داشته توجه کرد؛ اگر او قبلاً چندین شوهر داشته و آن‌ها وفات کرده یا آن‌که او را طلاق داده بودند، هریک حکم جداگانه داشته است. چنین زنی، امر ازدواجش به‌دست خودش بود. در چنین موردی مرد خواستگار، پیش‌نهادش را با خود زن در میان می‌گذاشت و زن درصورت رضایت، از آن مرد می‌خواست که او را از پدر (یا ولی قهری‌اش) خواستگاری کند و ولی، حق نداشت این زن را از چنان ازدواجی که مورد رضایتش بود منع کند، مگر آن‌که خواستگار «هم کفو» زن نبود و در شرافت، پست‌تر از او بود. امّا در مورد زنی که یک شوهر داشته حکم باکره صادق می‌شد.

معیارها و شرایط ازدواج در جاهلیت، بسیار پیچیده بود و بررسی جامع آن در این مقال نمی‌گنجد، امّا مشخصاً زوج باید هم‌کفو یکدیگر می‌بودند.(۲۱۷) برخی از زنان عرب براساس شرافت نسبی یا مکنت مالی، به‌جایگاهی نایل می‌شدند که امر ازدواج ایشان به‌دست خود آنان بود و از میان خواستگارانی که داشتند آن را که

دلخواه ایشان بود بر می‌گزیدند، برخی زنان ثروتمند و دختران خانواده‌های متمول، عاشق پسر دلخواه خود می‌شدند و در این راه پول خرج می‌کردند.

چنان‌که در مورد فاطمه دختر مر یادآور شدیم که وی از زنان کاهنه در مکه بود، سخت عاشق عبدالله (پدر پیامبر) شد، به‌او پیش‌نهاد داد تا در مقابل یکصد شتر با او ازدواج نماید؛ ماجرای ازدواج خدیجه‌ی کبری با حضرت محمد نیز از همین نمونه است. هم‌چنین محمّدبن حبیب بغدادی در این‌باره می‌گوید: هند، دختر عتبه به‌پدر اعلام کرد: «من دختری هستم که امر خود را مالک شده‌ام، پس مرا به‌ازدواج با هیچ مردی درنمی‌آوری، مگر آن‌که آن مرد را به‌من معرفی می‌کنی.(۲۱۸)

گونه‌های دیگر ازدواج

گذشته از ازدواج «بعولة» که نکاح اصلی و پیوند استوار میان زن و مرد بود، گونه‌های دیگری از ازدواج و روابط زن ومرد نیز رایج بوده است. امّا به‌درستی روشن نیست که از منظر اخلاقی در همان دوران جاهلیت، نگاه عرب به‌چنین ازدواج‌های، نگاهی تحریم‌آمیز یا نفرت‌انگیز بوده، یا امری پذیرفته شده بوده است؟

پاسخ این پرسش تا اندازه‌ی زیادی روشن می‌کند که آیا این گونه‌های دیگر ازدواج در جاهلیت رواج داشته یا مواردی غیر شایع بوده است؟

الف ـ نکاح ضیزن: چنین ازدواجی را نکاح مقت، یا نکاح وراثتی گفته‌اند، توضیح آن چنین است که در دوران جاهلیت، مادر جزء محارم بود و ازدواج با او جایز نبود، امّا ازدواج با زن پدر منعی نداشت، لذا همین‌که مرد (پدر) از دنیا می‌رفت و زنی از او باز می‌ماند، پسر (یا اقربای) آن متوفی، نسبت به‌زن بازمانده، صاحب امتیاز بودند. آینده‌ی چنین زنی به‌خواسته‌ی پسر و در صورت تعدّد فرزندان، پسر بزرگ‌تر بسته‌گی داشت. در این نکاح، زن بازمانده، دقیقاً همچون اموال موروثی، تابع احکام طبقات وارث بود؛ با این تفصیل که اگر در طبقه‌ی اول، چندین پسر وجود داشت، فقط پسر بزرگ وارث نکاح این زن به‌شمار می‌آمد. بر این اساس، با اعراض آن پسر از این ارث، نوبت به‌پسر بعدی می‌رسید و در نهایت، این ارث برای اقربای دیگر بود.

در مراتب بعد، دیگر اقربای متوفی آن زن را خود به‌خود (بی‌هیچ مهریه و عقدی) به‌نکاح خویشتن در می‌آورد و یا آن‌که مُهر «عضل» (منع) بر او می‌نهاد که در این صورت، آن زنِ بازمانده اجازه نداشت با دیگری ازدواج کند و بر همان

حال، باقی می‌ماند تا آن‌که اَجَل او فرا می‌رسید. هم‌چنین ممکن بود که پسر یا یکی از اقرباء که وارث نکاح این زن به‌شمار می‌آمدند، با اخذ مالی، زن را آزاد بگذارند تا به‌اختیار خود با مردی دیگر ازدواج نماید. این احتمال نیز وجود داشت که وارث، عفو و گذشت کند و بدون گرفتن مالی، زن را به‌تزویج دیگری در آورد.(۲۱۹)

نپرداختن مهریه به‌زن، برگزار نشدن عقد و عدم رضایت زن سبب می‌شد تا این نکاح، مقت (قبیح) باشد.

گفتنی است: در زبان عرب به‌پسری که وارث «زن پدر» خود می‌شد «ضَیْزَن» اطلاق می‌گردید، به‌این معنا که در آن زن، با پدر خود «مزاحمت» می‌یافت، البته ضیزن به«شریک» در زن نیز معنا دارد و برسایر وارثان نیز تطبیق شده است.(۲۲۰) هم‌چنین گفته می‌شود که مردم عرب، به‌این ازدواج «مقت» نام داده‌اند؛ به‌معنای این‌که «مایه‌ی نفرت» بوده است.(۲۲۱)

به‌مولود چنین نکاحی نیز «مقتی» و «ممقوت» گفته‌اند. فرزند حاصل از این ازدواج، افزون بر آن‌که فرزند پسر بود، برادر یا خواهرش نیز به‌شمار می‌آمد، چنان‌که عمروبن معدی‌کرب پس از ازدواج با زن پدر خود وقتی از او شدیداً رنجیده می‌شود متحیر می‌ماند که چه کند(؟!) زیرا آن‌زن، هم مادرِ برادرانش وهم مادرِ فرزندانش است. او در این‌باره چنین می‌سراید:

فَلَوْلا اِخوتی و بَنِیّ منها ملأت لها بذی شَطَب یمینی(۲۲۲)

«اگر برادران و پسرانم از آن زن نبودند، او را با شمشیر کنده‌کاری شده از میان می‌بردم!» با ظهور اسلام، این نکاح تحریم شد و مسلمانان بنا به‌نص قرآن کریم، از نکاح با زنان پدران خود منع شدند تا آن‌جا که این نکاح به«فاحشه»، «مقت» و «شیوه‌ی ناپسند» معرفی شد: «وَ لا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساءِ...إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَ مَقْتاً وَ ساءَ سَبِيلاً، ۴: ۲۲» بی‌گمان، تعبیر به«مقت» حکایت از نگاهی نفرت‌انگیز به‌این نکاح دارد، امّا به‌نظر نمی‌رسد که چنین تعبیری به‌دوران پیش از اسلام مربوط باشد، اساساً این تعبیری بوده است که در قرآن کریم رواج یافته است.

گرچه بیش‌تر منابع تاریخی بر این نکته پای فشرده‌اند که این ازدواج، نزد خود عرب بسیار زشت و قبیح بوده است.(۲۲۳) آن‌چه می‌تواند در اثبات این امر، بسیار سودمند باشد وجود اشتقاق‌های از واژه‌ی «مقت» است. با وجود این اشتقاق‌ها، دیگر نمی‌توان پذیرفت که اطلاق «مقت» بر این ازدواج از سوی قرآن کریم (آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی نساء) صرفاً برای بیان دیدگاه تحریمی اسلام بوده و هیچ روی‌کردی

به‌قباحت عرفی آن نداشته است. در این‌باره باید دانست که آیه‌ی مزبور، تنها در شأن اشخاصی معدود (أبوقیس بن الأسلت، الاسودبن خلف، صفوان بن امیه و منظور بن رباب) نازل شده است.(۲۲۴) امّا قطعاً شمار کسانی که در عصر جاهلی به‌این نکاح می‌پرداختند محدود به‌این افراد نبوده است، چنان‌که پس از اسلام، درباره‌ی متولدان از این نکاح، واژه‌گان «مقتیّ» یا «ممقوت» استعمال شده است.

ب - جمع بین‌الاختین: عرب در جاهلیت، به‌طور همزمان با دو خواهر ازدواج می‌کرد.(۲۲۵) که در زبان عربی از آن به«جمع بین الأُخْتَیْن» تعبیر می‌شود. ظاهراً در بیش‌تر موارد، این دو خواهر در دو نکاح جداگانه و یکی پس از دیگری (بدون آن‌که اولی مطلّقه یا متوفیّه شود) به‌ازدواج با یک مرد در می‌آمدند، امّا گاهی نیز چنین امری در یک نکاح واقع می‌شد.(۲۲۶) عرب به‌رغم آن‌که خود چنین ازدواجی را زشت می‌دانست و آن را زشت‌ترین کار می‌شمرد، به‌انجام آن می‌پرداخت.(۲۲۷)

پس از ظهور اسلام، این نکاح بنا به‌نص قرآن کریم، تحریم شد: برای نمونه، فیروز دیلمی دو خواهر را به‌همسری داشت، امّا پس از این‌که اسلام آورد، پیامبر به‌او فرمود: «یکی را برگزین و دیگری را طلاق بده»(۲۲۸)

در این آیه‌ی شریفه تمام محارم بیان شده است: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا، ۴: ۲۳»

ج ـ نکاح مُتعه: مُتعه یا ازدواج موقت، در دوران جاهلیت معروف بود.(۲۲۹) در این نکاح، از ابتدا مدت ازدواج و مبلغ مهر معلوم می‌شد، و مبلغ معین به‌خود زن پرداخت می‌گردید، با اتمام آن مدت، زن و شوی از هم جدا می‌شدند. به‌چنین ازدواج موقتی «متعه» می‌گفتند، زیرا به‌قصد استمتاع از زن (در مدتی مشخص) تحقق می‌یافت، چنان‌که تاجران و جنگ‌جویان در سفر و در مناطقی دور از خانه و وطن، به‌نکاح متعه می‌پرداختند؛ وقتی مدت آن پایان می‌یافت، عقد، خود به‌خود فسخ می‌شد.(۲۳۰)

برخی نکاح متعه را با ازدواج بعوله شبیه دانسته‌اند، با این‌که متعه یک نکاحی مدت‌دار است. با این‌حال، براساس برخی گذارش‌های تاریخی، برای برگزاری متعه

همانند ازدواج بعوله اذن ولیّ زن و نیز حضور دو شاهد ضروری بوده است و همچنین پس از انقضای آن، ضرورت داشته که زن، عدّه نگهدارد.(۲۳۱)

حال این سؤال مطرح می‌شود که اگر از چنین نکاحی فرزندی زاده می‌شد، آیا این فرزند به‌پدر انتساب می‌یافت، یا به‌مادر؟

در پاسخ به‌این سؤال، برخی محققان بر این باوراند که مولود این نکاح به‌مادر منتسب می‌شد، زیرا چنین ازدواجی بیش‌تر در سفرها رخ می‌داد که پس از نکاح، زوج از زوجه (و نیز از فرزند) جدا می‌شد.(۲۳۲) امّا هشام بن کلبی (۱۱۰ ـ ۲۰۴ ، ه ق) به‌ذکر مواردی ‹بالغ بر سیزده مورد› پرداخته که در هریک از آن‌ها مردی پس از ازدواج متعه با زنی، صاحب فرزند شده است؛ همین مورّخ بیان می‌دارد که خلیفه‌ی دوم وقتی مشاهده کرد «سلمة بن‌امیه» فرزند حاصل از متعه‌ی خود را منکر می‌شود، متعه را منع کرد. پیدا است که این گذارش خود گواهی است بر آن‌که در این نکاح، فرزند منتسب به‌پدر بود.

همچنین تصریح شده که فرزند از پدر ارث می‌برد.(۲۳۳) در آن روزگار، متعه ازدواجی شایع بود، به‌ویژه در شهر مکه به‌دلیل آمد و رفت مسافران (برای حج و تجارت) رواج داشت، به‌گونه‌ی که حتی زنانی به‌همین قصد به‌مکه می‌آمدند.(۲۳۴)

متعه در میان عرب تا پس از ظهور اسلام امتداد داشت، در اسلام نیز امضاء شد (نساء، آیه‌ی ۲۴) در غزوه‌ها و مسافرت‌ها که مسلمانان به‌دور از خانه و خانواده قرار می‌گرفتند، وقتی نزد پیامبر می‌آمدند و نیاز جنسی خود را اظهار می‌داشتند حضرت، ایشان را به‌انجام نکاح تمتع راهنمایی می‌فرمود.(۲۳۵)

امّا اهل سُنّت بر این باوراند که در دو موضع، پیامبر اکرم متعه را منع کرد:

یکی در فتح خیبر در سال هفتم هجری که به‌روایتی از علی بن ابی‌طالب استناد می‌جویند.(۲۳۶) دیگر، در خطبة الوداع در سال دهم هجری.(۲۳۷)

بحث درباره‌ی نکاح متعه زیاد است. جالب توجه این‌که مأمون خلیفه‌ی عبّاسی، در دوران خلافتش به‌طور عمومی اعلان کرد که متعه مجاز است، امّا قاضی یحیی بن اکثم در مخالفت با مأمون، به‌او القاء کرد که این اقدام در واقع، اعلان به‌تجویز زنا است، بنابراین، مأمون دوباره حکم منع را مقرّر داشت.(۲۳۸)

د ـ نکاح شغار: در این نکاح، مرد عرب دختر یا خواهرش یا زنی را که زیر ولایت او بود، به‌ازدواج با مردی دیگر درمی‌آورد و در برابر، آن دیگری نیز دختر یا خواهر خود را به‌تزویج او درمی‌آورد. بر این اساس، مهریه‌ی

در بین نبود و هر زن، مهریه‌ی زن دیگر محسوب می‌شد.(۲۳۹) «شغار» از ریشه‌ی «شَغْر» به‌معنای دور ماندن است و چون در این نکاح، زن از مهریه دور نگاه داشته می‌شد، به‌آن شغار می‌گفتند.(۲۴۰) رسول اکرم این قسم نکاح را منع کرده فرمود: «لاشغار فی الاسلام»(۲۴۱) با این وصف، این نوع ازدواج همچنان در برخی از جماعات بدوی، بدون آن‌که زشت شمرده شود، رایج است، چنان‌که این ازدواج در عراق «جبین به‌جبین» و در نواحی جنوبی ایران «گاو به‌گاو» و در کشور ما «سربدل» نامیده می‌شود. گاهی آن را «مقایضه» به‌معنای معاوضه‌ی یک شخص با شخص دیگر نام می‌نهند. در چنین نکاحی، رسم بر این است که هر طرف با زوجه‌ی خویش، از نظر اکرام یا اهانت، همچون طرف مقابل رفتار کند.

ه ـ ازدواج با امه (کنیز): در عصر جاهلی، نکاح با کنیزان و زنان اسیر شده در جنگ‌ها <چه کنیز خود و چه کنیز دیگران> نکاحی جایز و رایج بود. در اسلام نیز این‌گونه نکاح اجمالاً با مقررات و شرایط خاصی تجویز شد که در منابع فقه اسلامی، احکام آن در «کتاب النکاح» تفصیلاً آمده است. اجمالاً در این‌جا، ضمن یادآوری این‌گونه از نکاح در عصر جاهلی، به‌بیان این رسم در جاهلیت می‌پردازیم که «گاهی مردی پس از نزدیکی با امه‌ی شخص دیگر، فرزند آن امه را می‌خرید، سپس رغبت می‌یافت و او را «فرزند خوانده» (دعیّ) قرار می‌داد. در آن‌هنگام، امه را نیز خریداری می‌کرد و «همسر» خویش قرار می‌داد».(۲۴۲)

و ـ نکاح رهط: در ازدواج رهط، گروهی از مردان (رهط) که کم‌تر از ده نفر بودند، همه‌گی با یک زن آمیزش می‌کردند که این عمل، براساس رضایت آن زن و توافق این گروه از مردان بود. پس هرگاه زن باردار می‌شد و وضع حمل می‌کرد، زن همه‌ی آن مردان را فرا می‌خواند که همه‌گی باید حاضر می‌شدند. سپس زن، رو به‌آن جمع می‌گفت: «همه‌گی به‌آن‌چه از کار شما بوده آگاهید؛ من فرزندی زائیده‌ام» و در آن زمان، یکی از مردان را معین می‌کرد و با اشاره به‌مولود، خطاب به‌او می‌گفت: «ای فلان کس! این پسر تو است، هر اسمی که دوست داری روی او بگذار». بدین‌سان، زن مولودش را به‌یکی از افرادِ رهط (گروه) منتسب می‌کرد که شخص مخاطب نیز حق انکار نداشت.(۲۴۳)

موارد و اقسام دیگری از روابط زن و مرد نیز در منابع آمده مانند «مبادله» ، «مضامده» ، «مخادنه» ، «استبضاع» ، «زنان صاحبان پرچم» ... لٰکن از آن‌جا که عمومیت و مقبولیت نداشته، بناءاً ارزش یادآوری ندارد. این موارد نادر بوده و مانند

خیانت به‌همسر می‌ماند که در همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی مکان‌ها وجود داشته و دارد، ولی در هیچ جا قانونی و پسندیده نیست، و هیچ‌کس هم آن را گردن نمی‌گیرد.

غیرت ناموسی یک غریزه‌ی بنیادی است که اختصاص به‌عرب و عجم و دیروز و امروز ندارد. همین‌که در گفتمان عرب، استعمال تعابیری چون بغاء، زنا، سفاح، و فجور وجود دارد، نشان می‌دهد که عرب از بی‌عفتی و «روسپی‌گری» بیزار بود و همه‌گی آن را زشت و قبیح می‌دانستند. غیرت و حمیّت عرب، او را از این‌که زن او روسپی‌گری کند، به‌هراس می‌افکند، به‌طوری که بنا بر یک عمل خرافی به‌نام «رَتم» اگر مردی همسری زیبا داشت، همین‌که می‌خواست به‌مسافرت برود، ابتدا بندی را به‌شاخه یا ساقه‌ی درختی می‌بست تا در وقت بازگشت از سفر ببیند که آیا آن بند پا برجا است یا پاره شده است؟

اگر بند پاره شده بود، این نشانه‌ی خیانت‌کاری و فجور زن در آن مدت بود! همچنین بسیار پیش آمده است که مرد عربی به‌همسرش مشکوک شده، به‌کاهن مراجعه می‌کرد، تا کاهن <به روش‌های خود> کشف کند که همسرش به‌او وفادار مانده است، یا خیانت کرده است. اصولاً یکی از کارهای کاهنان همین مورد بود.

از این مهم‌تر داستانی است که منجر به‌وقوع «جنگ فُجّار ثانی» شد. این جنگ بر اثر مزاحمت دو جوان قریشی به‌دختر محجوبه‌ی که نقاب بر چهره داشت، اتفاق افتاد. آن دختر جوان فریادکنان قوم را صدازد که این ماجرا سرآغاز جنگی بین دو قبیله شد. جنگ سال‌ها ادامه یافت و کشته‌ها به‌زمین افکند.(۲۴۴)

عرب جاهلی، خود برخی از معاشرت‌ها را زنا می‌دانست و در نگرش او، علنی بودنِ رابطه‌ی جنسی و آمد و شدها و معاشرت‌های بی‌ضابطه بسیار زشت و چه بسا ممنوع بود. زنان جاهلی با مردان به‌گفت و گو می‌نشستند و نگاه آن‌ها به‌یکدیگر در آن زمان نه‌ننگ و عار بود و نه‌حرام. عرب جاهلی اگر کسی به‌همسرش یا خواهر یا دخترش نظری بد می‌انداخت او را به‌جنگ یا مبارزه دعوت می‌کرد و چه بسا به‌خاطر یک نگاه مشکوک بین دو قبیله جنگ بزرگی در می‌گرفت. لذا کسانی که نگاه پاک داشتند مورد ستایش و تمجید شعراء بودند.

قانون طلاق در نظام جاهلیت

کلمه‌ی «طلاق» از مصطلاحات عرب جاهلی است که در لغت به‌معنی «آزادشدن» یا «آزادکردن» است، در اصطلاح فقهی و شرعی همان مفهوم عرفیٔ

رایج میان عقلاء، یعنی «گسستن پیوند زناشویی را می‌رساند که شارع با شرایط خاصی امضاء کرده است» این مقوله با همین معنی و همین کارکرد وارد زبان پارسی شده و به‌معنای جدایی کامل زن و مرد است.

در زمان قبل از اسلام همچنان‌که ازدواج رایج بود و از قوانین خاص پیروی می‌کرد، طلاق نیز امری رایج بود و طبق عرف مردم آن زمان، قواعد و اسبابی داشت.(۲۴۵) چون ازدواج نوعی قرارداد بین دو طرف شمرده می‌شده، امکان فسخ آن نیز همواره وجود داشته است.

البته در تمدن‌ها و ملت‌های مختلف برای طلاق شیوه و روش‌های خاصی وجود داشته، امّا آن‌چه مسلم است این است که در آداب و تشریفات خاص طلاق در بین عرب، محکومیت بی‌موجب زن و زجر و آزار او محور اصلی بود.(۲۴۶)

انواع طلاق رایج در جاهلیت

در جاهلیت، طلاق به‌دو شکل صورت می‌گرفت: الف ـ طلاق صریح، ب ـ طلاق کنایی. طلاق صریح: مرد در این قسم از طلاق، جملاتی را به‌صورت صریح به‌زبان می‌آورد و بدین‌ترتیب، زن را طلاق می‌داد. از جمله الفاظی که مرد در این نوع طلاق به‌کار می‌برد، این‌جملات بود: «حَبلُک علی غارِ بِکِ = ریسمانت بر گردن خودت است»، «خَلّیتُ سبیلَکِ فَاذَهَبی حَیثُ شِئتِ = راه تو را باز گذاشتم، هرجا می‌خواهی برو»، «سَرَّحتُکِ = تو را آزاد کردم»، «اَنتِ مُخَلّی کهذَا البَعیر = تو مانند این شترآزاد هستی.»، »الحِقی بِاَهلِک = نزد خانوادەات برو».(۲۴۷) «اِلحِقی بِاَهلِک فَتَعودی طالِقاً= به‌خانوادەات ملحق‌شو وبازگرد درحالی‌که آزاد هستی.»(۲۴۸)

طلاق کنایی: در برخی از قبایل و نواحی، برای طلاق لفظی به‌کار نمی‌رفت و اقداماتی نظیر قهر یا سفر کردن مرد و یا جدا کردن خیمه‌اش دلیل و کنایه از آن بود که با زنش متارکه کرده است و با کمک قراین حالئ دیگر، این نوع اعمال طلاق به‌زن تفهیم می‌شد و زن موظف بود منزل شوهر را ترک کند.(۲۴۹)

انواع طلاق صریح در جاهلیت

چنان‌که گفته شد، طلاق کنایی از طریق برخی رفتارها یا حالات، صورت می‌گرفت، امّا طلاق صریح، چون با ادای الفاظ خاصی صورت می‌گرفت، انواع واشکالی داشت که عبارت‌اند از:

الف ـ ظهار: یکی از انواع طلاق‌های صریح در جاهلیت ظهار بود. این طلاق شدیدترین نوع طلاق بود، چون در صورت وقوع آن، زن و شوهر تا ابد به‌هم حرام می‌شدند. لغت «ظهر» معانی مختلفی دارد که از جمله آن‌ها «پشت» است. مرد عرب، گاه انصراف خود را از ادامه‌ی زوجیت با «ظهار» محقق می‌ساخت؛ با این عبارات که شوهر به‌زنش می‌گفت: «أنتِ علیّ کظهر أمی»، «أنت علی کظهر أمی أو أختی» ، «ظَهرُک علیّ ظَهرِ اُمّی» یا «کَظَهرِ اُمّی» یا «کَبَطنِها» و یا «کَفَخذِها»: پشت تو برای من، پشت مادر من، یا مانند پشت مادر من است، یا شکمت مانند شکم مادرم است و یا رانت مانند ران مادرم است...»

یا می‌گفت: «ظهرک ظهر اُمّی و اختی؛ پشت تو، پشت مادر و خواهر من است». کنایه از این‌که تو به‌جای مادر و خواهرم هستی و نه‌همسر، پس زناشویی با تو حرام است. پس از ادای این بیان، و بدین‌ترتیب، زن چون حکم مادر یا خواهر پیدا می‌کرد، نزدیکی با او برایش حرام می‌شد وزن وشوهر ازهم جدا می‌شدند.(۲۵۰)

اسلام آمد ظهار را منع کرد. مورخان گفته‌اند اوس بن صامت برادر عبادة بن صامت (صحابی پیامبر) همسر خود، خوله بنت ثعلبةبن مالک را ظهار کرد، سپس از این عمل خود پشیمان شد. زن برای چاره‌جویی نزد پیامبر آمد. در این هنگام آیات اولیه‌ی سوره‌ی مجادله نازل شد.

ب ـ ایلاء: ایلاء در لغت به‌معنای «سوگند خوردن و میثاق مواکد» به‌کار می رود.(۲۵۱) یکی دیگر از راه‌های که مرد پیوند زناشویی را می‌گسست این بود که شوهر سوگند یاد می‌کرد که با زنش همبستر نشود.(۲۵۲) و مدتی که در سوگند مشخص می‌کرد گاهی تا دو سال بود.(۲۵۳) در این صورت، زن بلاتکلیف می‌ماند؛ نه‌مطلقه بود و نه‌شوهردار. این کار را مردان اغلب برای مخالفت با همسران‌شان انجام می‌دادند.

ج ـ طلاق خُلع: واژه‌ی خُلع در لغت به‌معنای کندن و در آوردن لباس است. به‌صورت اصطلاحی برای یکی از انواع طلاق به‌کار رفته است. طلاق خلع یکی از انواع رایج طلاق در جاهلیت بود که براساس آن، زن یا بسته‌گان او در قبال مهری که مرد به‌او داده بود، مالی را به‌او می‌دادند. اعم از این‌که مال مزبور، عین مهر یا مساوی یا بیش‌تر و یا کم‌تر باشد. و موافقت وی را برای طلاق کسب می‌کردند. سیدمحمد آلوسی در بلوغ‌الأرب می‌نویسد: اولین کسی که همسرش را طلاق خلع داد عامربن حارث بن ظرب بود. بعد از گذشت مدتی، زن

از شوهرش نفرت پیدا کرد و با دادن مالی به‌همسرش، وی راضی به‌طلاق او شد. طلاق خلع در جاهلیت وجود داشت در اسلام نیز تأیید شد. گفته شده جمیله دختر عبدالله بن‌ابی، همسر ثابت بن‌قیس بن‌شماس نزد پیامبر آمد و گفت: از همسرم کراهت دارم و می‌خواهم از او جدا شوم. پیامبر به‌او فرمود: آیا باغت (مهریه‌ات) را به‌ثابت برمی‌گردانی؟ جمیله گفت: بله، پیامبر به‌ثابت فرمود: باغ را باز پس بگیر و او را طلاق بده. ثابت نیز چنین کرد و این اولین طلاق خلعی در اسلام بود.(۲۵۴)

د ـ طلاق رجعی: طلاق رجعی یکی دیگر از انواع طلاق رایج در آن زمان بود. چنان‌که از نامش پیدا است در این نوع طلاق امکان رجوع مرد به‌زن در زمان عده وجود داشت. در این قسم از طلاق، مرد جمله‌های را به‌صورت صریح به‌زبان می‌آورد و بدین‌ترتیب، زن را طلاق می‌داد و می‌توانست تا پایان زمان عده بدون انجام عقد نکاح به‌زن رجوع کند.

در جاهلیت، بسته‌گان نزدیک زنان مطلقه غالباً به‌خود حق می‌دادند که در امر ازدواج مجدد او دخالت کنند. برای مثال، نقل شده است که مَعقِل بن یَسار خواهری به‌نام جملاء داشت که از همسرش عاصم‌بن عَدی طلاق گرفته بود و مایل بود بار دیگر به‌عقد همسرش درآید، ولی برادرش از این کار مانع شد.(۲۵۵)

همچنین گفته شده است که جابربن عبدالله با ازدواج مجدد دختر عمویش با شوهر سابق خویش مخالفت ورزید.(۲۵۶) هکذا یکی دیگر از رسوم ظالمانه‌ی جاهلیت در امر طلاق این بود که مرد، همسرش را طلاق می‌داد، ولی اجازه‌ی ازدواج مجدد به‌وی نمی‌داد و زن یا بسته‌گان او را تهدید می‌کرد یا این‌که به‌بسته‌گان زن پولی می‌داد و آن‌ها را تطمیع می‌کرد تا مانع ازدواج زن با مرد دیگری شوند.(۲۵۷) این امر بیش‌تر در میان قبایل زورمند یا افراد زورگو رایج بود، زیرا ازدواج مجدد زن با دیگری، با غیرت و عصبیت عربئ شوهر قبلی او منافات داشت و او هرگز نمی‌گذاشت چنین عاری بر دامن او و قبیله‌اش بنشیند. گاهی وقوع ازدواج مجدد، مساوی بود با جنگ و خون‌ریزی‌هایی که دهها سال در قبیله‌ها و خانواده‌ها ادامه پیدا می‌کرد.(۲۵۸)

هـ ـ طلاق و رجوع‌های مکرر: شواهد تاریخی نشان می‌دهد که در طلاق رجعی نیز به‌زنان ستم می‌شد، گاه مرد، زن را در طلاق و رجوع‌های مکرر گرفتار می‌کرد؛ به‌این معنا که زن را طلاق می‌داد، سپس تا قبل از پایان زمان عده به‌زن رجوع می‌کرد، پس از رجوع، او را مجدداً طلاق می‌داد و دوباره

در زمان عده به‌او رجوع می‌کرد. در واقع، عرب جاهلی در ایام عده برای رجوع و طلاق، حد و حصری نمی‌شناخت. گاه ممکن بود برای آزار زن، بارها اورا طلاق دهد و رجوع کند. او به‌زن می‌گفت: «نه‌طلاقت می‌دهم که رها شوی و نه‌تو را پناه می‌دهم و با تو زندگی می‌کنم؛ همین‌که نزدیک پایان عده رسید رجوع می‌کنم و این کار را مرتب ادامه خواهم داد.»(۲۵۹)

این‌کار علت‌های مختلف داشت، از جمله آزار و اذیت زن! گاهی مردی به‌منظور اذیت و آزار زنش، اورا طلاق می‌داد، ولی به‌همین مقدار قانع نبود و برای این‌که او را از ازدواج با دیگری و سر و سامان یافتن باز دارد، دوباره رجوع می‌کرد و درباره‌ی این‌کار خود با صراحت می‌گفت: «انا لاعِبٌ بها حتی تَذُوقَ الذِّلَةَ؛ من با او و سرنوشتش بازی می‌کنم تا از این رهگذر به‌او ذلت و رنج بچشانم».(۲۶۰)

در عرف شهر مکه در میان کسانی که بر سُنّت ابراهیم و آئین حنیف باقی بودند، طلاق زن اگر سه بار به‌صورت جداگانه انجام می‌شد طلاق بائن به‌حساب می‌آمد؛ یعنی اگر مرد، زنش را طلاق می‌داد تا دوبار می‌توانست در زمان عده رجوع کند و در صورت طلاق سوم، شوهر حق رجوع به‌زن را نداشت. آلوسی در بلوغ الارب ضمن بیان این مسأله شاهد آن را جریان طلاق همسر اعشی بیان می‌کند و می‌نویسد: هنگامی که خانواده‌ی همسر اعشی نزد او آمده و خواستار طلاق وی شدند و به‌او اصرار کردند که همسرش را طلاق دهد، او در طلاق اول چنین سرود:

ایا جارتی بینی فانک طالقة   کذاک امور الناس غاد و طارقة

«ای همنشین من! از من جدا شو که تو را طلاق دادم و این چنین امور مردم در آمد و شد است.» برای بار دوم که وی را طلاق داد چنین سرود:

و بینی فان البین خیرٌ من العصا   و الا تَرَی لی فوق راسک بارقة

«جدا شو که جدایی بهتر از عصیان است و در غیر این صورت، مرا بر خود افروخته می‌بینی.» و در بار سوم گفت:

و بینی حصان الفرج غیر ذمیمة   و مموقة قد کنت فینا و وامقة

«جدا شو از من درحالی‌که پاکدامنی، و مذمت نمی‌شوی. نزد ما محبوب بودی و به‌ما علاقه داشتی» بعد از بارسوم، طلاق همسر اعشی بائن به‌شمارآمد.(۲۶۱)

اِن تَرفَقی یا هِندُ   فَالِرّفقُ أیمَن   و اِن تَحَرقی یا هِند فالحَرق أشأم
فَاَنتَ طَـــلاقٌ والطلاق عَزیمَه   ثالثٌ و مـــن یخرق اَعقُّ و اظلمُ
فبِینی بها ان کنـــتِ غیرَ رفیقه   و ما لِإمرِئٍ بَعدَ الثالثِ مَقدمُ(۲۶۲)

= «ای هند اگر نرمی و مدارا به‌خرج دهی جایگاهی ایمن‌تر را فراهم کرده‌ای و اگر این پرده (رابطه‌ی زوجیت) را بدرانی چنین امری شوم خواهد بود، در این صورت تو طلاق یافته‌ای و طلاق عهدی است که با سه بار قطعی می‌گردد و هرکه حرمت آن را نادیده انگارد ظالم و نفرین شده است، پس اگر می‌خواهی جدا شوی بر چنین سنّتی جدا شو، که پس از سه طلاق راهی بازگشتی نیست.»

ابیات فوق گویای وجود قانونی است که رجوع شوهر به‌زن مطلقه را بعد از طلاق بار سوّم ممنوع می‌کند. علاوه برابیات فوق، وجود قانون سه طلاق در پاره‌ی دیگر از اشعار جاهلی نیز انعکاس یافته است. جواد علی معتقد است که عرب مکه برای تکرر طلاق نیز راه حلی قرار داده بودند و آن همان قضیه‌ی محلل بود؛ با این توضیح که اگرزنی سه بار جداگانه طلاق داده می‌شد، همسر اول، دیگر نمی‌توانست با وی ازدواج کند، مگر این‌که زن با مرد دیگری ازدواج کند و مدتی با او زندگی نماید، سپس از شوهر دوم طلاق گیرد. تنها در این صورت بود که زن می‌توانست با شوهر اول خود ازدواج کند. معلوم نیست این نوع طلاق بائن و قضیه‌ی محلل، در جزیرةالعرب عمومیت داشته یا خیر. از عمومیت آن گذارشی نرسیده است، امّا در شهر مکه کسانی که هنوز به‌سُنّت ابراهیم پابند بودند به‌این مسأله اعتقاد داشتند.

شرط ضمن عقد

قاعده‌ی عمومی در جاهلیت این بود که طلاق به‌اراده‌ی مرد انجام می‌گرفت، امّا در یک صورت زن حق طلاق داشت. مشروط بر آن‌که مبلغی به‌شوهر بپردازد. به‌این رسم خلع می‌گفتند که اسلام نیز بر آن صحه گذاشت و در فقه تحت عنوان طلاق خلع رسمیت یافت که زن می‌تواند با بخشیدن همه یا بخشی از مهریه از همسرش جدا شود.(۲۶۳) همچنین می‌توانستند هنگام ازدواج شرط کنند که حق طلاق داشته باشند که این حق هم در اسلام تائید و به‌رسمیت شناخته شد، از جمله‌ی این زنان که نام آن‌ها در تاریخ ثبت شده، سلمی بنت عمرو بن زید بن لبید بن خداش (مادر عبدالمطلب بن‌هاشم بن‌عبد مناف) و فاطمه بنت خرشب انماریه است که هنگام ازدواج شرط کردند حق طلاق با آن‌ها باشد، اگر مایل به‌ادامه‌ی زندگی نباشند بتوانند طلاق بگیرند.(۲۶۴)

در چنین مواردی طلاق به‌شکل غیر صریح و کنایی از جانب زن انجام می‌شد؛ به‌این شکل که اگر در خیمه‌ی به‌سر می‌بردند، زن مدخل ورودی خیمه را که

به‌سمت مشرق بود به‌سمت مغرب یا سمت‌های دیگر تغییر می‌داد و این کار زن، اعلام متارکه‌ی او با شوهرش بود.(۲۶۵) در این هنگام شوهر مقدمات حرکت زن را به‌منزل پدر و اقوام او فراهم می‌ساخت. روشن است که این امتیاز، به‌قشر اشرافی و طبقه‌ی خاصی از زنان جامعه‌ی عرب جاهلی اختصاص داشت و عامه‌ی زنان از این حق بهره‌مند نبودند. فرودستان باید همچنان زجر می‌کشیدند.

طلاق عضل: گفتیم در جاهلیت، گاه مردی همسرش را طلاق می‌داد و از او جدا می‌شد و درعین‌حال، به زن اجازه‌ی ازدواج با دیگری را نمی‌داد و خود نیز به‌زن مراجعه نمی‌کرد بلکه او را معلق باقی می‌گذاشت. این کار معمولاً از روی غیرت و تعصب انجام می‌شد. حتی در مواقعی با بخشیدن ثروتی به‌زن یا به‌خانواده‌ی وی، رضایت آن‌ها را در عدم ازدواج جلب می‌کرد. یا شرایط بسیار سنگین برای ازدواج زن می‌گذاشت.

وقتی ضباعه دختر عامربن قرط، به‌علت ترغیب‌های هشام بن مغیره، از همسرش عبدالله بن جرعان که شخصی پیر و نازا بود طلب طلاق کرد، عبدالله به‌وی گفت: بیم آن دارم که بعد از طلاق از من با هشام ازدواج کنی. ضباعه گفت: با وی ازدواج نمی‌کنم. عبدالله طلاق و ازدواج او با هشام را، این‌گونه شرط کرد که با قربانی کردن ۱۰۰ شتر بین دو کوه اساف و نائله و بافتن پارچه‌ی به‌فاصله‌ی دو کوه أبوقبیس و قُعیقَعان و طواف عریان کعبه باشد.

وقتی ضباعه به‌هشام پیغام فرستاد و ماجرا را با او در میان گذاشت، هشام جواب داد: چه درخواست آسانی از تو کرده و سرگردانت نساخته است. من ثروتمندترین مرد قریشم و زنان و کنیزان فراوانی دارم. امّا درباره‌ی طواف عریان تو از قریش می‌خواهم که ساعتی کعبه‌را برای تو تخلیه کنند و از طواف عریان چه باک. ضباعه از همسرش طلب طلاق کرد و پس از ازدواج با هشام ۱۰۰ شتر را نحر کرد و پارچه‌ی به‌فاصله‌ی میان دو کوه، به‌کمک زنان طایفه‌ی خود بافت و کعبه را نیز عریان طواف کرد.(۲۶۶)

چگونه‌گی عدّه در جاهلیت

عدّه عبارت است از مدتی که زن (بعد از طلاق یا وفات شوهر) در آن مدت از ازدواج خودداری کرده و منتظر می‌ماند تا ازدواج جدید برای او امکان‌پذیر باشد. عدّه در جاهلیت نیز بر دو نوع بود: ۱ ـ عدّه‌ی طلاق؛ ۲ ـ عدّه‌ی وفات.

الف ـ عده‌ی طلاق: سیّدمحمد آلوسی در بلوغ‌الارب بعد از بیان این مطلب به‌تفصیل درباره‌ی عده‌ی وفات سخن می‌گوید، ولی درباره‌ی چگونه‌گی و مدت زمان عده‌ی طلاق توضیحی نمی‌دهد.(۲۶۷) بنا به‌نقل محمدبن حبیب بغدادی، در جاهلیت عده‌ی طلاق وجود نداشت و زن مطلقه بدون مراعات عده می‌توانست مجدداً ازدواج کند. اگر پس از ازدواج دوم معلوم می‌شد که حامله است، فرزند متعلق به‌همسر جدید بود و او پدر قانونی فرزند شناخته می‌شد، اگرچه مادر می‌دانست که این فرزند متعلق به‌همسر اولش است. بغدادی مواردی را در این زمینه، ضبط کرده است، از جمله می‌توان «ناقمیه» را نام برد که از معاویة بن بکر بن هوازن حامله بود و پس از طلاق در زمان عده با سعدبن زید مناة بن تمیم ازدواج کرد و فرزندش صعصعه را منسوب به‌سعد کرد.(۲۶۸)

اسرع من نکاح ام خارجه! حکایت مشهوری نزد عرب هست که پیش از اسلام زنی به‌نام "عمره" دختر سعد بجلیه معروف به‌ام خارجه بود که در سرعت ازدواج و طلاق ضرب‌المثل شد. گویند بیش از چهل بار ازدواج کرده و طول هربار ازدواجش میان یک شب تا حداکثر، چند روز بوده است. بر اساس این حکایت ضرب‌المثلی در زبان عربی شکل گرفته که در کنایه به‌کاری که خیلی سریع و شتابزده انجام شود می‌گویند: «سریع‌تر از ازدواج ام خارجه»

ماریه دختر جعید، عاتکه دختر مرّه، فاطمه دختر خرشب انماریه، سواء دختر اعبس، سوداء عنزیه هزانیه، ماویه دختر عفرز ... همه‌ی اینان از زنان منجبه بودند که با مردان بسیاری ازدواج کرده بودند. به‌همین‌ترتیب کسانی معتقد شده‌اند چیزی به‌عنوان عده‌ی طلاق وجود نداشته یا سخن از آن به‌میان نیاورده‌اند. امّا جواد علی با این‌که این قضیه را از ابن‌حبیب نقل می‌کند و نقدی بر آن وارد نمی‌کند در جای دیگر، سخن از عده‌ی طلاق به‌میان آورده و عنوان می‌کند: در جاهلیت مردان برای آزار همسران‌شان زن را طلاق داده و در زمان عده رجوع می‌کردند و به‌قصد آزار زن مجدداً در زمان عده زن را طلاق می‌دادند.(۲۶۹) از محتوای این جمله به‌دست می‌آید که وی معتقد است زنان در آن زمان برای طلاق نیز عده نگه می‌داشتند، از این‌رو نوعی تناقض درباره‌ی عده‌ی طلاق در کلام جوادعلی وجود دارد.

در مورد مدت عده، برخی معتقداند که عده‌ی زنان در طلاق به‌اندازه‌ی یک حیض بود؛ یعنی زن بعد از طلاق، پس از یک بار حیض و پاک شدن، حق ازدواج داشت، چون دیدن خون حیض نشانه‌ی پاک بودن رحم او از فرزند است.(۲۷۰)

اگر گفته شود که آن‌ها در طلاق عده نداشتند، در این صورت طلاق رجعی طلاقی بی‌مورد و بی‌معنا خواهد بود. امّا درباره‌ی نمونه‌های وضع حمل در فراش شوهر دوم، باید گفت که گاه بعضی از افراد، عده در طلاق را رعایت نمی‌کردند، یا حمل خود را کتمان می‌نمودند، چنان‌که قرآن نیز در نهی کتمان حمل به‌آن‌ها چنین می‌فرماید: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَ لاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ، ۲: ۲۲۸ = زن‌های که طلاق داده شدند، از شوهر نمودن خودداری کنند تا سه پاکی بر آنان بگذرد و حملی که خدا در رحم آن‌ها آفریده، کتمان نکنند، اگر به‌خدا و روز قیامت ایمان دارند».

ب ـ عده‌ی وفات: زنان در زمان جاهلیت پس از مرگ همسران شان به‌اقتضای آداب و سنن جامعه به‌مدت یک سال یا بیش‌تر در سخت‌ترین شرایط به‌سر می‌بردند. گاهی اوقات این وضع تا آخر عمر ادامه پیدا می‌کرد.(۲۷۱) حمیدبن نافع از زینب دختر ام سلمه نقل می‌کند: روزی زنی خدمت پیامبر رسید و گفت: همسر دخترش فوت کرده و چشم دخترش درد می‌کند آیا می‌تواند سرمه بکشد؟ پیامبر جواب منفی داد. زن سؤال خود را دو بار تکرار کرد و می‌کوشید موافقت حضرت را جلب کند و پیامبر هربار جواب منفی می‌داد و فرمود: تا چهار ماه و ده روز باید صبر کند، این در حالی است که هریک از شما در جاهلیت پس از یک سال از عده بیرون می‌آمدید!(۲۷۲)

نسب به‌مادر(مادر شاهی)

از زمان‌های قدیم نسب به‌مادر در میان عرب، رسم شناخته شده‌ی بود، بسیاری از قبایل، به‌مادران شان نسبت داده می‌شدند. برای نمونه: باهله از قیس عیلان معروف به‌اسم مادرش باهله دختر ضب بن‌سعد، بنومرهٔ بن صعصعه به‌نام مادرشان بنی‌سلول، و اوس و خزرج به‌نام مادرشان به‌بنی‌قیله معروف بودند. قبایل بنوطهیه، بنوالشقیقه، بنی‌کنانه و بنوعدویه ... نیز منسوب به‌نام مادران شان بودند.

نسب به‌مادر، امری شایع در همه‌ی قبایل و در همه‌ی مکان‌ها در بین اهل شمال و جنوب و شهرنشینان و بدویان عرب بود و بین مادر آزاده و برده فرقی نبود. نسب به‌مادر، به‌قبایل محدود نمی‌گردید، بلکه افراد نیز به‌دلایل متفاوت، به‌مادران شان نسبت داده می‌شدند. محمد بن‌حبیب نویسنده‌ی کتاب «من نسب الی امه من الشعراء» به‌معرفی ۳۹ شاعری پرداخته که به‌مادرشان منسوب هستند. از میان

آن‌ها، ۳۶ نفر شاعر جاهلی به‌شمار می‌آیند. اشخاص زیادی در جاهلیت به‌مادران شان منسوب بودند؛ از جمله: عبدمناف جد نبی اکرم که به‌مادرش زهره منسوب بود؛ شبیب بن برصاء که به‌مادرش برصاء انتساب داشت و در این‌باره می‌گوید:

أنا ابن‌برصاء بها أجیب   هل فی هجان اللون ما یعیب

همچنین، خفاف بن نُدْبهبه به‌مادرش سوداء و اشهب بن نور به‌مادرش رُمُیله انتساب داشتند که هردو از کنیزان عرب بودند. قیس بن منقذبن عمرو و ربیعة بن عبد یا لیل الثقفی نیز به‌اسم مادران شان حدادیه و قِلابه (ملقب به‌ذیبة) خوانده می‌شدند. در طول زمان، به‌دلایلی، نسب از مادر به‌پدر منتقل شد و پیش از این‌که این نسبت به‌صورت کامل از بین برود، برای پسر ملحق شدن به‌قبیله‌ی پدر یا مادر جایز بود. که در مراسم خاصی با قربانی کردن انجام می‌شد.

این موضوع، از ماجرای زهیر بن ابی‌السلمی که خواستار وصل به‌قبیله‌ی مادرش بود، به‌خوبی روشن می‌گردد. امّا قاعده‌ی عمومی که به‌حکم عادت مقرر شده بود، نسبت دادن پسران زن به‌قبایل شوهران شان بود؛ یعنی نسبت دادن پسر به‌پدرش. بعد از انتقال نسب از مادر به‌پدر، روابط پسر با نزدیکان و فامیل مادرش قطع نشد تا جای که گاه خواهرزاده، یکی از ورثه‌ی خالویش محسوب می‌شد و خالو برای او نیز ارثی برجای می‌گذاشت، چنان‌که شامة بن‌غدیر برای خواهرزاده‌اش زهیر بن ابی‌السلمی ثروت فراوان به‌ارث گذاشت.

شیردهی: در مورد خاندان اشراف و متمول رسم بر این بود که مادران بچه‌های‌شان را شیر ندهند و آنان را پس از تولد به‌دایه بسپارند. پیامبر اسلام را نیز مادرش شیر نداد و هشت زن مختلف به‌او شیر داده‌اند که معروف‌ترین شان حلیمه‌ی سعدیه است. حتی هنگامی که بچه را از شیر می‌گرفتند، برای او پرستار (حاضنه) می‌گرفتند تا او بچه را بزرگ کند. پیامبر اسلام نیز با این‌که تا شش ساله‌گی مادرش زنده بود، پرستاری به‌نام اُمّ ایمن داشت. آن‌گونه که ابن‌سعد در "طبقات الکبری" یکی از مراجع اصلی تاریخ صدر اسلام نوشته، دلیل این‌که بچه‌ها را مادران شیر نمی‌دادند و بزرگ نمی‌کردند این بوده که زنان بتوانند به‌راحتی و آزادانه به‌معاشرت جنسی با همسرشان ادامه دهند و دوباره باردار شوند؛ این اعتقاد وجود داشته که رابطه‌ی جنسی به‌شیر مادر زیان می‌رساند و آن را آلوده می‌کند.

نقش مادر در نام‌گذاری فرزند: عرب در نام‌گذاری فرزند، برای پسر بیش‌تر از نام‌های خشن و برای دختر از نام‌های لطیف بهره می‌بردند.

حق نام‌گذاری نوزاد برای مادر و خانواده‌ی او در شرایط خاص وجود داشت. برای نمونه، وقتی عمرو بن هجر از أُمّ ایاس دختر عوف بن محلم شیبانی خواستگاری کرد، عوف برای ازدواج دخترش، شرط گذاشت که نام‌گذاری فرزندان پسر دخترش و شوهر دادن دختران را خود انجام دهد، ولی عمرو قبول نکرد و گفت: «ما پسران مان را به‌اسم پدران و عموهای مان نام‌گذاری می‌کنیم و دختران مان را نیز به‌همکفومان از ملوک شوهر می‌دهیم.» این داستان، نشان می‌دهد که گاهی خانواده‌ها از طریق شرط گذاشتن، این حق را برای خودشان به‌وجود می‌آوردند. نمونه‌ی دیگری که حق نام‌گذاری مادران‌را تأیید می‌کند، رجزخوانی‌های پهلوانان عرب در میادین جنگ است. فی‌المثل در جنگ خندق هنگامی که پهلوان عرب علی بن ابی‌طالب و پهلوان نامئ یهود «حارث یلیل» (مشهور به‌مرحب) در برابر هم قرار گرفتند، ابتدا مرحب خود را چنین معرفی کرد:

انا الذّی سمّتنی أمّی مرحبه

قد علمت خیبر أنی مرحب — شاکی سلاحی بطل مجرب
أطعن حینا و حینا أضرب — إذا اللیوث أقبلت تلتهب

= من کسی هستم که مادرم نام «مرحب» بر من نهاد...
علی جواب او را چنین داد:

أنا الذّی سمّتنی أمّی حیدره

ضرغام آجام و لیث قسورة — عبل الذراعین شدید القصرة
کلیث غابات کریه المنظرة — علی‌الأعادی مثل ریح صرصرة
أکیلکم بالسیف کیل السندرة — أضربکم ضربا یبین الفقرة
وأترک القرن بقاع جزرة — أضرب بالسیف رقاب الکفرة
ضرب غلام ماجد حزورة — من یترک الحق یقوم صغرة
أقتل منهم سبعة أو عشرة — فکلهم أهل فسوق فجرة

= من کسی هستم که مادرم نام «حیدر» بر من نهاد...

مادر علی «فاطمه دختر اسد» بود، چون علی به‌دنیا آمد، أبوطالب حضور نداشت، فاطمه او را به‌اسم پدر خود «حیدر» و بنا به‌روایتی «اسد» نام گذاری کرد. (هردو نام در زبان عرب به‌یک معنی است.) هنگامی که أبوطالب برگشت، از اسمی که مادرش بر نوزاد گذاشته بود خوشش نیامد و او را علی نامید. در روز خیبر وقتی علی رجز می‌خواند، اسمی را بیان کرد که مادرش بر او گذاشته بود...

از این روایت استفاده می‌شود که فاطمه بنت اسد، حق نام‌گذاری فرزند خود را در غیاب شوهرش داشته، زیرا در صورت نداشتن چنین حقی، باید آن را به‌پدر و دیگر اعضای خانواده‌ی شوهر ارجاع می‌داد.

وجه دیگری از نام‌گذاری «حیدر» نیز روایت شده که در کشور ما پذیرفته شده است و منقبت‌خوانان در مجالس و تکیه‌خانه‌ها روی آن تأکید می‌کنند. آن‌ها می‌گویند نام «حیدر» مرکب از دو کلمه‌ی «حیّه» (عربی) و «دریدن» (دری) است. و منشأ این نام‌گذاری آن است که فاطمه بنت اسد فرزند نوزادش را در گهواره بست و خود مشغول رتق و فتق امور منزل شد، ساعاتی بعد آمد نزد گهواره‌ی فرزند و با صحنه‌ی عجیبی مواجه گردید: دید ماری بزرگی که گویا به‌قصد گزیدن یا بلعیدن نوزاد آمده بوده، از دهن تا دُم به‌دونیمه‌ی برابر دریده شده است.

لذا منقبت‌خوانان می‌خوانند: «شوم قربان آن سرور که در گهواره اژدر کشت»

آن‌ها می‌گویند: علی بعدها در بامیان اژدری بزرگ‌تر از این را کشت. در فلکلور مردم عوام شاهکاری‌های زیادی به‌حضرت علی نسبت می‌دهند.

حق مالکیت زنان جاهلی

شواهد تاریخی بیانگر دو دیدگاه متفاوت در این زمینه می‌باشد، پاره‌ی اخبار وارده از داشتن حق مالکیت برای زنان در عصر جاهلی حکایت دارد، از برخی دیگر، عدم حق مالکیت زنان در عصر جاهلیت استفاده می‌شود. گروه اول در اثبات دیدگاه خود، به‌عدم مالکیت زنان نسبت به‌مهر و ارث خود اشاره می‌کنند که در جاهلیت مهر و ارثی به‌زنان تعلق نمی‌گرفت، بلکه به‌ولی و شوهر زن تعلق می‌گرفت.(۲۷۳) جواد علی با این نظر موافقت ندارد، او می گوید:

ازدواج با تعیین مهر مشخص می‌گشت و شرط صحت عقد و دلالت بر مشروع بودن ازدواج بود؛ اگر مهری در بین نبود زنا و بغیء محسوب می‌شد. مهر برای زنانی که از طریق اسارت به‌ازدواج در می‌آمدند، وجود نداشت.

همچنین در ازدواج شغار نیز مهر وجود نداشت و در بقیه‌ی موارد باید مهر پرداخت می‌شد. تعلق مهر به‌زن، اصل و مبنا در جامعه‌ی جاهلی بود. عرف واحدی نسبت به‌حق انتفاع از مهر وجود نداشت. بعضی از آن‌ها همه‌ی مهر را به‌زن اعطاء می‌کردند و بعضی دیگر نه‌تنها همه‌ی مهر را به‌دخترشان اعطاء می‌کردند، بلکه چیزی اضافه بر مهر نیز به‌خاطر تکریم دخترشان به‌او می‌پرداختند. البته در مقابل،

افرادی نیز بودند که قسمتی و یا همه‌ی مهر را برداشته و به‌دختر چیزی نمی‌دادند و آن را به‌اموال خویش می‌افزودند.(۲۷۴)

از همه‌ی این‌ها گذشته، وجود زنان ثروتمند و مشهور (مانند حضرت خدیجه و هند) درمیان مردم جزیرةالعرب خود نشان از حق مالکیت و ارث‌بردن آنان می‌باشد. حتی برخی زنان از ثروت‌مندترین افراد روزگار خود بودند. اگر ارث نبردن زنان یک قاعده‌ی کلی بود، آن زنان این همه ثروت را از کجا به‌دست آورده بودند؟

محمد بن حبیب البغدادی می‌گوید: «و ردّت ذوالمجاسد وهو عامر بن جُشَم بن غَنم بن حُبَیب بن کعب بن یشکر ماله لولده فی الجاهلیة للذکر مثل حظ الانثیین، فوافق حکم الاسلام»(۲۷۵) = «ذوالمجاسد، در جاهلیت در میان فرزندانش برای پسر دو برابر سهم دختر به‌ارث گذاشت و بعداً اسلام هم با آن حکم موافق شد.»

ابن‌حزم اندلسی ذکر می‌کند: عامر بن جشم اولین کسی بود که به‌پسر دو برابرِ دختر اعطاء کرد.(۲۷۶) جابر بن عبدالله دختر عموی کور و زشتی داشت که اموال زیادی از پدرش به‌ارث برده بود. جابر علاقه‌مند بود با او ازدواج کند، از ترس این‌که این اموال به‌دست کسی دیگری نیافتد، مایل نبود شخص دیگری با او ازدواج نماید. طبری می‌گوید: از بعضی روایات نیز به‌دست می‌آید که محروم کردن زنان از ارث، سُنّت عام در میان همه‌ی قبایل عرب نبوده.(۲۷۷)

احکام، حدود و مجازات

شعر جاهلی ما را به‌دریافت پاره‌ی قوانین جزایی و حقوقی نیز رهنمون می‌گردد. این اشاره‌های گذرا پهنه‌ی گسترده‌ی از احکام و قوانین را شامل می‌شود. هم حوزه‌ی عبادات را در بر می‌گیرد و هم گستره‌ی از ابواب معاملات را. وجود قوانین جنگ و صلح، قانون خون‌بهاء، وضع ماه‌های حرام، نذورات، عبادات، مالیات، زیارات، طواف، تلبیه، اوراد، ادعیه، عزائیم، آداب و سنن معاشرت، رشد و رونق انواع سازها و میلودی‌های موسیقی و غناء... تماماً در شعر جاهلی منعکس است. نمونه‌های از احکام فقهیٔ انعکاس یافته در شعر جاهلی در مورد قانون دیه:

فَکالّ أراهُم اَصبَحوُا یَعقلوُنُه صحیحات مالٍ طالِعاتٍ بِمَخزِمِ

لِحَیٍّ حِاللٍ یَعصِمُ الناس اَمرُهُم اِذا طَرَقَت اِحدی اللیالی بِمُعظَمِ

این دو بیت، از مجموع ۳۲ بیت معلّقه‌ی زُهیر بن ابی‌سُلمی (یکی از سرایندگان معلقات سبع) است که در مورد دیه صحبت می‌کند: «می‌بینم که دیه

دهنده‌گان، دیه را اشترانی می‌دهند که از آن راه کوهستانی بالا می‌روند، این خون‌بها را به‌خاطر قبیله‌ی بزرگ می‌دهند، که چون در شب ظلمانی حادثه‌ی پیش آید، همسایه‌گان و هم پیمانان شان آنان را از آن خطر محفوظ خواهند داشت».

این شعر پرده از قانونی بر می‌دارد که در قتل (در صورت عدول از قصاص) دیه می‌پرداختند و دیه از جنس شتر بوده است. دیه را قبیله‌ی قاتل پرداخت می‌کرد. دیه از عقل به‌معنی دیه‌ی است که قبیله پرداخت می‌کرد. بدیهی است که این به‌معنی وجود یک حکم حقوقی مهم در میان قبائل است.

اِنّا اذا التَقت المَجامِعُ لَم یَزَل　　　منّا لِزازُ عَظیمه حَشّامُـــها
و مُقَسِّمٌ یُعطیِ العَشیره حَقَّها　　　ومُغَذمِرٌ لُحُقوقِها هَضّمامُها

این دو بیت، از مجموع ۴۴ بیت معلّقه‌ی لبید بن ربیع از شعرای معروف جاهلیت است. می‌گوید: «چون قبایل در مکانی گردآیند، پیوسته مردی بزرگ از ما که کارهای سترگ می‌کند در میان آن‌ها است، مردی که قوام کارها به‌او است و چون بخواهد غنیمتی میان قبیله تقسیم کند، حق عشیره را ادا می‌کند، و چون از حق کسی بکاهد و به‌دیگری بیافزاید، کسی در حکم او چون و چرا نکند.»

این ابیات و مانند آن، گویای وضعیت حقوقی در فرهنگ عرب جاهلی است. وضعیتی که هم اقتدار سیاسئ رئیس قبیله را در حد یک شخصیت حقوقی دولت به‌ما نشان می‌دهد و هم نظم حاکم درون قبیلوی را می‌فهماند. گویی پذیرش یک متولّئ سیاسی دارای والیت و سلطه‌ی مقبول را در باور و عمل عرب جاهلی اثبات می‌کند.

تمام مقررات حول همان نظام قبایلی و اصالت و اعتبار «نهاد قبیله» می‌چرخید. قبیله یک تشخص ثابت و مهم و مستقل داشت و روح قبیله در رئیس قبیله حلول می‌کرد و در کالبد او متجلّی بود. از این‌رو این روح از طریق این نماد، مولد ارزش‌ها و یا پاسدار و حافظ ارزش‌ها و سُنّت‌ها بود و این روح قانون می‌نهاد و همه می‌بایست اجرا می‌کردند و تخلف از نظام و سنن قبیله هرگز جایز نبود. عرف و عادت پایه‌ی کلیه‌ی مظاهر زندگئ عرب در همه‌ی ابعاد آن بوده و آنان قانون مدونی را در مسائل حقوقی، جزایی، بازرگانی و اجتماعی دارا نبودند.

در حوزه‌ی مجازات‌ها یکی از مهم‌ترین قوانین، قانون قصاص بود که در میان عرب وجود داشت و ظاهراً تمام قبایل به‌آن عمل می‌کردند. به‌ویژه «قصاص نفس» که به‌شکلی با قبیله و تشخص واحد آن ارتباط داشت. به‌لحاظ استحکام روابط، تمام قبیله یک «تن» بود. از این‌رو اگر تجاوزی به‌حریم آن قبیله صورت می‌گرفت، تمام

افراد و اعضای آن مورد تجاوز قرار گرفته بودند و عکس آن نیز صادق بود. در این تفکر و سُنّت اگر مثلاً فردی از یک قبیله‌ی خارج از نظامات جنگ و سنن پیمان‌ها و مانند آن به‌جفا کشته می‌شد، قتل تمام قبیله تلقی می‌شد و او می‌شد «ثار» (به‌معنای قتیل و انتقام خواه قبیله) تا زمانی که این ثار پاسخ در خور نیافته و به‌طور مشخص انتقامش از قبیله‌ی قاتل گرفته نمی‌شد، روح او چون مرغی بر فراز قبیله پرواز می‌کرد و خون و انتقام می‌طلبید.

در مقابل نه‌تنها قاتل مسئول این ثار بود، بلکه هریک از افراد قبیله‌ی قاتل نیز مسئول بود، در واقع در هردو سو افراد نماینده‌ی کل قبیله شمرده می‌شدند. در این میان قصاص نفس اهمیت فوق‌العاده داشت. چرا که تا این انتقام از طریق قصاص از قبیله‌ی قاتل گرفته نمی‌شد، نقار بین دو قبیله و اختلاف و غالباً جنگ و خون‌ریزی از دو سو ادامه پیدا می‌کرد و چه بسا ده‌ها سال طول می‌کشید. جنگ و جدال ممتد دو قبیله‌ی بزرگ یثرب در آستانه‌ی ظهور اسلام یعنی اوس و خزرج یکی از این جنگ‌های مشهور است که البته به‌عوامل دیگر نیز ارتباط داشت.

اسلام اصل قصاص نفس را امضاء کرد و آن را «حیات برای جامعه» دانست: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، ۲: ۱۷۹»
ادباء می‌گویند این فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین آیه‌ی قرآن است.

قبایل فراوان در صحاری گسترده زندگی می‌کردند و بسیاری از آن‌ها هیچ ارتباطی با هم نداشتند، البته وضعیت در حجاز و دو شهر مکه و مدینه تا حدودی متفاوت بود. هرقبیله‌ی در قلمرو خود آزادی کامل داشت و هر دینی نیز پیروانی داشت وارزش‌ها و مقررات آن حداکثر در همان محدوده محترم و مجرا بود. این بود که نه‌دین رسمی وجود داشت و نه‌حکومت دینی و چیره بر تمام عربستان. هرقبیله قاضی ویژه‌ی خود را داشت. در شهرها و بادیه‌ها نیز همین‌گونه بود.

درعین‌حال غالباً کاهنان و رجال دینی به‌کار قضاوت اهتمام داشتند. مهم‌ترین شرط قاضی عدالت بود. شخصیت و اعتبار قاضی هم در اجرا شدن حکمش نقش و اثر داشت. در محکمه اگر متهمی اتهام را انکار می‌کرد شاکی سوگند یاد می‌نمود. «قسّامه» که سوگند معینی بود و هنگام تهمت قتل ادا می‌شد و به‌اثبات و یا نفی اتهام قتل منتهی می‌گردید، در جاهلیت رواج کامل داشت. اسلام نیز آن را پذیرفت.

مجازات‌ها عمدتاً بدنی و قطعی و فوری بودند و قاضیان نیز بر همین منوال و در چهارچوب همین موازین قضاوت می‌کردند، قضاوتی که معمولاً کوتاه مدت و

حتی چند دقیقه‌ای بود، احکام مجازات صادر می‌شد که بلافاصله به‌مرحله‌ی اجراء در می‌آمد. مجازات‌ها نیز یا بدنی (قصاص) و یا مالی (دیه و مابه‌ازاء) بوده و چیزی جز این وجود نداشت و قابل تصور هم نبود. نه‌زندان بود و نه‌انواع دیگر مجازات‌ها. انگیزه نیز عمدتاً دفع ظلم و احقاق حقوق شخصی شاکیان بود و جرم و مجازات به‌عنوان یک موضوع مدنی و اجتماعی مطرح نبود و موضوعیت نداشت.

اصلاح مجرم نیز چندان مد نظر نبود. حداکثر تأمین امنیت جامعه‌ی محدود و قبیلوی و عشیره‌ی آن زمان در نظر بود. بسیاری از مواد همین احکام ساده و قاطع مورد پذیرش اسلام نیز قرار گرفت. بررسی اجمالی و تفصیلی احکام اسلام نشان می‌دهد که این احکام به‌دو دسته‌ی بزرگ قابل قسمت است:

۱ ـ احکام امضایی منوط به‌همان "فقه‌جاهلی" است که در میان عرب جاهلی مروج بوده و به‌راحتی از منطوق تحت اللفظی آیات قرآن قابل فهم و درک است.

۲ ـ احکام انشایی که قرآن آن را آورده است. تفصیل هریک چنین است:

الف ـ برخی از مصادیق احکام امضایی: اکثر مقررات مربوط به‌عقود و ایقاعات و معاملات مثل حلیتِ بیع، اعتبار عقد ضَمان، اعتبار نکاح و مالکیت خصوصی، حق حِضانت اطفال، اصل لزوم در عقود، اعتبار عقد اجاره، عقد مضاربه، صلح، ممنوعیت جنگ در ماه‌های حرام، قاعده‌ی غرور، اصل صحت، دیه، برده‌داری، حجیت و اعتبار اَمارات، پاک‌کننده‌گی بعضی چیزها، خِتان که پیش از حضرت ابراهیم در مصر معمول بوده و سپس در شرایع ابراهیم و موسی و پیامبر خاتم امضاء شده است.

ب ـ احکام تأسیسی: از احکامی که به‌عنوان حکم تأسیسی نام برده شده‌اند می‌توان به‌وجوب حجاب، حرمت ورود مشرکان به‌مسجدالحرام (توبه: ۲۸) تعیین کعبه به‌عنوان قبله (بقره: ۱۴۴) ممنوعیت ربا، حرمت نکاح شِغار، منع ازدواج با زن پدر، منع ازدواج همزمان یک مرد با دو خواهر (نساء: ۲۳) خیار مجلس و خیار حیوان، و بیش‌تر احکام عبادی اشاره کرد.

ماه‌های حرام: از قدیم‌الایام در میان عرب چهار ماه قمری ذی‌القعده، ذی‌الحجه، محرم و رجب ماه‌های حرام مقرر شدند. اسلام نیز آن‌را پذیرفت. در این چهارماه (جز دفاع) جنگ کنار گذاشته می‌شد و سقف دیه افزایش می‌یافت. هدف از این کار ایجاد امنیت برای افرادی بود که می‌خواستند به‌حج بروند یا تجارت کنند و به‌سلامت به‌شهر خود برگردند. برخی قائل‌اند که حرمت این‌ماه‌ها از شریعت ابراهیم

بوده وعرب آن را به‌ارث برد؛ عرب‌ها گاه براساس اغراض شخصی، حرمت ماه محرم را به‌صفر منتقل کرده و ماه‌های دیگر را هم به‌تأخیر می‌انداخته‌اند. این عمل «نَسیء» (فراموشی) نامیده شده و در قرآن گناهی بزرگ شمرده شده است.

اقتصادعرب

اقتصاد عرب در پنج سطح قابل بررسی است:

۱ ـ اصل مالکیت **۲ ـ زراعت و مالداری** **۳ ـ برده‌داری**

۴ ـ تجارت خارجی **۵ ـ سوداگری داخلی**

الف ـ مالکیت: در مقولات اقتصاد و تجارت، اساس کار «مالکیت» است که در میان عرب پذیرفته شده بود و قوانین متنوع درباره‌ی اصل مالکیت و مبانی و لوازم حقوقی و قانونی آن به‌تدریج پدید آمده بود. به‌عنوان اصلی مقدس محترم بود. بنیاد مشروعیت مالکیت به‌خداوند و خدایان (الهه‌ها) بر می‌گشت، از این‌رو با دین و مذهب پیوند ناگسستنی داشت. مالکیت اصیل و واقعی از آن خدا و الهه‌ها بود، و مالکیت آدمیان عرضی و اعتباری محسوب می‌شد که در طول مالکیت آسمانی قابلیت تفسیر داشت. مالکیت افاضه‌ی او بود و بنده‌گان به‌نماینده‌گی از او اموال و دارایی‌ها را تصرف می‌کردند و حق مالکیت داشتند. این مالکیت إلٰهی از طریق فرمان‌روا یا رئیس قبیله تحت شرایطی به‌افراد واگذار می‌گردید. انواع معاملات و قراردادها درباره‌ی زمین وجود داشت. از جمله: مزارعه، محاقله (معامله‌ی سلف = پیش‌فروش محصولات) مساقات، مقاطعه، اجاره وعناوین دیگر. آب و آتش و مرتع و ملک مشاع بود. البته اگر مرتع و آب در محدوده‌ی قبیله بود، ملک مشاع قبیله بود و در زمین آزاد مال همه‌ی مردم.

این مالکیت طبق قواعد آن زمان می‌توانست دچار هرنوع تغییر و یا جابه‌جایی شود. وقف وجود داشت. معمولاً اموال زیادی به‌قصد قربت به‌بتان به‌وسیله‌ی ثروت‌مندان وقف معابد می‌شد. این اموال و زمین‌های موقوفه از مالیات‌ها معاف بودند. امّا رؤسای قبایل حق دخل و تصرف در موقوفات را داشتند.

بررسی تاریخی نشان می‌دهد که تمام مقررات حقوقی مربوط به‌مالکیت و زمین و زراعت و بازار و خرید و فروش و معاملات، کم‌وبیش و طبق معمول گاه با تغییراتی مهم و غیر مهم دراسلام نیز پذیرفته شد و به‌امضای شریعت جدید رسید، از جمله: اشتراکیت در مرتع و آب و آتش، مساقات، محاقله و مزارعه...(۲۷۸)

ب ـ زراعت و مالداری: قسمت اعظم عربستان را بیابان‌ها و ریگستان‌های پهناور و خشک و سوزان فراگرفته است. بخش‌های دیگر مرکب از کوه‌ها و سنگلاخ‌های است که در خلال آن‌ها قسمت‌های سرسبز وجود دارد، که مناسب زراعت و مالداری است. گفته شد که هریک از پیشه‌ها در مناطق خاصی رونق داشته است. به‌عنوان نمونه در مکه بیش‌تر تجارت و مسائل تجاری رونق داشته، در یثرب (مدینه) و طائف زراعت و مالداری از رونق بیش‌تری برخوردار بوده است. مدینه برخلاف مکه از چاه‌های آب و اراضئ قابل کشت برخوردار بود؛ وجود طوایف یهودی و یمنی که آشنائی با زراعت و مالداری داشتند موجب شد که درمدینه اراضئ زراعی و راه‌های بی‌شماری به‌وجود آید. به‌طوری که یثرب از حاصل‌خیزترین مناطق حجاز شمرده می‌شد. خرما مهم‌ترین محصول یثرب بود و زندگی مردم عمدتاً به‌همین محصول متکی بود. محصول نخلستان‌های آن شهر هم غذای اهالی را تأمین می‌کرد و هم آن‌ها می‌توانستند با پوست و شاخه‌ی آن برای خود حصیر و سبد و سایبان ببافند... درخت «نخل» از جهات زیاد برای عرب گرامی است، حتی معماری عربی ـ اسلامی نیز از آن الهام گرفته است. واحد شمارش نخل [همچون شتر و انسان] «نفر» است... در شهری مانند مدینه، تجارت بیش‌تر جنبه‌ی داخلی داشت. تجارت مدینه نمی‌توانست با زراعت آن رقابت نماید.

یمن و طائف نیز از مناطقی بودند که زراعت و مالداری در آن مناطق رونقی عالی داشت، طائف به‌داشتن انواع خرما، انواع انگور و انار و انجیر مشهور بود؛ عسل طایف تا هنوز شهرت جهانی دارد. پرورش شتر و اسب و گاو و خر و گوسفند و بز از دیگر راه‌های امرار معاش در شبه‌جزیرمحسوب می‌شد.(۲۷۹)

ج ـ برده‌داری: برده‌داری بخشی از صفحات سیاه تاریخ بشر است، از ناکجاآباد زمان و زمین شروع شده و تا هنوز به‌صورت پیدا و پنهان ادامه دارد، نیز یکی از راه‌های کسب درآمد در میان عرب بود. اسیران را چون غنایم زنده‌ی جنگی تلقی می‌کردند و به‌عنوان برده یا کنیز می‌فروختند، تنها بخشی از آن‌ها را برای انجام بعضی کارها نزد خود نگاه می‌داشتند.

البته پس از ختم جنگ میان دو قبیله، تلاش‌های آغاز می‌شد تا هرقبیله اسیران جنگی خود را با پرداختن مبالغی گزاف، آزاد کنند. لذا اسیران قبایلی به‌ندرت به‌بردگی کشیده می‌شدند. از آنجا که قریب به‌اتفاق بردگان سیاه‌پوست بودند، از راه‌های مختلف، از آن سوی بحر احمر به‌شبه‌جزیر کشانیده می‌شدند.

این پدیده‌ی اقتصادی یکی از شغل‌های تجاری پر سود بود، به‌رغم تعارض ماهوی آن با ارزش‌های عدالت‌محور و مساوات‌گرای اسلام، در این آئین نیز مورد تأیید قرار گرفت، ولی نظراً و عملاً تدابیری اتخاذ شد که از حدت و گسترده‌گی آن کاسته شود و تغییراتی مثبت به‌سود برده‌گان ایجاد گردد، از جمله زمینه‌های فراهم شود تا برده‌گان به‌آسانی بتوانند آزادی و برابری انسانیٔ خود را به‌دست آورند.

د ـ تجارت خارجی: تجارت عرب قبل از اسلام را باید به‌دو بخش تجارت داخلی و خارجی تقسیم کرد. تجارت داخلی بیش‌تر شامل سوداگری در شهرها (یک شهر) یا بین شهرهای مختلف و در بازارهای منطقوی بود.

امّا تجارت خارجی عرب واسطه‌گری بین شبه‌قاره‌ی هند و اروپائیان و خاوردور بود؛ چنین نبود که تجارت عرب منحصر به‌صادرات شهرهای عربی خودشان باشد، بلکه اجناس از آفریقا و هند و چین نیز وارد می‌کردند و به‌صورت کالای تجاری به‌بازارهای دنیا صادر می‌نمودند. مهم‌ترین تجارت عرب روی اشیاء نفیس و قیمتی انجام می‌گرفت مانند عاج، انواع عطریات، دواجات خوشبو، جواهرات، شمش طلا، سنگ‌های قیمتی، انواع پارچه و قماش، ابزار جنگی مانند شمشیرهای هندی و سپرهای از پوست کرگدن آفریقایی، محصولات زراعتی و مالداری، برده، حیوانات کمیاب مانند طاووس و بوزینه و امثال آن‌ها بود.(۲۸۰) مکه به‌یک مرکز مهم باراندازی و بارگیری میان شرق و غرب و شمال و جنوب دنیای آن روز تبدیل شده بود و سه قاره‌ی آفریقا، آسیا و اروپا را به‌هم وصل می‌کرد.

در عربستان چند راه بازرگانی بود که هریک در عصری و به‌جهاتی رونق داشت، این راه‌ها، خط‌های اتصالی بودند میان دریای عمان و مدیترانه و مصر. در مسیر این راه شهرهای مهم و واحه‌های معتبر وجود داشت، مانند الأُولی، بابِل، حِیره، دَومَةالجندل، تَدْمُر و غیره که ویرانه‌های برخی از آن‌ها تاهنوز موجود است. وقتی می‌خواستند کالای هندوستان و چین را به‌اروپا یا مصر ببرند، با کشتی به‌عربستان می‌آوردند، ازآن‌جا به‌وسیله‌ی کاروان‌های شتر به‌بندرهای شرق مدیترانه یا خلیج عقبه حمل می‌کردند. ارتباط عراق با مدیترانه ومصر از این راه بوده است.

اساساً عرب‌ها از همان زمان‌های دور تاجران موفق بودند و این نبوغ تجاری ایشان تا امروز برقرار است. به‌طور کلی: «عرب هرچه دارد از تجارت به‌دست آورده است.» قریش که درزمان قصی بن کلاب ریاست شهر مکه را به‌دست گرفته بود، وارد کار بازرگانی شد و کالاهای هندی و چینی به‌انضمام محصولات جنوب و

شرق عربستان‌را به‌بندرهای کنار مدیترانه می‌برد. تغییراتی که به‌تدریج در مکه پدید آمد، چادرنشینان را به‌خود جذب کرد و آن‌ها در خدمت طبقه‌ی ثروتمند درآمدند، چنان‌که در مکه دو واحد مشخص پدید آمد: اقلیت ثروتمند و اکثریت فقیر.

«جواد علی» می‌نویسد: «سرزمین حجاز (مکه) به‌لحاظ اقتصادی و دینی از مناطق با اهمیت جزیرة العرب به‌شمار می‌آمد. اهمیت اقتصادی آن از این جهت بود که یکی از شریان‌های اصلی بازرگانی جهانی از آن‌جا می‌گذشت و شریان‌های دیگری به‌جانب شرق و شمال شرقی از آن منشعب می‌گردید.

سفرهای قریش به‌جانب شمال (شام) در فصل تابستان نیز جزء تجارت خارجی محسوب می‌شوند که قرآن کریم نیز در سوره‌ی «قریش» به‌این مسأله اشاره کرده است. در همین رابطه «بلاذری» می‌نویسد: «هاشم بن‌عبد مناف امان‌نامه‌ی از پادشاهان شام برای قریش گرفت تا با امنیت خاطر در آن سرزمین تجارت کنند. پس از آن عبدالشمس برادرهاشم از پادشاه حبشه برای آنان امان گرفت و نوفل بن‌عبد مناف از ملوک عراق برای آنان پیمان گرفت. متعاقباً، دو کوچ زمستانی و تابستانی را سامان دادند.»(۲۸۱)

حسن ابراهیم حسن می‌نویسد: «مردم سبأ ثروت فراوان داشتند و این ثروت را از تجارت به‌دست آورده بودند. زیرا تجارت آن روزگار بیش‌تر از راه یمن انجام می‌گرفت و تجارت مواد معطر، به‌خصوص «بخور» که در معابد مصر و حبشه برای سوختن به‌کار می‌رفت به‌مردم سبأ انحصار داشت که به‌وسیله‌ی کاروان‌ها محصولات خود را به‌نقاط دیگر می‌فرستادند.»(۲۸۲)

۵ ـ سوداگری داخلی: بخش مهمی از مقررات عرب به‌امور اقتصادی شامل تجارت و داد وستد داخلی وخارجی مربوط می‌شد. به‌گذارش «جواد علی» قانون تجارت شریف‌ترین و محترم‌ترین قانون نزد عرب بود. چرا که تجارت و بازرگانی درزمینه‌های مختلف، از برده‌داری و برده‌فروشی گرفته تا مال‌التجاره‌های متنوع، مهم‌ترین منبع درآمد و معیشت مردمان شهر نشین و به‌ویژه در مکه بود که بزرگ‌ترین شهر به‌حساب می‌آمد، این شهر هم مرکز مذهبی بود، هم مرکز تجارت و هم مرکز تجمع قبایل مختلف و پر جمعیت قریش. انواع بازار در آن وجود داشت، از جمله بازارهای ثابت و بازارهای سیار و موسمی.

پول عبارت بود از دینار (طلا) و درهم (نقره) عرب به‌طلا «ذَهَب» می‌گوید که به‌معنی «رفتن» است و خود مبین حرکت و جریان مداوم کالا وسرمایه می‌باشد.

در دوره‌های پیش از اسلام، رونق تجاری سرزمین یمن و حجاز تأثیر بسیاری در پیدایش دولت‌های کوچک در حد فاصل شام و عراق داشت. کشور نبطیان که در شمال حجاز ایجاد شده بود، به‌یکی از اقوام عرب منسوب است که نزد یونانیان به‌نام "نبطیا" یا "نبط" شناخته می‌شود. قوم نبط تقریباً در قرن ششم پیش از میلاد در بیابان شام و جنوب فلسطین سکونت گزیدند. تدمیریان از دیگر حکومت‌های بودند که آثار آن‌ها در فاصله‌ی ۱۵۰ کیلومتری شمال شرق دمشق واقع شده است.

نکته‌ی در باب غنایم جنگی: برخی عرب ستیزان، غارت‌گری یا همان غنائیم جنگی را نیز برجسته می‌کنند و آن را جزء از اقتصاد عربی می‌شمارند که البته از روی غرض‌ورزی است، ورنه تاریخ عرب بسیار روشن است و به‌دو بخش پیش از اسلام و بعد از آن تقسیم می‌شود، در قسمت پیش از اسلام هیچ موردی وجود ندارد که عرب‌ها به‌خارج از قلمرو عربستان حمله کرده و به‌غارت‌گری مبادرت کرده باشند. اصلاً در عربستان دولتی متشکل و قدرت‌مندی وجود نداشت تا بتواند ایلغار خارجی تدارک ببیند. درحالی‌که سفرهای تجارتی در کمال صلح و امنیت جریان داشت. تجارت عرب درخشان‌ترین فصل تاریخ عرب است. اگر عرب‌ها با همسایه‌گانش در جنگ و خصومت و غنیمت‌گیری بودند هرگز نمی‌توانستند چنین تجارت موفق داشته باشند. همچنان که سرزمین عربستان به‌ندرت مورد هجوم قدرت خارجی واقع شده است.

روابط با امپراطوری حبشه تلاتم‌های داشته است. حبشه‌ی قدیم سراسر حوزه‌ی پهناور سواحل شرقی آفریقا (منهای مصر) را در برمی‌گرفت و شامل اقوام و طوایف فراوان بود. یک مورد را که تاریخ گواهی می‌دهد، هجوم «ابرهه‌ی اشرم» است که به‌دنبال ماجرای «أُخدود» واقع شده است. متعاقب این واقعه، پادشاه مسیحیٔ حبشه به‌انتقام کشته شده‌گان مسیحیان اخدود، سپاه عظیمی به‌سرپرستی ابرهه‌ی أشرم به‌سوی یمن گسیل داشت و یمن را اشغال نمود. یمن مدت ۷۰ سال تحت نفوذ اشغالگران حبشی قرار داشت. ابرهه به‌استقامت مکه نیز سوقیات نمود و قصد تخریب خانه‌ی کعبه را داشت، بدین‌سان می‌خواست مرکز اقتدار و تجمع ثروت و مفاخرت عرب را از هم بپاشد، امّا موفق نشد، سوره‌ی فیل از همین مطلب حکایت می‌کند. در وقت دیگر یمن بر حبشه غالب شد و قسمت‌های از حبشه را اشغال نمود.

غیر از این، آن‌چه می‌ماند جنگ‌های قبایلی در درون خود عربستان است. صدها قبیله جدا از هم در صحرای وسیع عربستان گسترده بودند و هریک برای

خود یک جهان جداگانه داشت. خوشه‌های از قبایل، یا در پیمان قبیلوی، یا در جنگ قبیلوی، یا در صلح به‌سر می‌بردند، اگر غارت‌گری و غنیمت‌گیری هم صورت گرفته باشد، بین این قبیله و آن قبیله بوده، پس این نمی‌تواند جزء اقتصاد ملی عرب محسوب شود، این بخشی از اقتصاد همان قبیله محسوب است.

همچنین است حکم کاروان‌های تجاری که در همه‌ی سرزمین‌ها با خطرات مواجه بودند و مال‌التجاره‌ی ملت‌ها همواره با ملازمان مسلح همراهی می‌شدند. تجارت عرب نیز از این قاعده مستثنی نبوده است. مع‌هذا غارت کاروان در همه‌جا تأثیر روی اقتصاد فرد می‌گذاشت نه اقتصاد جمع. یعنی وقتی از اقتصاد عربی صحبت می‌کنیم دیگر نمی‌توانیم غنایمی که در جنگ‌های قبیلوی از این قبیله به‌آن قبیله منتقل می شده، یا متاعی که از غارت یک یا چند کاروان تجاری به‌دست آمده را جزء اقتصاد عربی بشماریم. حتی در جنگ‌های قبایلی غارت‌گری بی‌ضابطه رخ نمی‌داد. قوانین مشخص جنگ و صلح وجود داشت که مو به‌مو اجرا می‌شد. در جنگ‌های قبایلی بحث دیه و خون‌بهاء مطرح است، موضوع غرامت جنگی مطرح است، خریدن اسیران مطرح است و بسا اموری دیگر که باعث انتقال ثروت از این قبیله به‌آن قبیله می‌شد، نه بخشی از اقتصاد ملی عرب.

بعد از ظهور اسلام عرب‌ها برای نخستین‌بار از لاک خود بیرون آمدند، قدرتی منحصربه‌فرد شدند، قدرت‌های عصررا به‌زمین افگندند، سرزمین‌های وسیعی را فتح نمودند و غنایم فراوان به‌دست آوردند که بحث دیگری است.

اسواق و بازارهای عرب پیش از اسلام

اسواق جمع «سوق» در زبان عربی به‌معنای بازار است. سوق در لغت به‌معنی جلب و جذب شدن (یا جلب و جذب کردن) است. در اصطلاح به‌محلی گفته می‌شود که کالا و مشتری را توأماً به‌خود جلب می‌نماید. لذا به‌کالای خریداری شده «سوقات ـ سوقاتی» می‌گویند. شهر مکه همچنان که تجارت خارجی را در قبضه‌ی خود داشت، در عرصه‌ی سوداگری داخلی نیز سرآمد بود و سود فراوان کمایی می‌کرد. عبدالعزیز سالم می‌نویسد:

«یکی از عوامل رونق و درخشش شهرهای چون مکه، طائف و یثرب، نزدیکی آن‌ها به‌بازارهای تجاری معروفی بود که در ماه‌های حرام دایر می‌شد. زیرا در خلال این ماه‌ها مردم نسبت به‌جان ومال خود احساس امنیت می‌کردند...»

اسواق عرب شامل ده بازار بزرگ و همه‌گانی و فصلی بود که در زمان جاهلیت یعنی دوران پیش از ظهور اسلام در نقاط مختلف عربستان شهرت داشت. در حقیقت عرب را می‌توانستند در این بازارها بشناسند.

اسواق عرب هرساله حوالیٔ مراسم حج درماه‌های رجب و ذی‌الحجه و ماه‌های ربیع در مکه و عرفات و منا افتتاح می‌گردید، و شعار بزرگ قبائل عرب بود، مهم‌ترین مراسم و کنگره‌ی بزرگ آن‌ها در ماه‌های مختلف سال به‌شمار می‌رفت.

دیگر محلات برگزاری بازارهای ده‌گانه‌ی عرب در سرزمین‌های کنونی اردن، یمن، عدن، حضرموت، بحرین، مسقط، عمان و نجد یعنی عربستان کنونی بود. در این قلمرو وسیع شبه‌جزیره، تقریباً از مجموع قبائل عرب اعم از بت‌پرست و نصرانی و یهودی و ستاره‌پرست و پیروان سایر ادیان و عقاید، از شام و عراق و یمن و بحرین و نجد و یمامه و تهامه و حجاز شرکت می‌جستند. برنامه‌ی کار آن‌ها و شرکت در این بازارها این‌گونه بود که از ماه ربیع الاول آغاز می‌گردید تا در ماه ذی‌الحجه پس از شرکت در آخرین بازارها بتوانند به‌مکه بیایند و در مراسم حج حضور یابند و بعد از پایان موسم به‌میان قبایل خود در نقاط سکونت خود بازگردند.

بنابراین قبایل عرب در دوره‌ی سال، شخصیت و منافع مادی و معنوی خود را بدین‌گونه تأمین می‌کردند. این غیر از سفرهای تجاری عرب به‌یمن و شام و هند و حبشه و دیگر نقاط بود. تجار عرب کالاهای خود را که از این کشورها می‌آوردند اغلب در اسواق ده‌گانه‌ی خود عرضه می‌کردند و بقیه‌ی شرکت کننده‌گان نیز آن‌ها را با فرآورده‌های خود مبادله می‌نمودند. منابع تاریخی بازارهای ده‌گانه‌ی عرب را که در آن‌ها برای مبادله‌ی تجاری و داد و ستد اجتماع می‌کردند، و از تأمین خون و مال خود برخوردار بودند، بدین‌سان شرح می‌دهند:

۱ ـ بازار «دومة‌الجندل»: یکی ازبازارهای ده‌گانه‌ی عرب در «دومة‌الجندل» برگزار می‌شد. رؤسای این بازار از دو قبیله‌ی «غسانی» و «بنی‌کلب» بودند. عرب غسانی و بنی‌کلب که از یکسو خراج‌گذار رومی‌ها بودند، و از دیگرسو همجوار فلسطین و در منطقه‌ی ظهور مسیحیت اقامت داشتند، مانند قبیله‌ی «طی» [که حاتم طائی ازآن‌ها بود] و در نزدیک دومة‌الجندل سکونت داشتند، اغلب مسیحی بودند. دومة‌الجندل در نقطه‌ی واقع بود که امروز جزو کشور اردن است.

۲ ـ بازار «مشقر»: واقع در «هجر» (بحرین) بود و قبیله‌ی «بنی‌تمیم» آن را برگزار می‌نمودند.

۳ - **بازار «صحار»:** (شهری واقع در کنار دریا در مسقط و عمان.)
۴ - **بازار «ریا»:** که در مجاورت بازار صحاری برگزار می‌شد. «آل جلندی» حکمرانان آن‌جا بودند و از آن‌ها مالیات می‌گرفتند.
۵ - **بازار «شحر»:** در ساحل دریای هند در خاک یمن در سرزمین «مهره» برگزار می‌شد. این بازار در سایه‌ی کوهی [که گفته می‌شود قبر هود پیغمبر در آن واقع است] به‌وسیله‌ی عرب مهره برگزار می‌شد.
۶ - **بازار «عدن»:** در روز اول ماه مبارک رمضان برگزار می‌گردید، و تجار از آن‌جا عطر به‌سایر نقاط می‌بردند.
۷ - **بازار «صنعاء»:** در نیمه‌ی ماه مبارک رمضان افتتاح می‌شد.
۸ - **بازار «رابیه»:** در حضرموت در جنوب یمن برگزار می‌گردید.
۹ - **بازار «ذی‌المجاز»:** که در سرزمین نجد واقع بود.
۱۰- **بازار «عکاظ»:** دهمین و مهم‌ترین بازار بود که آن نیز در سرزمین نجد واقع بود. قریش و سایر قبائل عرب در ماه ذی‌القعده در این بازار گرد می‌آمدند، از بازار عکاظ و ذی‌المجاز برای شرکت در مراسم به‌سوی مکه عزیمت می‌کردند. در بازار عکاظ بود که قبایل عرب اقدام به‌مفاخرت می‌نمودند و هرکس داشته‌های خود را به‌رخ رقیبان می‌کشید. عکاظ بازاری بزرگ در منطقه‌ی مکه بود که در هرسال یک ماه پر از جمعیت و شلوغی و هیجان بود، داد و ستد فراوان در آن‌جا صورت می‌گرفت، شعراء و ادبای عرب اشعار و سروده‌های خود را می‌خواندند، قبایل و شیوخ عرب در آن‌جا جمع شده، به‌عیش و نوش و خودنمایی و تفاخر می‌پرداختند و به‌یک‌دیگر مباهات می‌کردند. هم‌اکنون بازاری در مکه به‌همین نام وجود دارد و «روزنامه‌ی» به‌همین عنوان در مکه منتشر می‌شود.»

بازار "عکاظ" در دشتی گسترده با عرضی نزدیک بر ده میل برگزار می‌شد. این بازار در ده میلی طائف موقعیت داشت و فاصله‌اش تا مکه، سه روز، و تا طائف، یک روز راه بود و تابع طائف به‌شمار می‌آمد. خبرهای دردست است که حضرت ختم مرتبت نیز چه قبل از بعثت و هم بعد از آن در این بازار حضور می‌یافته است. معمولاً بزرگ هرقبیله به‌بازار قبیله‌ی خود می‌رفت، ولی تمام بزرگان عرب بلا استثناء به‌بازار عکاظ می‌آمدند، هرکس اسیری داشت، برای فدیه دادن و آزاد کردن اسیر خود به‌عکاظ می‌آمد، هرکس محاکمه داشت، برای دادرسی به‌عکاظ می‌آمد و نزد داوران که از قبیله‌ی بنی‌تمیم بودند دادخواهی می‌کرد و

هرکس خون‌خواهی می‌خواست و طرف خود را نمی‌شناخت برای پیدا کردن گمشده‌ی خود به‌عکاظ می‌آمد، هرکس شهرت طلب بود و در پی تحصیل شهرت می‌گشت برای نیل به‌مقصود به‌عکاظ می‌آمد، هرکس می‌خواست با کسی مباهات کند و مفاخر خود را بگوید در فصل عکاظ به‌آن محل می‌شتافت...

خلاصه: قبائل عرب از شمال و غرب برای شرکت در بازارهای خود به‌حرکت در می‌آمدند و سرانجام بیش‌تر آن‌ها (غیر از یهودیان و نصرانیان و ستاره‌پرستان) وارد مکه می‌شدند، شدّت توجه عرب جاهلی به‌زیارت کعبه بود.

تا ورود به‌مکه تلبیه می‌گفتند، تلبیه‌های آنان مختلف بود. هرقبیله تلبیه‌ی مخصوص خود را داشت. یعقوبی، تلبیه‌های آنان را عیناً نقل کرده است.

عجیب این‌که افراد هرقبیله نزد بت متعلق به‌قبیله‌ی خود می‌ایستاد و نزد آن نیایش می‌کرد، بدون این‌که کوچک‌ترین اهانتی به‌بت قبیله‌ی رقیب کرده باشد.

همه چیز در کمال صلح و آرامش پایان می‌یافت. این گذارش نشان می‌دهد که در عصر جاهلی نوعی حجّ با مناسک خاص رواج داشته است.(۲۸۳) پس از شرکت در موسم و طواف خانه‌ی کعبه و زیارت اصنام و بت‌های خود، با شرکت در جشن مفصل و پرعیش و نوش پایانی، با خاطرات خوش به‌اوطان خویش باز می‌گشتند.

مجالس شعر و ادب در سوق عکاظ

عرب‌ها غالباً محفل‌های ادبی تشکیل می‌دادند و در آن محافل مشاعره و سخنوری می‌کردند و شب نشینی‌ها داشتند، درباره‌ی مسائل اجتماعی و ادبی صحبت می‌نمودند. محل این محفل‌های ادبی را به‌اصطلاح آن‌روز «نادی» می‌گفتند، هرقبیله برای خود نادی داشت، هرگاه و بیگاه که از کار روزانه فارغ می‌شدند، به‌نادی می‌رفتند و در آن‌جا به‌سخنوری و شعرخوانی و گفت وگو می‌پرداختند؛ علاوه براین نادی‌های دائمی، دربازارهای مانند عکاظ که به‌مناسبت فصل تشکیل می‌شد، مجالس مناظره و مباحثه و سخنوری و مشاعره تشکیل می‌دادند. شعراء شعر می‌خواندند، خطیبان خطابه‌سرائی می‌کردند و سخندانانی از آن میان انتخاب می‌شدند که بهترین و برترین گفتارها را تشخیص داده و اعلام نمایند، هرگاه شاعر مشهوری در سطح نابغه ذبیانی به‌بازار عکاظ می‌آمد، سراپرده‌ی از چرم قرمز برای او می‌افراشتند و شاعران اشعار خود را در محضر او می‌خواندند و اشعار برتر را با آب طلا نوشته در عکاظ و یا در کعبه می‌آویختند که معلقات سبع به‌همین ترتیب شکل گرفت.

اتفاقاً این کار عرب‌ها با کار یونانیان قدیم شبیه است، چه آن‌ها نیز در محل موسوم به"جیمنازیوم" گرد می‌آمدند و مبادرت به‌ورزش‌های بدنی و بازی‌های پهلوانی می‌نمودند، فیلسوفان و دانشمندان از آن اجتماعات استفاده کرده، به‌مباحثه و مناظره مشغول می‌شدند؛ عملیات عرب‌ها در بازار عکاظ به‌نحوی با آن شباهت داشت. بدیهی است که در نتیجه‌ی چنین اجتماعاتی حقایق بسیاری کشف می‌شد و قریحه‌ی مردمی با ذوق به‌کار می‌افتاد، مهم‌تر این‌که زبان آنان رشد و نمو می‌کرد و از پاره‌ی معایب تصفیه می‌شد. مثلاً قریش که به‌بازار عکاظ می‌آمدند لغات سایر قبایل را نیز می‌شنیدند و آن‌چه را که نیکو بود بر می‌گزیدند و در لغت خود به‌کار می‌بردند، در نتیجه لغت قریش فصیح‌ترین لغت‌های عرب شد و از پاره‌ی عیوب و سکته‌ها و کلمات صعب و مجمل که اهل تجوید به‌آن‌ها کشکشه و کسکسه و عنعنه و فخفخه و کمکمه و عجعجه و استنطاء و شنشنه... می‌گویند و نیز از عیوب دیگر که درسایر لهجه‌ها یافت می‌شد، منزه گشت وبالمآل زبان اصلیٔ قرآن قرار گرفت.(۲۸۴)

بازار عکاظ مرکز انواع رقابت و مفاخرت نیز بود: فخر بر حسب و نسب، بر ثروت، بر شجاعت، بر قدرت و نفوذ کلام و برهمه داشته‌های خود؛ حتی فخر به‌بزرگیٔ مصیبت! عرب به‌بزرگیٔ مصیبت وارده بر خود هم فخر می‌نمود!

خنساء شاعره‌ی نامی عرب پس از کشته شدن کسانش اعلام داشت که مصیبت او در میان عرب سابقه ندارد و از این حیث بر تمام مردم عرب مقدم است.

این سخن به‌گوش هند زن أبوسفیان، دختر عُتبة بن ابی‌ربیعة رسید. همین که از اعلامیه‌ی خنساء خبر شد، برای مبارزه با وی آماده گشت، چون هند خود را در مصیبت کسانش برتر از همه می‌دانست، از آن‌رو همین‌که موعد بازار عکاظ فرا رسید در هودجی نشسته به‌طرف عکاظ شتافت. وقتی که وارد بازار شد دستور داد پرچمی روی هودج بگذارند و شترش را نزدیک شتر خنساء ببرند.

چون دو شتر به‌هم رسیدند، خنساء گفت: خواهرجان تو کیستی؟

هند گفت: من نامم هند، دختر عُتبه، و از حیث مصیبت بزرگ‌ترین مردم عرب هستم؛ ولی شنیده‌ام که تو خود را بزرگ‌ترین مصیبت زدگان عرب می‌دانی؛

آیا ممکن است مصیبت خود را بگوئی تا بدانم برای کی عزادار هستی؟

خنساء گفت: من در مصیبت عمرو بن شرید و صخر و معاویه پسران عمرو مصیبت زده‌ام؛ تو چه مصیبتی داری که آن را آن‌قدر بزرگ می‌شماری؟

هند گفت: من در مصیبت پدرم عتبة و عمویم شیبة و برادرم ولید ماتم زده‌ام.
خنساء گفت: آیا همه‌ی آنان نزد تو برابر بوده‌اند؟
سپس اشعاری به‌این معنی در مصیبت پدر و برادران خود سرود:
«وقتی که همه خواب هستند، چشمانم برای أبوعمرو پر آب است.»
«و برای دو برادرم می‌گریم، هرگز معاویه را فراموش نمی‌کنم که از اطراف به‌خدمت او می‌آمدند.»
- «برای صخر می‌گریم، چه کسی مانند صخر می‌توانست سرکرده‌ی دلیران باشد.»
- «ای هند! بدان مصیبت این است: هنگامی که آتش جنگ برافروخته می‌شود دیگرآن شمشیرزنان دلاور نیست که از شرافت قبیله دفاع نماید.»
هند در پاسخ وی اشعاری به‌این معنی سرود:
«برای خداوندان نجد و حجاز گریه می‌کنم، برای پشت و پناه همه، از ستمکاران می‌گریم.»
- «وای بر تو ای خنساء! بدان برای ابی‌عتبه‌ی نیکوکار و شیبه‌ی ولید، پشت و پناه مردم می‌گریم.»
- «آن‌ها بزرگان آل‌غالب بودند، وقتی بزرگان قوم را بشمرند آنان از سران قوم می‌باشند.»

معارف و علوم

"بلاذری" می‌نویسد هنگام ظهور اسلام هفده نفر از قریش می‌توانستند بخوانند و بنویسند.(۲۸۵) نکته‌ی مهم‌تر این‌که از نقل ابن‌قتیبه دینوری چنین بر می‌آید که کتابت نزد عرب جاهلی عیب به‌شمار می‌آمد و دلیل بر ضعف حافظه بود. کتابت مخصوص موالی و منشیان بود.(۲۸۶)

جواد علی می‌گوید: در جامعه‌ی جاهلی از سازمانی به‌نام «مکتب» سخن به‌میان آمده است که به‌نوآموخته‌گان تنها خواندن و نوشتن می‌آموختند.(۲۸۷)

علومی که پیش از اسلام در جزیرةالعرب شیوع یافت، مطابق با مقتضیات محیط و اوضاع زندگانی آن روز عرب بود. این علوم به‌مرور زمان سینه به‌سینه و دهن به‌دهن میان آنان منتقل و شایع شده است و یا موضوعاتی بوده که آنان استنباط کرده بودند و به‌تدریج بر آن می‌افزودند تا این‌که تا زمان پیدایش اسلام قریب بیست موضوع شد. رشته‌های از آن مانند علوم طبیعی، ریاضی، ادبیات یا پیش‌گوئی

کاهنان و مانند آن بود. پاره‌ی از آن مخصوص عرب بوده و از میان خود آنان پدید آمده بود؛ پاره‌ی دیگر را از سایر ملت‌ها اقتباس کرده بودند. مثلاً آن‌چه مربوط به‌شعر و خطابه و تیره و تبارشناسی است از خود عرب می‌باشد؛ آن‌چه راجع به‌طب و ستاره‌شناسی و هواشناسی و مالداری و وزش باد و افسانه‌سرائی و کاهنی و عرافی و قیافه‌شناسی و مانند آن است، از دیگران اقتباس شده است.

به‌هرحال، چیزهای موسوم به«علم» که شمار آن به‌بیست می‌رسید، در میان عرب جاهلی مرسوم بوده، چون اسلام آمد پاره‌ی از آن‌ها را تأیید نمود و به‌خدمت گرفت و موارد دیگر را مردود داشت. آن‌چه را اسلام نپذیرفت عبارت بودند از:

الف ـ کهانه و عرافه: خواندیم که کهانه و عرافه دو لفظ است و یک معنی دارد که همانا غیب‌گوئی می‌باشد، ولی غیب‌گوئی از آینده را "کهانه" و غیب‌گوئی از گذشته را "عرافه" می‌گویند، عرب نیز مثل دیگر ملت‌های معاصر خود از اعتقاد به‌پاره‌ی موهومات مانند کهانه و عرافه، فال‌گیری و خوب و بد دانستن آهنگ و پرواز پرنده‌گان و تعبیر خواب رهائی نیافتند، چه انسان طبعاً اشتیاق دارد جهات و علل وقایع را بداند، چون از وسایل عادی برای کشف آن محروم می‌ماند، به‌اوهام متوسل می‌گردد. به‌همین جهات کاهن و عراف و مانند آن در میان عرب زیاد شد. عرب‌ها معتقد بودند که کاهن، همه‌چیز را می‌داند و هرکاری می‌تواند، لذا برای مشورت در کارها و روا شدن حاجات و داوری و معالجه و حل مشکلات و اطلاع از آینده و گذشته، به‌کاهن مراجعه می‌کردند، خلاصه این‌که عرب‌ها مانند همه‌ی ملت‌های باستانی چون مردم یونان، مصر، فنیقیه، بابل و غیره، کاهن را مرد علم، فلسفه و طب و حقوق و دین می‌دانستند.

اگر برای معالجه پیش کاهن می‌رفتند، کاهن به‌آنان طلسم و دعاء می‌داد و اگر برای حل مشکلی مراجعه می‌کردند، برای آنان فال می‌گرفت، یا در ریسمان گره زده می‌دمید و اگر از وی داوری می‌خواستند، با تیر و کاسه (رمی قداح) میان آنان حکم می‌کرد. اگر برای پیدا شدن مال دزدی کمک می‌خواستند، در قمقمه پوف می‌کرد و اگر تعبیر خواب می‌پرسیدند، چیزهای نامفهومی بر زبان می‌راند و خلاصه این‌که گفتارها و کردارهای نامربوط و غیر مفهومی داشت و بدان‌وسیله خود را غیب‌دان معرفی می‌کرد.

کهانت از بین النهرین به‌عربستان آمد و بیش‌تر کاهنان جامع الشّرایط، کلدانی (و به‌تعبیری صابئی) بودند. کم کم علاوه بر کاهن کلدانی، کاهن یهودی و غیره در

عربستان پیدا شد و خود عرب‌ها نیز کاهن شدند. امّا کاهن‌های عرب اغلب در یک فن (مثلا طب یا قیافه‌شناسی یا تعبیر خواب یا داوری) تخصص داشتند.

مردان کاهن و زنان کاهنه در عربستان زیاد بودند، از کاهنان نامی عرب خنافر بن توام حمیری و سواد بن قارب دوس است که در زمان رستاخیز عرب پیش از اسلام می‌زیسته‌اند. معمولاً کاهنان را به‌قبیله یا شهری که از آن‌جا برخاسته بودند، نسبت می‌دادند، مانند کاهن قریش، کاهن یمن، کاهن حضرموت و غیره.

به‌عرافان نیز چنان می‌گفتند: عراف هذیل، عراف نجد، عراف حجاز و غیره. مشهورترین عرافان، عراف یمامه بوده که عروة بن حزام با یک شعر خود او را مشهور ساخت. شاعران این‌گونه با شعر خود مردم را بدنام یا خوش‌نام می‌ساختند.

کاهنان به‌طور کلی با طرز خاصی سخن می‌گفتند که آن را «سجع کاهن» می‌نامیدند و بسیار پیچیده و مبهم بود، شاید مخصوصاً آن‌طور سخن می‌گفتند که اگر پیش‌گوئی آنان درست در نیامد عذری برای آنان باشد که بگویند منظور ما از آن سخنان پیچیده چنین بود و چنان نبوده است. با آمدن اسلام، کهانت منسوخ گردید.

ب ـ قیافه‌شناسی: قیافه‌شناسی نیز مانند کهانت متخصصین خود را داشت، علمی بود که از روی قیافه به‌پاره‌ی مطالب پی می‌بردند. قیافه‌شناسی بر دو قسم بوده است: قیافه‌ی اثر و قیافه‌ی بشر. اولی، یعنی قیافه‌ی اثر عبارت بوده است از شناختن جای پا، یا نقش سم، یا کفش روی خاک و ریگ؛ و پی بردن از آن اثر به‌موأثر آن، بدان‌واسطه اشخاص فراری و دزد و اموال گم‌شده را می‌یافتند. عرب‌ها به‌قدری در قیافه مهارت داشتند که جای پای شخص جوان و پیر و زن و مرد و دوشیزه و بیوه را از یکدیگر تمیز می‌دادند. مشهورترین قبیله‌های عرب در قیافه‌ی اثری، طایفه‌ی بنی‌لهب و بنی‌مدلج به‌شمار می‌آمدند.

امّا قیافه‌ی بشری عبارت ازآن بوده که از شکل و شمایل اشخاص، خویشاوندی آن‌ها را به‌یکدیگر تشخیص می‌دادند. از قرار مشهور طایفه‌ی بنی‌مره از اهالی نجد در قیافه‌شناسی ماهر بودند. قیافه‌ی بشری هنوز هم در میان عرب‌ها شایع است.

کف‌شناسی و علم فراست نیز جزء همین قیافه‌شناسی می‌باشد. علم فراست یعنی علمی که از شکل و رنگ و چهره و شمایل انسان به‌حالات و اخلاق او پی ببرند. عرب‌ها در این علم نیز مهارت داشتند. تعبیر خواب نیز نزد عرب‌ها معمول بوده که کاهنان و گاه غیر آنان خواب را تعبیر می‌کردند. أبوبکر خلیفه‌ی اول با آن‌که کاهن نبود، خواب‌ها را تعبیر می‌کرد.

ج ـ طبابت پیش از اسلام: طب و طبابت یکی از علومی است که کاهنان بابل (کلدانیان) اساس آن را وضع کردند، آن‌ها نخستین مردمی هستند که درباره‌ی معالجه‌ی بیماری‌ها مطالعه نمودند. سایر ملت‌ها پزشکی را از کلدانیان گرفتند، از آن جمله عرب‌ها بودند. آشوریان و مصریان و فنیقیان نیز چنان بودند، یونانی‌ها مطالب مربوط به‌علم طب را جمع‌آوری کرده چیزهای بر آن افزودند و آن را مرتب ساختند. پارسیان و رومیان طب را از یونانی‌ها فرا گرفتند. عرب‌ها که با پارسیان و رومیان هم مرز بودند، مطالب تازه از آنان گرفته، بر آن‌چه از کلدانیان آموخته بودند افزودند و خود نیز تجربیاتی برهم زدند و مجموعه‌ی آن معلومات همان است که ما به"پزشکی عرب پیش از اسلام" تعبیر می‌کنیم.

عرب‌ها برای معالجه‌ی بیمار دو راه داشتند، یکی از راه کاهنان و عرافان، دیگر از راه دارو و معالجه‌ی واقعی. کاهنان بیمار را با جادو و طلسم معالجه می‌کردند و در کعبه برای آنان قربانی می‌نمودند وعزایم و دعاء می‌خواندند. معالجه با طلسم و دعاء، در همه‌ی ملت‌های قدیم شایع بوده است، در آثار باستانی مصر طلسم‌های بسیاری دیده شده که برای معالجه‌ی بیماری‌های گوناگون به‌کار می‌رفته است. کاهن مصری که برای معالجه‌ی مریض می‌رفت دو گماشته همراه وی بودند، یکی از آنان کتاب عزایم (طلسم و دعاء) را حمل می‌کرد و دیگری صندوق دارو را برمی‌داشت و با آن دو، بیمار را علاج می‌کرد، همین‌که عزائم (ورد و دعاء) می‌خواندند به‌یکی از خدایان (مخصوصاً ایزیس، اوزیرس، رع) متوسل می‌شدند و هنگام دوا دادن، آن دعاها را می‌خواندند که یکی از آن دعاها چنین بوده است:

«این کتاب شفاء برای هر بیمار است، ای ایزیس مرا شفاء بده همان‌طور که اوریس را شفاء دادی از هر دردی که از برادرش رسیده بود، موقعی که پدرش اوزیریس را کشته بود. ای ایزیس تو جادوگر بزرگی هستی، مرا شفاء ده و از هر درد و رنج کثیف شیطانی خلاصم کن و از بیماری‌های درونی و کشنده و ناپاکی که به‌من رو آورده رهائی‌ام ده همان‌طور که پسرت جوریس را رهائی دادی...»

عرب‌ها نیز اورادی داشتند که برای بیرون کردن ارواح خبیث به‌کار می‌بردند و امراضی که به‌گمان آن‌ها از حلول ارواح خبیثه حاصل شده بود، با اخراج آن‌ها شفاء می‌داد، معمولاً برای تب‌ها عزایم می‌خواندند و برای اخراج جن و شیطان طلسم به‌کار می‌بردند. امّا تجویز دارو برای بیماران شبیه به‌معالجه‌ی مصریان و سایر ملل قدیمه بوده است. به‌این نحو که از گیاهان و شربت‌ها استفاده می‌کردند،

به‌خصوص عسل را برای بیماری‌های شکم خیلی سودمند می‌دانستند. ولی بیش‌تر معالجات آنان روی اساس خون گرفتن و داغ کردن بوده است.

در امثال عرب گفته شده که بهترین علاج برای هر درد داغ کردن است و هر درد دشواری با داغ درمان می‌شود و برای ضد عفونی و درمان زخم‌ها آتش به‌کار می‌بردند. یعنی محل زخم را می‌بریدند و تیغ را در آتش گداخته و آن را روی زخم گذارده و داغ می‌زدند. چنان‌که صخر بن عمرو برادر خنساء را همین‌طور معالجه نمودند. چون قسمتی از اعضای درونی او در اثر ضربت شمشیر (مثل جگر سیاه) گندیده بود، لذا آن را با تیغ گداخته بریدند و جایش را داغ کردند. به‌همین‌ترتیب برای هرنوع بیماری یک راه علاجی پیدا کرده بودند.

در عربستان کسانی به‌امر پزشکی پرداخته و نام‌های بلندی بهم زدند، بیش‌تر آنان در دوره‌ی رستاخیز پیش از اسلام در قرن شش ترسایی پدید آمدند. پیش از آن تاریخ نیز پزشکانی در میان عرب‌ها بوده‌اند که قدیمی‌ترین و نامی‌ترین آن‌ها لقمان حکیم می‌باشد که هم پزشک و هم فیلسوف عرب بوده است. گذارش‌های وجود دارد که لقمان مغز سر را هم عمل کرده است. پس از لقمان مشهورترین پزشکان عرب ابن‌حزیم از قبیله‌ی تیم‌الرّباب است که مهارت او در پزشکی میان عرب‌ها ضرب‌المثل می‌باشد و هر پزشک حاذق را با ابن‌حزیم برابر می‌دارند. از آن جمله اوس ابن‌حجر در شعری درباره‌ی او می‌گوید: «او را نزد من آرید، من از ابن‌حزیم ماهرترم، آن‌چه را که پزشکان نتوانند من می‌توانم.»

حرث بن‌کلده از دیگر طبیبان عصراخیر جاهلیت است، وی از قبیله‌ی بنی‌ثقیف و از مردم طایف می‌باشد. او در شهر خود مشغول طبابت بود و شهرت بسیاری پیدا کرد. حرث معاصر پیغمبر بوده و هرکسی در آن زمان بیمار می‌شد حضرت او را نزد حرث می‌فرستاد. حرث در سال ۱۳ هجری درگذشت. دیگر از پزشکان نامی عرب در آن زمان ابن ابی‌رومیه تمیمی و نضر بن حرث بن کلده بوده است. پاره‌ی از آنان مثل نضر بن‌حرث بن‌کلده هم پزشک و هم فیلسوف بودند. عده‌ی از آنان بیش‌تر در جراحی تخصص داشتند و به‌نام جراح مشهور می‌شدند، مانند ابن ابی‌رومیه تمیمی که از نامی‌ترین جراحان دوره‌ی جاهلیت است.

د ـ ستاره‌شناسی: کلدانیان در سراسر جهان استاد علم نجوم می‌باشند، آنان اساس این علم را گزارده و مبانی آن را بالا بردند، آسمان صاف و هوای خشک و افق هموار کلده، آن‌ها را به‌این عمل کمک کرد، از

آن رو برای ستاره‌گان رصد قرار داده و محل هر ستاره را معین ساختند و برج‌ها را ترتیب دادند، و برای ماه و آفتاب منزل‌گاه تعیین کردند، با آلات و افزار ستاره‌شناسی در چهل و چند قرن پیش خسوف و کسوف را پیش‌گوئی نمودند. مردم متمدن قدیم مانند هندی‌ها و یونانی‌ها و مصری‌ها این علم را از کلدانیان گرفتند.

«کلدان» در ناحیت شمال عربستان با شمولیت بصره و ناصره موقعیت داشت. کلدانی‌ها از نژاد اصیل سامی بودند. خاستگاه آنان عربستان بوده است. زبان کلدانیان از زبان‌های سامئ بابلی بود و مشترکاتی با زبان آشوری داشت، در دوره‌های بعدی زبان بابلی و سپس زبان آرامی جای آن را گرفت. آن‌ها بخشی از تمدن بابلی به‌شمار می‌آمدند و در خواندن و نوشتن استاد بودند و زبردستئ شگفتی در سحر و جادو و علوم غریبه داشتند. به‌طوری که گاه کلمه‌ی کلدانی به‌معنای ستاره‌شناسی و جادوگری به‌کار می‌رفت (از جمله در کتاب دانیال نبی) یکی از مشهورترین پادشاهان آنان به‌نام بُختُ النَصَّر (نَبوکَد نَصَر) بود که ۴۰ سال پادشاهی نمود و مصریان را شکست داد و پایتخت یهودیان (اورشلیم) را تسخیر و ویران کرد و هزاران یهودی را به‌اسارت گرفت و به‌بابل آورد...

تورات از او زیاد بدگویی کرده است. در دوران این پادشاه دانش ریاضیات و اخترشناسی پیش‌رفت فراوانی کرد و تقسیم شبانه‌روز به ۲۴ ساعت و هر ساعت به۶۰ دقیقه و هر دقیقه به۶۰ ثانیه، و تعیین ماه‌های خورشیدی و قمری و پیش‌بینی خورشیدگرفته‌گی و ماهگرفته‌گی و جز این‌ها، از اکتشافات این دوره است.

سلطنت کلدانیان تا اوایل قرن هشتم قبل از میلاد دوام داشت. در آن موقع آشوریان بر آنان مسلط شدند، ولی چون دین و زبان آنان با هم شبیه بود، عادات و رسوم اجتماعی کلدانیان تغییری نیافت، امّا در قرن پنجم قبل از میلاد پارسیان بر کلده مسلط شدند، شهرهای آن را ویران کردند، خدایان کلده را عوض و بدل نموده با آنان به‌سختی رفتار کردند. چون این وضع برای مردم کلده قابل تحمل نبود، بسیاری از آنان به‌سمت مرکز و جنوب شبه‌جزیره‌ی عربستان عقب‌نشینی کردند. از آن‌جا که زبان ایشان از یک ریشه بود، به‌آسانی با عرب‌های نجد و حجاز ادغام شدند. در میان کلدانیان مهاجر عده‌ی ستاره‌شناس و کاهن بودند که عرب‌ها احکام نجوم و اسامئ ستاره‌ها و برج‌ها و منطقه‌ها و منزل گاه‌های ماه و آفتاب را از آنان آموختند، شاید هم عرب‌ها مطالبی راجع به‌احکام نجوم از هندی‌ها فرا گرفته بودند، و یا خود چیزی از آن می‌دانستند، لٰکن به‌طور کلی عرب در قسمت ستاره‌شناسی

مدیون کلدانیان است. عرب‌ها ستاره‌شناس خوبی شدند، چون مسافرت‌ها و زندگانی آنان با اوضاع جوی و ستاره‌گان و حرکات آن مربوط بوده است. اگر کسی راجع به‌راه شهری از آنان چیزی می‌پرسید، در پاسخ می‌گفتند به‌فلان ستاره و حرکات آن مراجعه کن، یا او را به‌مسیر بادها حواله می‌دادند.

ه ـ انواء و مسیر بادها: عرب‌ها از «انواء» همان هواشناسی را قصد می‌کنند، یعنی تغییرات مربوط به‌باران و باد را «انواء» می‌گفتند منتهی آن تغییرات را در اثر طلوع و یا غروب ستاره‌ها می‌دانستند. از آن رو علم انواء نزد آن‌ها شاخه‌ی از ستاره‌شناسی بود. چون کلمه‌ی «نوء» در زبان عربی به‌معنای برخاستن می‌باشد، طلوع ستاره را «نوء» می‌گفتند، هرگاه باران می‌آمد آن را از اثر ستاره‌ی می‌دانستند که در آن هنگام طلوع یا غروب کرده بود و از آن رو می‌گفتند ستاره‌ی مجره (کهکشان) و یا (شعری) به‌ما باران داده است. به‌عقیده‌ی آنان طلوع و غروب هر ستاره موجب آمدن باد و باران و سرما و گرما می‌گردید. بسیاری از اشعار عرب نیز به‌این معنی دلالت دارد که تغییرات سال مربوط به‌طلوع و غروب ستاره‌ها می‌باشد و مخصوصاً آن را به‌شعر در آورده‌اند که ازبر کردن آن آسان باشد. عرب‌ها از رنگ ابر، آمدن باران و مقدار آن را پیش‌بینی می‌کردند. از آن جمله ابر سفید را بی‌باران و یا کم‌باران و ابر سیاه را پرباران و ابر قرمز را کم‌باران می‌دانستند. برای کوچ‌نشینی خود به‌شناختن مسیر بادها احتیاج داشتند، از این‌رو عده‌ی اسامی و مسیر بادها را چهار و بعضی شش دانسته‌اند، بدین‌قرار: ۱ ـ باد صبا که از سمت شمال می‌وزد؛ ۲ ـ باد شمال که از مغرب می‌وزد؛ ۳ـ باد دبور که از جنوب می‌وزد؛ ۴ ـ باد جنوب که از مشرق می‌وزد؛ ۵ ـ باد نکباء که به‌طرف شمال می‌وزد، ۶ ـ باد محوه که به‌طرف جنوب می‌وزد.

و ـ بیطاری: چون عرب‌ها به‌اسب و شتر خویش علاقه‌مند بودند و زندگی شان بر همان‌ها استوار بود، بعضی از پزشکان عرب تنها به‌معالجه‌ی اسب و شتر مشغول می‌شدند و این همان است که امروز بیطاری (واترنری = دام پزشکی) نام دارد. عاص بن وائل از دام‌پزشکان نامی دوره‌ی جاهلیت بود. همو که حضرت محمد را <به‌دلیل نداشتن فرزند پسر> ابتر خوانده بود، سوره مبارکه‌ی کوثر در ارتباط با همین مطلب نازل آمد.

ز ـ عیافه: عیافه یا «زجرالطیر» عبارت از یک نوع فال بوده که پرنده را به‌دست گرفته می‌پراندند اگر طرف راست می‌رفت

فال خوب بود، اگر طرف چپ می‌رفت فال بد می‌آمد. علاوه براین‌ها موارد دیگری از رشته‌ها و شاخه‌های علوم بود که بعد از اسلام منسوخ شد. امّا بسیاری از رشته‌های دیگر مانند نجوم و فلکیات، هواشناسی، وزیدن‌گاه باد، پزشکی، بیطاری ... به‌صورت تازه و مطابق با مقتضیات عصر درآمد و علوم مربوط به‌لغت و معانی‌بیان مثل شعر و خطابه و بلاغه در اسلام توسعه و اهمیت فوق‌العاده یافت.

فرهنگ عمومی

عرب‌ها، تاریخی به‌معنی امروز نداشتند، یعنی آن‌چه که فعلاً از علم تاریخ به‌فکر مردم می‌آید در میان عرب جاهلیت وجود نداشته است. امّا پاره‌ی وقایعی که برای خودشان اتفاق افتاده و یا در ممالک مجاور روی داده بود، زبان به‌زبان نقل می‌کردند، مهم‌ترین آنان ازاین قرار است: جنگ‌های قبایل عرب مشهور به‌روزهای عرب، داستان سد مأرب، استیلای ابی‌کرب بریمن و داستان بعضی از جانشین‌های او، داستان سلطنت ذی‌نواس، قصه‌ی اصحاب اخدود، فتح حبشه به‌دست فرمان‌روای یمن، قصه‌ی اصحاب فیل و آمدن سپاه ابرهه به‌مکه، جنگ ذیزن، قصه‌ی عمرو بن لحی و بت‌های عرب، حکایت جرهم و دفن زمزم، داستان قصی بن‌کلاب و فرمان‌روائی برحاج، داستان عامر بن‌ظرب، غلبه‌ی قصی در مورد فرمان‌روائی مکه، داستان حلف الفضول. داستان حلف المطیبین، جنگ‌های فجار، کندن زمزم، ساختمان کعبه، اخبار عاد و ثمود و دیگر اقوام عربی که نابود شدند، داستان بلقیس و سلیمان و مانند آن از توراة و سایر مطالبی که مانند قصه زبان به‌زبان نقل می‌شد.

سلحشوری و جنگ‌آوری

عرب مرگ در رخت خواب را عار می‌دانست، امام حسین در جنگ کربلا به‌ابن‌سعد نفرین کرد که: «اِلٰهی در رخت خواب بمیری.» گویند فردی از عرب پس از شنیدن این‌که یکی از نام‌های بهشت «دارالسّلام» (خانه‌ی صلح) است، از پیامبر پرسید: آیا در بهشت جنگی هم وجود دارد؟ حضرت فرمود: نه. آن مرد گفت: پس به‌چه درد می‌خورد؟ جنگ‌های فجار که پیش‌تر به‌آن‌ها اشاره شد، نمونه‌ی از جنگ‌های عرب جاهلی است. که بر سر اموری واهی شروع می‌شد و بسا تا چند نسل ادامه می‌یافت. ابن‌اثیر نقل می‌کند که بین دو قبیله‌ی بنی‌عبس و بنی‌فزاره جنگی به‌مدت چهل سال دوام داشت. علت شروع این جنگ یک مسابقه‌ی اسب‌دوانی بین دو نفر از افراد این دو قبیله بوده است!(۲۸۸) غیرت و حمیت عرب از چندان

شدتی برخوردار بود که جنگ‌آوران هرطایفه چندین روز قبل از شروع جنگ غذا را ترک نموده و خود را گرسنه نگاه می‌داشتند، تا اگر در معرکه‌ی جنگ کشته، یا زخمی شدند و احیاناً شکم‌شان پاره شد، از معده شان قاذورات بیرون نیاید.

ایام العرب

ایام العرب تاریخ جنگ‌های ایشان را بازگو می‌نماید. بنا به‌استناد اشعار جاهلی یوم را به‌معنی »واقعه« نیز آورده‌اند (مثلاً یوم خزازی، یوم بعاث، یوم البیضاء) وصف این ایام با دیدگاهی قومی و قبیلوی به‌تدریج بخش عظیمی از ادبیات منسوب به‌جاهلیت را به‌خود اختصاص داده است، تا آن‌جا که تقریباً در شعر همه‌ی شاعران بلندآوازه‌ی عرب انعکاس یافته است. و در عصر جاهلی به‌صورت شعر و قصه نقل می‌شد، شمار این ایام را از ۷۵۰ تا ۱۷۰۰ یوم برشمرده‌اند که اخبار همه‌ی آن‌ها باقی نمانده، تنها اخبار آن دسته ایامی که از حدود ۱۵۰ سال پیش از اسلام اتفاق افتاده، موجود است. مردم عرب در دوران جاهلیت به‌اقتضای زندگی قبیلوی و شرایط جغرافیایی محیط زیست‌شان، گونه‌ی عصیان‌گری داشتند که همواره از اطاعت از حکومت یا سیاستی خاص سر باز می‌زدند. آنان برای ریاست به‌رقابت و حتی با خویشاوندان خود به‌معارضه می‌پرداختند. فراوانی واژه‌گان مربوط به‌جنگ و وسایل جنگی در ادبیات عرب، خصوصاً اشعار و نوشته‌های برجای مانده در پاره‌ی منابع بابلی و آشوری، نیز این موضوع را تأیید می‌کند. طبق تحقیق «ادوارد گیبون» (۱۷۳۷ ـ ۱۷۹۴، م) «بیش از هزار و هفتصد جنگ در تاریخ عرب جاهلی ضبط شده است که برخی از این جنگ‌ها به‌چند نسل می‌کشید.»(۲۸۹)

خصلت‌های پسندیده‌ی عرب

عرب جاهلی دارای یک‌رشته خصلت‌های پسندیده بودند که زبان‌زد خاص و عام است. از جمله سخاوت‌مند و مهمان‌نواز بودند، کم‌تر به‌امانت خیانت می‌کردند، پیمان‌شکنی را گناهی غیرقابل بخشش می‌دانستند، در راه عقیده فداکار بودند، از صراحت لهجه کاملاً برخوردار بودند، در فن شعر و سخنرانی سرآمد روزگار بودند و حافظه‌های نیرومندی برای حفظ اشعار و خطبه‌ها داشتند. شجاعت و جرأت آن‌ها ضرب‌المثل بود، وفاء به‌عهد و نذر و قسم، حمایت از پناهنده، حساسیت و هوش و ذکاوت توأم با سخت‌کوشی از مشخصات برجسته‌ی عرب آن روز بود.

خاتمه: شهر مکه من‌حیث یک محور مرکزی نقش مهمی در رستاخیز عربی ایفا نمود، اگر قرار باشد شهر مکه را در آستانه‌ی ظهور اسلام با آتن پیشافلسفه مقایسه کنیم، در این موقع وضعیت کلی شهر مکه چنین بود:

خانه‌ی کعبه که از قرن‌ها قبل به‌دست حضرت ابراهیم خلیل ساخته شده بود (۱۸۹۲ ، ق.م) کماکان در مرکز توجه عرب قرار داشت، مدیریت و تولیت این خانه همواره مایه‌ی مباهات و عظمت بوده است. این مدیریت طی آداب و تشریفات مخصوص همچون مراسم تاج‌گذاری سلاطین و انتقال قدرت (به‌شیوه‌ی امروزی) تعیین، یا منتقل می‌گشت، شخص کلیددار خانه‌ی کعبه در واقع ذوالریاستین بوده و حکم سلطان مکه را نیز داشت. او دارای وظایف معین و برخوردار از اعتبار و منزلت اجتماعی مشخص بود. مدت‌ها پیش از آن‌که تولیت خانه‌ی کعبه به‌دست فرزندان‌هاشم ابن‌عبد مناف قرار گیرد، در زمان قُصَی بن کلاب مجلس شورای تحت نام «دارالندوه» همواره برقرار بوده و تصمیمات مهم اتخاذ می‌نمود.

«دارالندوه» که به‌معنی «محل تجمع و مشورت» می‌باشد چیزی شبیه پارلمان امروزی بود، تمام مشورت‌ها و تصمیم گیری‌های مهم و حیاتی در آن‌جا انجام می‌یافت و اجرائی می‌گشت. دارای شقوق و کمیسیون‌های مختلف قانون‌گذاری، نظارتی و اجرایی بود. این مجلس که عموم قبایل و طوائیف ساکن در آن سرزمین را در بر می‌گرفت، دارای شرایط مخصوص و مقررات و آئین‌نامه‌های معین بود، از جمله شرایط شرکت و عضویت در «دارالندوه» داشتن سلامت روحی و جسمی، حسن سابقه، و سن بیش از چهل سال بود.(۲۹۰)

دیگر سازمان‌های خدماتی به‌نام «رفاده» برای اطعام زایرین و سقایه؛ برای آب‌رسانی به‌زایرین از جمله زیر مجموعه‌های «دارالندوه» بود.

به‌علاوه: حریم مکه همواره امن و به‌دور از هرنوع جنگ و خونریزی و رهزنی بود. برپایه‌ی همین امنیت مطمئن و دایمی، شهر مکه مرکز تجارت و باراندازی بین تمام نقاط دنیای شناخته شده‌ی آن‌روز قرار گرفت. در سمت مشرق با هند و چین روابط تجاری برقرار بود، در سمت مغرب با شام، روم و مصر؛ در سمت جنوب با سواحل شرقی آفریقا. بدین‌ترتیب شهر مکه با توجه به‌موقعیت حساس جغرافیایی خود، واقع در ساحل شرقی دریای سرخ و در نقطه‌ی مرکزی بین مشرق و مغرب و شمال و جنوب، به‌حق عنوان «امّ القری» به‌خود گرفت. (قرآن مجید، ۷: ۴۷) به‌موازات راه‌های خشکی، دریانوردی نیز توسعه یافته و حمل کالا و سیاح از

زمین و دریا منظماً به‌هرسو جریان داشت. کاروان تجارتی که از شام به‌قصد مکه حرکت می‌کرد، در هرجا ممکن بود با خطراتی رو به‌رو شود، جز در حریم مکه. در آن حریم همه نفس راحت می‌کشیدند. و کاروان‌ها بیش از هرجای دیگر راحت.

مجموع این شرایط موجب تمرکز ثروت فراوان و آبادانی شهر مکه گردید. ورود انواع اقلام خوردنی، پوشیدنی، ادویه، طبی، زینتی ... شهری را که از خود چیزی نداشت، به‌پررونق‌ترین و امن‌ترین و ثروتمندترین مرکز دنیا مبدل کرد.

نشان‌های حکمت چهارم:

۱ ـ کتاب‌شناسی:

* قرآن کریم.
* کتاب تورات، ترجمه و چاپ ساروخاجیکی.
* کتاب تلمود، ترجمه و چاپ ساروخاجیکی.
* العصر الجاهلی، شوقی ضیف، قاهره، دار المعارف.
* ایام العرب قبل الاسلام، جاسم البیانی، مکتبة النهضه، عالَم الکتب العربیة، بالقاهره ۱۴۱۹
* بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، سید محمود آلوسی، مطبعة الرحمانیه، قاهره ۱۹۲۶
* تاریخ العرب فی عصر الجاهلیة، سید عبدالعزیز سالم، دار النهضة، بیروت.
* حضارة العرب فی عصر الجاهلیه، حسین الحاج حسن، بیروت، ۱۹۴۶م.
* المرأة فی الشعر العربی، احمد محمد الحوفی، مطبعة النهضة، قاهره، ۱۹۶۶ م.
* نهایة الارب فی معرفة انساب العرب، احمد بن عبدالله القلقشندی، قاهره، ۱۹۶۱ م.
* مثالب العرب، هشام کلبی، تحقیق نجاح طائی، بیروت، دار الهدی، ۱۴۱۹
* النصرانیه وآدابها بین عرب الجاهلیة (اب = پدر) لویس شیخو الیسوعی، بیروت،۱۹۳۳م.
* مصادر الشعر الجاهلی و قیمته التاریخیه، ناصر الدّین الاسد، دار الجبل، بیروت، ۱۹۴۴م.
* «المفصّل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» نوشته‌ی «جواد علی العراقی» در ده جلد.
* الشّعر الجاهلی، قضایاه الفنیه والموضوعیه، نصرت عبدالرّحن، مکتبة الشباب، قاهره.
* اصمعی، العرب قبل الاسلام، محمد حسن ال یاسین، بغداد.
* "امیة بن ابی‌الصلت"، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد دهم، تهران.
* زهیر ابن ابی‌السلمی، الدیوان، تحقیق: علی حسن فاعور، بیروت، دار الکتب.
*ابن‌بکار، زبیرجمهرة نسب قریش و أخبارها؛ قاهره، نشر مکتبة دار العروبه.
* ابن‌حجر، أوس. الدیوان، تحقیق: عمر فاروق الطباع، بیروت، دار الارقم.
* محمد بن حبیب البغدادی، المُنمّق فی أخبار القریش، تحقیق: خورشید فاروق، حیدرآباد.

* کتاب المحبر، تحقیق: ایلزه لیختن شتیتر، حیدر آباد، الدکن، دائرة المعارف العثمانیه.
* ابن‌خلدون، عبدالرحمن، مقدمۀ تاریخ، تصحیح: خلیل شحاده، بیروت، دارالفکر.
* ابن‌سلام الجمحی، طبقات فحول الشعراء، تحقیق: محمود محمد شاکر، قاهره.
* عنترة ابن‌شداد، الدیوان، دار صادر، بیروت.
* ابن‌الکلبی، أبوالمنذر هشام بن محمد، الأصنام، تحقیق: احمد زکی پاشا، القاهره.
* الاسد، ناصرالدّین مصادر الشعر الجاهلی و قیمتها التاریخیه، بیروت،دارالجیل.
* الاعشی الکبیر، میمون بن قیس. الدیوان، ویراستار: عبدالرحمن المصطاوی، بیروت.
* امیة ابن‌ابی‌الصلت، عبدالله، دیوان، گردآورنده: بشیر یموت، بیروت، مکتبة الأهلیه.
* بروکلمان، کارل. تاریخ الادب العربی، مترجم: عبدالحلیم النجار، مصر، دارالمعارف.
* الحدیثی، بهجة عبدالغفور، أمیه بن أبی الصلت: حیاته و شعره، بغداد.
* الحوفی، احمد محمد، الحیاه العربیه من الشعر الجاهلی، بیروت، دارالقلم.
* قیروانی، ابن‌رشیق، العمده فی محاسن الشعر و آدابهو نقده، تحقیق: محمدمحیی‌الدّین.
* نابغه ذبیانی، زیاد، الدیوان، تحقیق: عمر فاروق الطباع، بیروت، دار الارقم.
* طبقات فحول الشعراء، چاپ دارالمعارف.
* المفضلیات، چاپ دارالمعارف.
* الاصمعیات، چاپ دارالمعارف.
* الفصول و الغایات أبوالعلاء معری.
* دیوان عُروة بن الورد، تحقیق خلیل شرف‌الدّین، دارالمکتبه الهلال، بیروت.
* مختارات من روائع الأدب العربی محمد فاضلی.
* الشعراء الصّعالیک فی العصر الجاهلی، یوسف خلیف.
* بلاغات النساء، طیفور، احمدبن ابی‌طاهر، دارالمکتبة الهلال، بیروت.
* دیوان عروة بن الورد.
* دیوان زهیر بن ابی‌السلمی.
* الشّعرالجاهلی خصایصه و فنونه، یحی جبوری، مطبعة الرحمانیه، قاهره.
* الرّحلة فی القصیدة الجاهلیه ، وهب احمد رومیّه.
* المطر فی الشعراء الجاهلی، انور علیان أبوسویلم.
* الاسطوره فی الشعر العربی قبل الاسلام ، احمد اسماعیل النعیمی.
* الاسطوره عندالعرب فی الجاهلیه، حسین الحاج حسن.
* الخطاب الابداعی الجاهلی و صورة الفنیّه، عبدالله الصانع.
* الخطاب الشعری الجاهلی رؤیة جدیده ، حسن مسکین.
* بنیة الرحلة فی القصیدة الجاهلیة الاسطورة والرمز، عمر عبدالعزیز السیف.
۲ - سید عبدالعزیز سالم: تاریخ العرب فی العصر الجاهلیة، دارالنهضة العربیة بالقاهره.
*جبرائیل، جبور، سلیمان، الأمراء والقبائل، دارالعلم للملآئین، بیرت.
* تاریخ عرب پیش از اسلام، ص ۷۷
* الصنعانی، محمد بن یحیی الیمانی: اَلأنَباءَ عَن دُولةَ بَلقِیسَ وَ سَباً، صنعاء، ۱۹۸۴

۳ ـ گوستاولوبون: تمدن اسلام و عرب، ص ۹۶
۴ ـ مروج الذهب، ج ۳، ص ۳۷۳
۵ ـ جعفر دک الباب: اصالت لسان العربی، التراث العربی العدد العاشر، ص۵۲
۶ ـ محمد طاهر بن عبد القادر الکردی: تاریخ الخط العربی وآدابه(الطبعة الأولی) القاهرة.
* محمد علی مادون: خط الجزم ابن‌الخط المسند.
* احمد شوحان: رحلة الخط العربی من المسند إلی الحدیث.

۷ ـ **بت «لات» خدای آفتاب،** از سنگی سفید تراشیده شده بود و معبد آن در طائف واقع در دوازده فرسخی مکه بود. در رمضان سال نهم هجرت، پس از بازگشت پیامبر از غزوه‌ی تبوک، بزرگان و نمایندگان ثقیف با ایشان دیدار کردند و اسلام آوردند و به‌همراه مُغِیرة بن شُعبه و أبوسفیان، که پیامبر آنان را مأمور تخریب معبد لات کرده بود، به‌طائف بازگشتند. ثقفیان پس از چند روز تردید، از بزرگان خود تبعیت کردند و به‌تخریب معبد رضایت دادند.

۸ ـ **بت «منات» خدای سرنوشت و مرگ،** از سنگی سیاه تراشیده شده بود، و معبد آن در محلی به‌نام «قدید» میان مکه و مدینه نزدیک بحر احمر موقعیت داشت. منات قدیمی‌ترین بت عرب بود؛ تمام عرب، آن را بزرگ می‌شمردند و به‌نام آن قربانی می‌کردند. اوس و خزرج، نزد این بت، حجشان را پایان می‌دادند و سرشان را می‌تراشیدند. سرانجام، منات، بعد از فتح مکه به‌دست حضرت علی نابود شد.

۹ ـ **بت «عزی» خدای زهره،** معبدش در «وادی نخله» بین طائف و مکه بود. این خدایان اختصاص به‌قریش نداشتند، بلکه مورد پرستش همه‌ی قبایل بودند، ولی قریش در بزرگداشت آن‌ها اهتمام خاصی داشت. این احترام به‌خصوص نسبت به‌عزی بیش‌تر بود. قبیله‌ی قریش برای پرستش عزی، در حراض، پرستش‌گاهی مانند کعبه ساخته بودند، که به‌آن "سقام" می‌گفتند. در مقابل همین بت عزی بود که قربانی انسان انجام می‌گرفت.

* **بت ُت هُبَل** مهم‌ترین و بزرگ‌ترین بُتی بود که عرب در دوران جاهلیت قبل از اسلام در کعبه قرار داده و آن را می‌پرستیدند و به‌آن «بت اعظم» می‌گفتند. این بت از عقیق سرخ و به‌شکل انسان ساخته شده بود. دست راستش شکسته بود، و قریش دست دیگری از طلا برایش ساخته بودند. این بت را قریش در درون کعبه جا داده و سخت به‌وی دل بسته بودند. خالد پسر ولید، به‌دستور حضرت محمد، این بت را شکست. (الاصنام، کلبی، ص ۲۳)

۱۰ ـ أبومنذر هشام بن محمد کلبی، الاصنام، ص ۳۲
۱۱ ـ أبوالمعالی: بیان الادیان، ص ۳۲ و ملل و نحل شهرستانی، ج ۲ ص ۳۸۱
۱۲ ـ عبدالکریم شهرستانی: ملل و نحل، ج ۲ ص ۳۸۳
۱۳ ـ ابن‌الانباری، أبوالبرکات، البیان فی غریب اعراب القرآن، ج ۱ ، ص ۲۹۹
۱۴ ـ ابن‌منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ۱۰۸
۱۵ ـ زبیدی، محب‌الدّین، تاج العروس من جواهر القاموس، القاهره، ۱۳۰۶، ج ۱، ص ۸۷
۱۶ ـ راغب اصفهانی، حسین‌بن محمدبن فضل، مفردات الفاظ قرآن، قاهره، ۱۹۶۱، ص ۳۸۲
۱۷ ـ غضبان رومی، الصائبه، بیروت، نشر مطبعة الامّة، ۱۹۸۳، ص ۴۵
۱۸ ـ طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، ج ۱، ص ۲۸۲

۱۹ ـ طبرسی، فضل‌بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ۳۵۹ ، ج ۱ ، ۱۲۶
۲۰ ـ قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، ۱۳۰۵، ج ۱، ص ۱۰۸
۲۱ ـ فخر رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ ، ج ۳ ص ۱۰۵
۲۲ ـ بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیة، ج ، ص ۲۰۸
۲۳ ـ خزاعی نیشابوری، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱ ، ص ۲۰۹
۲۴ ـ بلاغی، محمدجواد. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، مکتبة الوجدانی، ص ۶۲
۲۵ ـ طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۱ ، ص ۱۷۹
۲۶ ـ طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران ، ج ۱، ص ۲۹۶
۲۷ ـ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۲۱، ص ۲۳۰
۲۸ ـ قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ص ۲۰۸
۲۹ ـ مفید، محمدبن نعمان، المقنعة، قم، موأسّسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۰
۳۰ ـ طوسی، محدبن حسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت، ۱۴۰۸، ص ۲۹۲
۳۱ ـ طوسی، محمدبن حسن، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران، المکتبة المرتضویه، ج ۲ ، ۳۸
۳۲ ـ مروارید، علی‌اصغر، سلسلة الینابیع الفقهیّة بیروت، مؤسسة فقه الشیعه، ج۱ ، ص ۲۱
۳۳ ـ ابن‌زهره، أبوالمکارم، الجوامع الفقهیة، تهران، انتشارات جهان، ۱۳۹۶، ص ۵۴۸
۳۴ ـ جواهر الکلام، ج ۱ ، ص ۲۳۱
۳۵ ـ سلسلة الینابیع الفقهیّة، ج ۱۹ ، ص ۶۰۹
۳۶ ـ ابن‌ندیم، محمدبن اسحاق، الفهرست، دارالمعرفه، ص ۵۱۳
۳۷ ـ جیهانی، أبوالقاسم‌بن احمد، اشکال العالم، ص ۷۷
۳۸ ـ عبدالکریم شهرستانی: الملل و النحل، ج ۳ ، ص ۶۶۰
۳۹ ـ ابن‌ندیم: الفهرست، ص ۵۶۸
۴۰ ـ ابن‌اثیر، أبوالحسن علی‌بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۴۰۴، ج ۱ ، ص ۶۰
۴۱ ـ جواد علی: المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، النشر جامعة البغداد،ج ۶، ص ۴۵۳
۴۲ ـ همان.
۴۳ ـ ابن‌منظور: لسان العرب، ج ۳، ص ۳۶۳
۴۴ ـ ابن‌هشام، أبومحمد عبدالملک، السیرة النبویة، بیروت، داراحیاء التراث، ج۱، ص ۴۴۶.
۴۵ ـ همان، ص ۳۱۲
۴۶ ـ طبری، محمدبن جریر، جامع البیان عن تأویل آیة القرآن، بیروت، دارالفکر، ج ۱ ، ۳۱۹
۴۷ ـ ابن‌کثیر، أبوالفداء اسماعیل، تفسیر ابن‌کثیر، بیروت، دار ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۷۲
۴۸ ـ قرشی، سید علی‌اکبر، قاموس القرآن تهران، دارالکتب الاسلامیة،ج ۲، ص ۹۸
۴۹ـ ابن‌حزم اندلسی، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، مطبعة التمدن، ج ۱ ص ۱۱۵
۵۰ ـ صحیح بخاری ج ۱ ص ۱۵، المعجم الکبیر، طبرانی، ۱۴۱۶ ج ۷ ص ۲۲۹
۵۱ ـ ابن‌حنبل ، ج ۵ ص ۲۶۶، طبرانی ۱۴۰۴، ج ۸ ص۲۱۶
۵۲ ـ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۴۵۱
۵۳ ـ همان، ص ۴۵۳

۵۴ ـ سید محمود آلوسی، بلوغ الارب فی معرفه احوال العرب،
تحقیق محمد بهجة أثری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۱۴ ،ج ۲، صص ۲۲۲ ـ ۲۲۸
۵۵ـ ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۳۶۲
۵۶ ـ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص۳۰۳
۵۷ ـ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۴۵۴
۵۸ ـ همان، صص ۴۵۴ ـ ۴۵۵
۵۹ ـ سیدعبدالعزیز سالم، تاریخ عرب قبل از اسلام، ص ۳۹۶
۶۰ ـ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص۴۵۶
۶۱ ـ همان.
۶۲ ـ همان، ج ۶، ص ۴۵۷
۶۳ ـ همان، ج ۶، ص ۴۵۸
۶۴ ـ رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام (سیره‌ی رسول خدا) ص ۱۸۸
۶۵ ـ غلامحسین زرگری نژاد، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت) ص ۱۴۴
۶۶ ـ رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، سیره رسول خدا، ص ۱۱۲
۶۷ ـ ابن‌هشام، السیرة النبویه، ص ۳۱۲
۶۸ ـ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، ص ۴۹۲
۶۹ ـ همان.
۷۰ ـ عماد الصباغ، الاحناف قبل الاسلام، ص ۴۲

داستان **مسیلمه‌ی کذاب** یکی از خونین‌ترین وقایع صدر اسلام است: مُسَیْلِمه یا مسیلمه‌ی کذاب، لقب «ابن‌کثیر بن حبیب بن الحارث بن عبدالحارث» مشهور به‌رحمن الیمامه بود. او از قوم بنی‌حنیفه قبیله‌ی در یمامه بود. در سال دهم هجری قمری ادعای پیامبری کرد و با حضرت محمد چلنج داد. مسیلمه با زنی به‌نام "سجاح" که وی نیز ادعای پیامبری داشت و ادعای اعجاز می‌کرد، متحد شد، و به‌قولی ازدواج کرد، مسیلمه مدعی آوردن آیاتی شبیه قرآن شد، از جمله سوره‌ی فیل: «الفیل، ما الفیل، له خرطوم طویل، و له ذنب وبیل» یعنی «فیل، فیل چیست؟ برای او خرطوم دراز و دم کوتاهی است.» امّا حضرت محمد به‌زودی از دنیا رفت و امر برخورد با مسیلمه به‌جانشینان او محول شد. أبوبکر، حبیب بن عبدالله انصاری را برای جلوگیری از ارتداد بنی‌حنیفه به‌یمامه فرستاد که به‌دست مسیلمه کشته شد. پس‌ازآن به‌دستور أبوبکر سپاه اسلام به‌فرماندهی خالد بن ولید به‌یمامه رفت و در جنگی به‌نام نبرد یمامه که در سال یازدهم هجری قمری رخ داد، مسیلمه شکست خورد و کشته شد. به‌قولی قاتل او همان (قاتل حمزه) بود. در این جنگ مسلمانان تلفات بسیار دادند که هفتاد تن از آنان حافظان قرآن بودند.

۷۱ ـ جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶ ص ۴۷۵
۷۲ ـ آذرنوش آذرتاش: مقدمهٔ بر "الشعر والشعراء ابن‌قتیبه" ص۳۹
۷۳ ـ سیر أعلام النبلاءج ۶، ص ۴۰۸ ـ حنا الفاخوری، تاریخ الادب العربی، ص۶۳
۷۴ ـ علی بن ابی‌طالب او را أشعر الشعراء دانسته است (سفینة البحار، ج ۱، ص ۷۰۳

به روایت عبدالحمید ابن ابی‌الحدید، حضرت علی از او به«ملک ضلیل» یعنی پادشاه گمراه، پادشاه سرگردان تعبیر فرموده (شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۴م) گفته شده امرؤالقیس آخرین پادشاه سلسله‌ی کندی است که در قرن پنجم ترسایی در عربستان مرکزی زمام حکومت را به‌دست گرفتند و با پادشاهان یمن رابطه‌ی نیک داشتند.

دیوان امرؤالقیس نخستین بار در سال ۱۸۳۷ در پاریس به‌اهتمام «بارون دسلان = ۱۸۰۱ – ۱۸۷۸» بر اساس دو نسخهٔ خطی از کتاب دواوین الشّعراء الستّة (امرؤالقیس، زهیر، نابغه، عنتره و علقمة بن عبدة) انتشار یافت. از سال ۱۸۶۵ به‌بعد روایت دیگری از دیوان امرؤالقیس که توسط أبوبکر بطلیوسی تدوین شده بود بارها در مصر و هند و ایران به‌چاپ رسید. سپس جان آلوارد در سال ۱۸۷۰ دیوان‌های ششگانه از جمله دیوان امرؤالقیس را بر اساس نسخه‌ی روایت شده‌ی سکری منتشر کرد و چند قطعه و قصیده‌ی منسوب به‌امرؤالقیس را بدان افزود. در سال ۱۹۳۰ شیخ حسن سندوبی هرچه را در کتب و تاریخ منسوب به‌امرؤالقیس یافت، به‌همراه امرؤالقیس‌های دیگر عصر جاهلی، بر حسب حروف معجم مرتب کرد. در سال ۱۹۴۴ نیز بار دیگر دیوان امرؤالقیس توسط محمد فرید أبوحدید، در قاهره منتشر شد. در نهایت محمد أبوالفضل ابراهیم، در سال ۱۹۵۸ و بر اساس نسخه‌های شنتمری، طوسی، سکری، بطلیوسی، ابن‌نحاس و أبوسهل، دیوان جدیدی را در قاهره منتشر کرد.

۷۵ ـ محمد بن سلام: طبقات فحول الشعراء، ص ۱۲۸

۷۶ ـ اسلام آوردن زهیر معلوم نیست، ولی دو پسرش «بجیر» و «کعب» که دو شاعر بزرگ‌اند، اسلام آورده‌اند، دیوان وی اول بار در سال ۱۸۷۰ در لندن به‌طبع رسیده است.

۷۷ ـ المجانی الحدیثه، ج ۱، ص ۱۲۷

۷۸ ـ طبقات فحول الشعراء، ص ۱۲۷

۷۹ ـ آداب‌اللّغة العربیة، ج ۱ ص ۱۱۱

۸۰ ـ أبوبصیر أعشای کبیر که قصیده‌ی لامیه اش از معلقات عشر است و در خطبه‌ی «شقشقیه» یک فرد شعر از وی آمده است، أعشی قصیده‌ی در مدح رسول اکرم گفت و به‌مکه آمد، امّا گویا توفیق اسلام آوردن نیافت.

۸۱ ـ طبقات فحول الشعراء، ص ۱۱۵ ؛ معارف ابن‌قتیبه، ص ۶۴۹، چاپ دوم مصر، دار المعارف، و أعلام زرکلی، ج ۴، ص ۳۴۰ چاپ سوم.

۸۲ ـ برای وی در بازار «عکاظ» خیمه‌ی دایر می‌شد، و در اشعار عرب داوری می‌کرد.

۸۳ ـ وی پیوسته عمرو بن منذر پادشاه حیره و برادرش قابوس بن منذر را در شعر خویش هجو می‌گفت، تا آن‌که عامل بحرین به‌فرمان عمرو بن منذر دست و پای وی را برید و به‌دارش آویخت (تاریخ یعقوبی، صص ۲۵۷ ـ ۲۶۰) .دیوان طرفه را اعلم شنتمری شرح کرده است.

۸۴ ـ شیخ حسن سندوبی: شرح دیوان امرؤالقیس و اخبار المراقسه و اشعارهم و اخبار النوابغ و آثارهم فی الجاهلیه و صدرالاسلام ، طبع اول، دار احیاء العلوم ، بیروت ۱۴۱۰ هـ ق.

* فیض القدیر، شرح الجامع الصغیر، تالیف الامام عبدالرّؤف المناوی،باب الهمزه.

* خیرالدّین زرکلی: الاعلام، «قاموس تراجم لأشهرالرّجال والنِساء منالعَرَب والمُستعرِبینَ.

* أبوحنیفه دینوری: الشّعر و الشّعرا.

* المنجد فی الاعلام، لویس معلوف.
* القرآن فی شعر الجاهلی ، ناهد متولی.
۸۵ ـ طه حسین: فی الادب الجاهلی، ص ۶۳
۸۶ ـ الدرالمنثور فی‌التفسیر بالمأثور، جلال‌الدّین السیوطی.ج ۸ ص ۱۲۸ دارالفکر ـ بیروت.
۸۷ ـ بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، سید محمود آلوسی، ج۱ ص ۲۷۹
۸۸ ـ بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب للالوسی، ج۱، ص۷۷ به‌بعد
۸۹ ـ بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب للالوسی، ج۲، ص ۷۹
۹۰ ـ جواد علی ج ۶، صص ۴۸۹ـ ۵۰۰
۹۱ ـ همان، ج ۶ ، ص ۵۰۰
۹۲ ـ جواد علی، ج۴ ، ص۳۴۳
۹۳ ـ أبوالفرج اصفهانی ـ الإغانی.
۹۴ ـ أمیة بن أبی الصّلت حیاته وشعره، مطبوعات وزارة الإعلام، بغداد ۱۹۷۵
۹۵ ـ «لویس شیخو» شعراء النّصرانیة قبل الإسلام، صص ۱۶۰ ـ ۱۶۳
* بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب للالوسی، ج۲ ص ۳۴
۹۶ ـ در الکامل مبرد، به‌اینان به‌جای اغربة «غربان العرب» اطلاق شده است که همین هم جمع غراب است (ج۱، ص ۳۱۰)
۹۷ ـ أبوالفرج اصفهانی: الاغانی، ج۱۸، ص ۲۱۰
۹۸ ـ شرح حال تأبّط شرّاً: رجوع شود به‌الاغانی، ج۱۸، ص ۲۰۹؛ الشعر و الشعرا، ج۱، ص ۲۷۱؛ شرح شواهد المغنی، سیوطی، صص ۱۹و۴۳؛ خزانة الادب بغدادی،ج۱، ص ۶۶
۹۹ ـ تأبّط شرّاً... ما بین الحقیقة والخرافة والخیال، نجم عبد الکریم ـ جریدة الشرق الأوسط ـ تاریخ النشر ۲۸ دیسمبر۲۰۰۳
۱۰۰ ـ شنفری در این جا هم نمره‌ی صد گرفت! ترجمه‌ی احوال شنفری را در الاغانی ج۲۱، ص ۸۷؛ خزانة الادب، ج۲، صص ۱۴ ـ ۱۶؛ شرح مفضلیات ابن‌الانباری، ص ۱۹۵ به‌بعد؛ ذیل الامالی، ص ۲۰۸ به‌بعد؛ الشعراء الصعالیک یوسف خلیف، ص ۳۲۸، ببینید.
۱۰۱ ـ الاغانی، ج۳، ص ۷۸ و ۸۱: الشعر و الشعراء، ج۲، ص ۶۵۷
۱۰۲ ـ الاغانی، ج۳، ص ۸۱
۱۰۳ ـ همان، ج۳، ص ۷۳
۱۰۴ ـ همان، ج۳، ص ۷۴
۱۰۵ ـ ترجمه‌ی احوال عروة بن الورد را در الاغانی (چاپ دارالکتب) ج۳، ص ۷۳؛ الشعر و الشعراء، ج۲، ص ۶۵۷؛ الشعراء الصعالیک یوسف خلیف، ص ۳۲۰، ببینید.
۱۰۶ ـ الاغانی، ج۲۱، ص ۴۲؛ دیوان الهذلیین؛ چاپ دارالکتب، ج۲، ص ۱۲۷
۱۰۷ ـ ضیف شوقی؛ تاریخ الادب العرب العصر الجاهلی.
۱۰۸ ـ جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ، ۹ ص ۵
۱۰۹ ـ همان، ج۱ ، ص۱۹۷
۱۱۰ ـ همان، ج۶ ، ص۵۱

۱۱۱ ـ همان، ج۱ ، صص ۱۷۶ ـ ۱۷۷
۱۱۲ ـ وَ لَو صلَّتِ العُربُ یومَ الوَغی   لأبطالِها کنت للعرب کعبة
* صدّت کما صدَّ عمّا لا یحلُّ لهُ   ساقی نصاری قبیل الفصح صوّامُ (نمر بن تولب)
* و إنَّ ثواب الله کلَّ موّحدٍ جنانٌ   من الفردوس فیها یخلّدُ (حسان بن ثابت)
* و الروح جبریلُ فیهم لا کفاء لهُ   و کان جبریلُ عند الله مأمونا
* و جبریلٌ امینُ الله فینا   و روح القدس لیس له کفاءٌ
* من یبسط الله علیه اصبعا   بالخیر و الشّر بأیّ أولّعا
یملأ له منه ذنوبا مترعا   و قد أباد إرما و تُبّعا
و قوم لقمان بن عاد أخشعا   إذ صارعوهُ فأبی أن یُصرعا
و الفیل یوم عرفات کعکعا   إذ ازمع العُجم بهما أزمعا
نادی مناد ربهفأسمعا   فذب عن بلاده و ورعا ...
۱۱۳ ـ یوسف دُرّه الحداد: القرآن و الکتاب؛ بیئة القرآن الکتابیة، صص ۲۵، ۹۱ ـ ۹۵، ۱۴۰ ؛ القرآن و الکتاب، اطوارالدعوة القرآنیة، صص ۱۰۶۰ ـ ۱۰۶۱
۱۱۴ ـ دلائل النبوة اثر حافظ بیهقی، ج ۲، ص ۱۰۸ ؛ الاصابه، ج ۵، ص ۵۵۱
۱۱۵ ـ البدایه و النهایه لابناثیر ، ج ۲ ، ص ۲۳۳
۱۱۶ ـ همان، باب کعب بن لؤی ؛ تاریخ الخلفاء، ج ۱، ص ۱۰۸
۱۱۷ ـ عبدالجلیل یوسف حسنی، عالم المرأة فی الشعر الجاهلی، ص ۱۵
۱۱۸ ـ علی الهاشمی: المرأة فی الشعر الجاهلی، ص۹۹
۱۱۹ ـ لوییس شیخو: شعراء النصرانیه، ص ۵۰۲
۱۲۰ ـ علی الهاشمی: المرأة فی الشعر الجاهلی، ص ۱۰۷
۱۲۱ ـ اصفهانی، أبوالفرج، الأغانی، ج۲۱، ص ۱۸۷
۱۲۲ ـ دیوان اوس بن حجر، ص ۵۶
۱۲۳ ـ حسن بن بشر، المؤتلف والمختلف، ص۱۲۸
۱۲۴ ـ ضبی کوفی، محمدبن علی، المفضلیات، ج۲، ص ۱۹۱
* لوییس شیخو، شعراء النصرانیه، صص ۵۰۲ ـ ۵۰۴
۱۲۵ ـ اصفهانی، أبوالفرج، الأغانی، ج۱۲ ، ص ۱۴۴.
* لوییس شیخو، شعراءالنصرانیه، ص ۱۳۳
۱۲۶ ـ اصفهانی، أبوالفرج، الحماسة، ج۲، ص ۲۳
۱۲۷ ـ لوییس شیخو، شعراءالنصرانیه، ص ۸۹
۱۲۸ ـ بصری، الحماسة البصریّه، ج۱، ص ۲۴
۱۲۹ ـ اندلسی، ابنعبدربه، العقد الفرید، ج۱، ص ۱۶۸
۱۳۰ ـ عفیفی، عبدالله، المرأة العربیه فی جاهلیتها و اسلامها، ج۱، ص ۲۲
۱۳۱ ـ اصفهانی، أبوالفرج، الاغانی، ج۳، ص ۹۷
۱۳۲ ـ لوییس شیخو، شعراءالنصرانیه، ص ۷۹
۱۳۳ ـ زمخشری، جارالله، الکشاف، ج۱، ص ۲۶۲

۱۳۴ ـ علی الهاشمی: المرأة فی الشعر الجاهلی، ص ۱۴۸
۱۳۵ ـ کحاله، عمررضا، اعلام النساء، ج۱، ص ۶۰
۱۳۶ ـ ابن‌قیّم جوزیه، اخبارالنساء، ص ۳.
* میدانی، احمدبن محمد، مجمع الامثال، ج۲، ص ۱۷۱
۱۳۷ ـ اصفهانی، أبوالفرج، الاغانی، ج۱۵، ص ۸۲
۱۳۸ ـ أبوالحسن بلاذری، فتوح البلدان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ص۴۵۸
۱۳۹ ـ همان.
۱۴۰ ـ همان.
۱۴۱ ـ همان.
۱۴۲ ـ ابن‌حجر العسقلانی: فتح الباری فی شرح صحیح البخاری ، ج ۷؛ ص ۷۳۳
* جواد علی، ج ۸، ص۱۳۷
۱۴۳ ـ سید محمود شکری آلوسی: بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب، ج ۲، ص ۳۰۵
۱۴۴ ـ همان، ص ۲۷۴
۱۴۵ ـ مشهور است که حضرت محمد فرموده باشد: من فرزند دو "ذبیح" هستم:

۱ ـ **اسماعیل ذبیح** که داستان مفصلی دارد و در قصص الانبیاء آمده است، وجوب ذبح قربانی توسط حاجیان در حج تمتع، برگرفته از همین داستان است؛

۲ ـ **عبدالله "ذبیح"** آن‌هم داستانی دارد. اجمال آن چنین است: در زمانی که عبدالمطّلب بن عبد مناف کلیددار خانه‌ی کعبه و بزرگ قریش بود، یک سال در مکه سیل آمد و چاه زمزم را پر نمود، عبدالمطلب برای پیدا کردن محل چاه و لایروبی آن دچار عسرت فراوان شد؛ در نتیجه با خود عهد کرد که اگر صاحب ده فرزند پسر شد تا در کارها با او کمک کنند، یکی از آن‌ها را به‌قید قرعه در راه خدا قربانی نماید ... عبدالله دهمین و آخرین فرزند ذکور عبدالمطّلب بود. قرعه به‌نام عبدالله افتاد، عبدالمطّلب که نمی‌خواست عبدالله قربانی شود، طبق پیش‌نهاد کاهنان بین عبدالله و ده نفر شتر قرعه انداخت، بازهم عبدالله آمد، ده نفر شتر دیگر اضافه نمود، بازهم عبدالله ... همین طور در هربار قرعه ده شتر اضافه نمود تا در مرتبه‌ی دهم قرعه به‌نام یکصد نفر شتر اصابت نمود و عبدالمطّلب به‌جای عبدالله تعداد یکصد نفر شتر نحر کرد. به‌تأسی از همین ماجرا، همین تعداد شتر مبنای خون‌بهاء در بین عرب قرار گرفت که بعداً توسط اسلام نیز امضاء شد و مورد قبول واقع شد.(ابن‌هشام: السیرة النبویه، دار احیاء التراث العربی، ج۱، ص۱۵۴)

۱۴۶ ـ آلوسی، ج ۳، ص ۲۸۲
۱۴۷ ـ ابن‌هشام، ج ۲، ص ۱۴۷
۱۴۸ـ جواد علی، ج ۸، ص ۵۷۵
۱۴۹ ـ همان.
۱۵۰ ـ همان، ج۸، ص ۳۶۹
۱۵۱ ـ همان.
۱۵۲ ـ همان.
۱۵۳ ـ (ابن‌هشام، ج ۱، ص ۲۰۴

۱۵۴ ـ أبوالفرج اصفهانی، ج ۱۱، ص ۱۵۵
۱۵۵ ـ ابن‌هشام، ق، ج ۲ ، ص ۱۴۹
۱۵۶ ـ جواد علی، ج ۵، ص ۸۹
۱۵۷ ـ بشیر یموت، شاعرات العربیات فی الجاهلیة والإسلام، بیروت، ص ۱۸۴
۱۵۸ ـ ابن‌هشام، ج ۲ ، ص ۲۳۰
۱۵۹ ـ جواد علی، ج ۵ ، ص ۱۱۲
۱۶۰ ـ ابن‌جوزی، ج ۱ ، ص ۴۹
۱۶۱ ـ بشیر یموت، شاعرات العربیات، ص ۱۱۷
۱۶۲ ـ علی الهاشمی: المرأ فی الشعر الجاهلی، ص ۵۷
۱۶۳ ـ عفیفی، عبدالله، المرأة العربیه فی جاهلیتها و اسلامها، ص ۵۷
۱۶۴ ـ بشیر یموت، شاعرات العربیات، ص ۱۷۲
۱۶۵ ـ عبد مهنا، طرایف الخلفاء و الملوک، ص ۴۰
۱۶۶ ـ همان، ص ۶۲
۱۶۷ ـ همان، ص ۸۶
۱۶۸ ـ همان، ص ۱۳
۱۶۹ ـ احمد بن قاسم سعدی مزرحی، عیون الانباء فی طبقات الطباء، بیروت، ص ۱۶۲
۱۷۰ ـ ابن‌عبدالبر، الاستعاب فی معرفة الاصحاب ج۱، ص ۲۲ ؛
* ابن‌حجر عسقلانی، المعجم الکبیر، ج۷، ص ۷۱۱
۱۷۱ ـ روایتی در دست است که این سرود در جنگ «ذوقار» که در روزگار پیش از اسلام میان سپاه فارس و قبایل «بکر بن وائل» در این محل در گرفت، نیز خوانده شده است. به‌هرحال این رسم عربی تا هنوز برقرار است، تا هنوز در مسابقات فوتبال که‌یک تیم عربی یک طرف آن باشد، زنان و دختران عربی در خط مقدم تماشاچیان به‌رقص و آواز می‌پردازند و با آهنگ‌های ضربی پشتیبانی می‌شوند.
۱۷۲ ـ أبوتمام حبیب بن اوس طائی، شرح علامه تبریزی، شرح الحماسه، ج۴، ص ۲۴۵
۱۷۳ ـ خالد عبدالرحمن العک، حیاة الصحابیات، ج۱ ، ص۳۰۶
۱۷۴ ـ همان.
۱۷۵ ـ احمد بن سعد: الطبقات الکبری، ج ۸ ، ص۲۹۱
۱۷۶ ـ خالد عبدالرحمن العک، صورة من حیاة صحابیات الرسول، ص۶۳۰
۱۷۷ ـ سیر اعلام النبلاء، الذهبی، ج ۴، ۱۶۹ ـ وفیات الاعیان، ابن خلکان ـ البدایه والنهایه،
۱۷۸ ـ دیوان طرفة بن العبد، ص ۱۰۴
۱۷۹ ـ أبوتمام حبیب بن اوس طائی، شرح علامه تبریزی، شرح الحماسه، ج۱ ، ص ۸۸
۱۸۰ ـ جواد علی، ج ۶ ،ص۶۷۷
۱۸۱ ـ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۹۸
۱۸۲ ـ محمدرجب، قاسم، نقائض جریر و الفرزدق، ج۱ ، ص ۳۶۴
۱۸۳ ـ ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۲ ، ص ۳۱۷

۱۸۴ ـ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۸ ، صص ۱۳۷ ـ ۱۳۸
۱۸۵ ـ جوادعلی، ج ۴ ، ص ۶۲۰
۱۸۶ ـ اصفهانی، أبوالفرج، الأغانی، ج ۲۱ ، ص ۱۸۷
۱۸۷ ـ بغدادی، عبدالقادر، خزانة الادب، ج ۸ ، صص ۳۷۳ ـ ۳۷۴
۱۸۸ ـ جاحظ، عمروبن بحر، الرسائل الکلامیه، ص ۶۶
۱۸۹ ـ جوادعلی، ج ۶، ص ۳۵۸
۱۹۰ ـ جوادعلی، ج ۶، ص ۳۵۶
۱۹۱ ـ قرطبی، محمدبن احمد، الجامع الاحکام القرآن، ج ۷، ص ۱۲۲؛
* طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۴، ص ۱۹۱
۱۹۲ ـ جاحظ، عمروبن بحر، الرسائل الکلامیه، ص۶۷
۱۹۳ ـ ترمانینی: الزواج عندالعرب فی الجاهلیة و الاسلام، ص ۱۸
۱۹۴ ـ همان، ص ۸۶
۱۹۵ ـ جوادعلی، ج ۶ ص ۵۳۳ ؛ ترمانینی، همان، صص ۳۴ ـ ۳۶
۱۹۶ ـ ابراهیم فوزی، احکام الأسرة فی الجاهلیة والاسلام، ص ۴۵
۱۹۷ ـ جوادعلی، ج ۵، صص ۵۳۳ ـ ۵۴۰
۱۹۸ ـ ابراهیم فوزی، احکام الأسرة فی الجاهلیة والاسلام، ص ۴۵
۱۹۹ ـ همان.
۲۰۰ ـ جواد علی، ج ۵، صص ۵۳۳ ـ ۵۴۰
۲۰۱ ـ ترمانینی، الزواج عندالعرب فی الجاهلیة و الاسلام، ص ۱۴۲
۲۰۲ ـ جوادعلی، ج ۵، ص ۵۳۱
۲۰۳ ـ ابراهیم فوزی، همان، ص ۹۵
۲۰۴ ـ ابراهیم فوزی، همان، صص ۴۳ ـ ۵۴
۳۰۵ ـ ترمانینی، ص ۸۶
۲۰۶ ـ ابراهیم فوزی، همان، صص ۴۳ ـ ۵۴
۲۰۷ ـ جواد علی، ج ۵، ص ۵۳۳
۲۰۸ ـ ابراهیم فوزی، همان، ص ۵۴
۲۰۹ ـ همان.
۲۱۰ ـ سید محمود شکری الآلوسی، ج ۲ ، ص۱۰۳
۲۱۱ ـ ابراهیم فوزی، ص ۴۳
۲۱۲ ـ همان، ص ۴۸
۲۱۳ ـ همان، ص ۵۶
۲۱۴ ـ ترمانینی، الزواج عندالعرب فی الجاهلیة و الاسلام، صص ۶۵ ـ ۱۱۱
۲۱۵ ـ علی الهاشمی، ص ۱۶۵
۲۱۶ ـ ترمانینی، ص ۱۱۱
۲۱۷ ـ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۴۵

۲۱۸ ـ برای هند دو خواستگار به‌نام‌های أبوسفیان و سهیل بن عمرو، به‌عُتبه‌رجوع کردند و وقتی عتبه با هند مشورت کرد و ویژه‌گی‌ها و احوال هریک را برای او بازگفت، هند أبوسفیان را برگزید (ابن‌سعد، الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۱۸۷)
۲۱۹ ـ طبری، ج ۳، ص ۴۰۶
۲۲۰ ـ ابن‌منظور، مدخل «ض زن».
۲۲۱ ـ ابن‌منظور، مدخل «مقت».
۲۲۲ ـ ابن‌منظور، مدخل «ض زن».
۲۲۳ ـ علی الهاشمی، ص ۱۶۳ به‌نقل از الملل و النحل شهرستانی.
۲۲۴ ـ طبری، ج ۳، ص ۴۲۱
۲۲۵ ـ محمدبن حبیب بغدادی: من نصب الی امه من الشعراء، ۳۲۷
۲۲۶ ـ طبری، ج ۳، ص ۴۲۸
۲۲۷ ـ اسماعیل بن علی أبوالفداء، المختصر فی تاریخ البشر، ج ۱، ص ۹۹
۲۲۸ ـ ابراهیم فوزی، ص ۹۰
۲۲۹ ـ جوادعلی، ج ۵، ص ۵۳۶ ؛ ترمانینی، ص ۳۹
۲۳۰ ـ آلوسی، ج ۲، ص ۵ ؛ جوادعلی، ج ۵، ص ۵۳۶
۲۳۱ ـ طبری، ج ۵، ص ۱۸
۲۳۲ ـ جوادعلی، ج ۵، ص ۵۳۶ ؛ ترمانینی، ص ۳۹
۲۳۳ ـ عمر فرّوخ، تاریخ الادب العربی، ص ۱۵۶
۲۳۴ ـ ترمانینی، ص ۴۷
۲۳۵ ـ محمدبن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۲۹
۲۳۶ ـ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۴، صص ۱۳۴ ـ ۱۳۵
۲۳۷ ـ ترمانینی، صص ۴۷ ـ ۹۷
۲۳۸ ـ احمدبن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۴، صص ۲۰۲ ـ ۲۰۳
۲۳۹ ـ ابن‌منظور، مدخل «شغر» ؛ آلوسی، ج ۲، ص ۵ ؛ ترمانینی، ص ۳۲
۲۴۰ ـ کرکی(محقق) جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۴۸۹ ؛ شافعی، کتاب الام، ج ۵، ص ۸۳
۲۴۱ ـ «الرجل یقع علی امة قوم فیبتاع ولدها فیرغب فیدّعیه و یشتریها فیتّخذها امرأة» محمدبن حبیب بغدادی، من نصب الی امه من الشعراء، ص ۳۴
۲۴۲ ـ الآلوسی، ج ۲ ، ص ۴
۲۴۳ ـ علی محمد بجاوی، ایام العرب فی الجاهلیه، ص ۳۲۴ ؛
۲۴۴ـ همان، ج ۲ ، ص ۳۱۶

«الحرب الفجار» به‌معنی «جنگ فجار» جنگ‌های است که در ماه حرام در دوران قبل از ظهور اسلام در انتهای قرن ششم میلاد واقع شد. در این جنگ‌ها قبیله‌ی کنانه و قریش در یک طرف و قبیله‌ی قیس العیلان در طرف دیگر بودند و هشت روز را دربر گرفت.
۲۴۵ ـ جواد علی، ج ۵، صص ۵۴۸ ـ ۵۴۹
۲۴۶ ـ مبارک ابن‌اثیر جزری، النهایة فی‌غریب الحدیث والأثر، ج ۳، صص ۱۳۴ـ ۱۳۵

۲۴۷ ـ جواد علی، ج ۵، ص۵۴۸
۲۴۸ ـ فخرالدّین طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۲۹
۲۴۹ ـ فضل‌بن‌حسن طبرسی، جوامع الجامع، ج۱ ، ص۱۲۴ ؛ آلوسی، ج ۲، ص۵۰
۲۵۰ ـ الآلوسی، ج ۲، ص۵۰
* محمدبن‌احمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج۱۷، ص۲۷۰
۲۵۱ ـ جواد علی، ج ۵، صص۵۵۱ ـ ۵۵۲
۲۵۲ ـ همان.
۲۵۳ ـ محمدبن احمد انصاری، الجامع لأحکام القرآن، ج ۳، ص۱۰۳
* محمد عزه دروزه، المرأة فی القرآن والسنة، ص۱۰۴
۲۵۴ ـ الآلوسی، ج۲ ، صص ۴۹ ـ ۵۰
۲۵۵ ـ جوادعلی، ج ۵، ص۵۵۲
۲۵۶ ـ تقریباً همه‌ی تفاسیر مطلب را همین‌گونه نقل کرده‌اند از جمله فضل‌بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۱، ص۳۲۹ ؛ ابی‌جعفر محمد بن حسن طوسی.
* التبیان فی تفسیرالقرآن، ج ۲؛ ص ۲۵۰ ـ ۲۵۱
* رشید رضا، المنار، ج ۲، ص ۳۸۱
۲۵۷ ـ جواد علی، ج ۵، صص۵۴۹ ـ ۵۵۰
۲۵۸ ـ الآلوسی، ج ۲، ص۴۹
۲۵۹ ـ ابراهیم فوزی، احکام الاسرة فی الجاهلیة و الاسلام، صص۱۱۷ ـ ۱۱۹
۲۶۰ ـ شکری آلوسی، ج ۲، ص ۵۱
۲۶۱ ـ ابراهیم فوزی، احکام الاسرة فی الجاهلیة و الاسلام، صص۱۲۱ ـ ۱۲۲
۲۶۲ ـ احمد محمد الحوفی، دراسات فی الشعر الجاهلی ص۲۳۳
۲۶۳ ـ جاحظ، عمروبن بحر، الرسائل الکلامیه، ص ۵۷
* عسقلانی، ابن‌حجر، الاصابه، ج۸، ص ۵
۲۶۴ ـ احمد محمد الحوفی، دراسات فی الشعر الجاهلی ص۲۳۳
۲۶۵ ـ جوادعلی، ج ۴، صص۶۳۶ ـ ۶۳۷.
۲۶۶ ـ ابراهیم فوزی، ص۱۱۹
۲۶۷ ـ جاحظ، عمروبن بحر، الرسائل الکلامیه، ص ۵۷
۲۶۸ ـ الآلوسی، ج ۲، ص ۵۱
۲۶۹ ـ محمدبن حبیب بغدادی، کتاب المحبر، ص۳۳۸
* جواد علی، ج ۵، صص۵۵۶ ـ ۵۵۷
۲۷۰ ـ جوادعلی، ج ۵، ص۵۵۳
۲۷۱ ـ ابراهیم فوزی، صص ۱۲۱ ـ ۱۲۲
۲۷۲ ـ یحیی نوری، اسلام و آراء و عقاید بشری، ص۶۱۷
۲۷۳ ـ عبدالسلام بن محمد ترمانینی، الزواج عندالعرب فی الجاهلیة و الاسلام، ص ۲۴۶
۲۷۴ ـ جواد علی، ج۵، ص۵۳۲

۲۷۵ ـ حبیب بغدادی، أخبار الشعراء وطبقاتهم ص۲۳۶
۲۷۶ ـ ابن‌حزم الاندلسی، "المحلی فی شرح المجلیّ" دارالآفاق الجدیدة. بیروت. ص ۲۴۶
۲۷۷ ـ طبری، ج۹، ص۲۵۷
۲۷۸ ـ صحیح البخاری، ج۷، کتاب العدة، باب ۱۷۱، صص۱۱۴ ـ ۱۱۵
* شکری آلوسی، ج ۲، صص ۵۰ ـ ۵۱
۲۷۹ ـ جوادعلی، جلد ۵، ص ۶۳۴ وی در جلد ۵ صفحات ۶۱۲ تا ۶۳۴ و جلد ۷، صص ۳۶۵ ـ ۳۸۶ و ۳۸۷ ـ ۴۱۴ شرح مفصلی از انواع معاملات داده است. نیز در مورد رواج درهم و دینار در جلد ۷، صص ۴۱۵ ـ ۴۱۶ به‌تفصیل سخن گفته است.
۲۸۰ ـ بلاذری، فتوح البلدان، ج۱، ص ۶۹
۲۸۱ ـ گوستاولوبون، ص ۹۴
۲۸۲ ـ بلاذری، انساب الاشراف، چاپ دوم، قم، مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، ص ۵۹
۲۸۳ ـ حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه‌ی أبوالقاسم پاینده، ص ۳۱
۲۸۴ ـ پاره‌ی از قبایل عرب لهجه‌های مخصوصی داشتند (چنان‌که امروز هم دارند) از آن جمله این‌که بعضی‌ها کاف خطاب را شین تلفظ می‌کردند و به‌جای لک لش می‌گفتند و این اصطلاح کشکشه نام داشت، همین‌طور کسکسه و امثال آن بود که به‌جای سین به‌کار می‌بردند و عنعنه و غیره... ولی زبان عربی قریش از این قبیل اصطلاحات منزه بوده است.
۲۸۵ ـ مسعودی در مروج الذهب در بخش‌های تاریخی مربوط به‌ذکر صحرانشینان، ذکر ادیان و عقاید عرب دوره‌ی جاهلیت، احوالات کاهنان و بخش مربوط به‌ذکر سال‌ها و ماه‌های عرب، پاره‌ی از احکام و اعمال آنان را نقل کرده است.
* جرجی زیدان: تاریخ تمدن اسلام، تهران، امیرکبیر ج ۳ صص۴۳ ـ ۴۶
۲۸۶ ـ فتوح البلدان، ص ۴۷۳ ؛ فجرالاسلام، ص۱۴۱
۲۸۷ ـ معارف ابن‌قتیبه، ص۲۴۰
۲۸۸ ـ الکامل لابن‌اثیر، ج ۱ ، ص ۳۶۷ ۲۸۹ ـ
۲۸۹ ـ ادوارد گیبون: انحطاط و سقوط امپراطوری روم، فصل پنجاهم.
۲۹۰ ـ دارالندوه <که همان خانه‌ی قصی بن کلاب بود> در کنار مسجدالحرام و سمت غربی آن موقعیت داشت و درِب آن به‌سوی کعبه باز می‌شد. همچنین نقطه‌ی آغاز و انجام حرکت تمام کاروان‌های تجاری مکه از دارالندوه بود. سرپرستی دارالندوه پس از مرگ قُصَی به‌پسرش عبدالدار رسید ... تا آن‌که حکیم بن حزام، دارالندوه را از منصور بن عامر بن هشام بن عبد مناف بن عبدالدار بن قصی خرید، سپس عکرمة بن هشام آن را از حکیم بن حزام خرید و در زمان اسلام در ازای ۱۰۰ هزار درهم به‌معاویة بن‌ابوسفیان (حک:۴۱ـ۶۰) فروخت. معاویه دارالندوه را دارالاماره‌ی مکه قرار داد. بعدها این مکان در دوره‌ی امویان و دوره‌ی اول عباسیان، اقامتگاه خلفا در موسم حج شد. در عین حال هارون عباسی (حک: ۱۷۰ ـ۱۹۳) فرمان ساخت بنایی دیگر برای اقامت خلفاء داد و از آن پس ساختمان دارالندوه رو به ویرانی نهاد. در اواخر قرن سوم هجری و در روزگار المعتضد بالله (خلیفۀ عباسی)، این بنا پس از تعمیرات و بازسازی‌هایی در ستون‌ها و طاق‌های آن، به مسجد الحرام ملحق و جزئی از آن شد.

۵

اســــــــلام ـ قرآن

قرآن

حدود یک هزار و دو صد سال بعد از ظهور "طالس" و یک هزار و اندی سال پس از سه فیلسوف مهمی چون سقراط، افلاطون و ارسطو در یونان، در اوایل قرن هفتم ترسایی جناب سیّدالکونین حضرت محمدمصطفی ﷺ در "شبه‌جزیره‌ی عربستان" آمد، خود را «سیّد وُلد آدم» (آقای فرزندان آدم) معرفی نمود و اعلام داشت که آخرین پیامبر إلٰهی (خاتم النّبییّن) است، از جانب خدای یگانه سخن می‌گوید؛ رسالتش جهانی است و پیامش «جز وحی إلٰهی» نیست. او فیلسوف نبود و تعلیم ندیده بود، لٰکن ذهن خلاق داشت، انسانی بسیار هوشمند و دارای استعدادهای ویژه‌ی رهبری بود. دعای همیشه‌گی او این گزاره بود: «اللّٰهُمَّ أرِنِی الأشیاء کما هی = خدایا به‌من کمک کن تا واقعیت‌ها را آن‌چنان‌که هست درک کنم.» انسان را کائنی متعلق به‌جهان دیگر دانست و راه رستگاری را «ایمان به‌غیب» و «کردار نیک» اعلام کرد. او برای عرب عزت آورد، صلح و برادری آورد، قدرت و ثروت و مکانت و جاویدانه‌گی آورد و بنیان‌گذار یک تمدن بزرگ جهانی گردید.

پیش از هر سخنی باید بدانیم که ادیان ملت‌ها در راستای تمدن ملت‌ها قابل بررسی است. هر تمدنی در حد خود دارای شاخه‌ها و بخش‌های مانند صنعت، هنر، فرهنگ، ادبیات، تجارت ... و روابط با ملل دیگر است. و دین <هرچه باشد> قسمت معنوی و اخلاقی و حقوقئ همان تمدن را تشکیل می‌دهد که متضمّن بایدها و نبایدهای روابط انسان‌ها با یکدیگر است. اگر این سخن را بپذیریم، در این صورت جهت پیکان دین {ادیان} از زمین به‌سمت آسمان نشانه می‌رود، نه بالعکس.

چنان‌که خواندیم، عرب تا این‌موقع به‌یک رستاخیز بزرگ فرهنگی رسیده بود، به‌اثر این رستاخیز فرهنگی بود که عرب‌ها به‌حدی از رشد تاریخی رسیده بودند که

ذهنیت‌ها منتظر ظهور یک پیغمبر عربی شده بود. در همه‌ی محافل سخن از ضرورت بعثت یک پیغمبرعربی بود و این را قریب‌الوقوع می‌دانستند.

در عرصه‌های تجارت و روابط با ملل دیگر نیز سرزمین عربستان تا عهد ظهور حضرت محمد به‌مرکز مهمی برای باراندازی و ترانزیت کالا و مسافر میان شبه‌قاره‌ی هند و سواحل شرقی آفریقا و قلمرو روم در حوزه‌ی پهناور "شامات" تبدیل شده بود و عرب‌ها تاجران موفق شده بودند، مع‌هذا از امواج و تکانه‌های فکری فلاسفه‌ی یونانی بی‌نصیب مانده و غرق اوهام و خیالات خود بودند.

در احوال شخصیٔ جناب سیّدالبشر فقط دو سفر به‌شام [آن هم همراه کاروان تجارتی] به‌ثبت رسیده است؛ دیگر در طول عمر ۶۳ ساله‌ی خود از شبه‌جزیره‌ی عربستان خارج نگردیده است. در این موقع اوضاع فکری، فرهنگی و اعتقادی در شبه‌جزیره‌ی عربستان با شرایطی حاکم بر یونان فرقی بسیار داشت. در یونان تقریباً همه‌ی مسائل روشن شده بود، انسجام فکری به‌وجود آمده بود، امّا بر سرزمین عربستان تفرق اندیشه‌ای و اعتقادی حاکم بود، تا این موقع نشانه‌ی وجود ندارد که بیانگر رسوخ و نفوذ افکار فلسفی به‌شیوه‌ی عقلیٔ یونانی در عربستان باشد، امّا احاطه‌ی احکام و سنن ادیان موسایی و عیسایی (عهدین) که هریک در زمان خود داعیه‌ی نبوت و دریافت وحی از جانب خدای واحد را داشتند؛ بر افکار و معتقدات جامعه‌ی آن‌روز شبه‌جزیره و شخص حضرت سیّدالمرسلین مسلم است. او شیوه و اصول تعالیم فیلسوفان یونانی را ناشنیده گرفت و هیچ علاقه‌ی به‌آن نشان نداد.

هرچند در کتابی که عرضه داشت نوعی «معرفت شهودی» توصیه می‌شود؛ امّا نه‌برای درک ماهیت و کشف علت، بل برای تقویت ایمان به‌خدای که در پشت این ظواهر پنهان است. گرچه یک قرن بعد از او پیروانش حجم گسترده‌ی از فلسفه‌ی یونانی را وارد تفکرات دینیٔ اسلامی نمودند و برای قرن‌ها مباحثات سودمند فلسفی را سامان دادند؛ اما حضرت سیّد و مسلمین اولیه به‌مباحثات فلسفی علاقه‌ی نداشتند. او راه و رسم ادیان ابراهیمی را در پیش گرفت وخود را درامتداد پیامبران پیشین معرفی کرد. در آن زمان دین مفهوم شناخته شده بود و ادیان ابراهیمی جایگاه گسترده در اذهان ساکنان این نواحی داشتند.

ادیان ابراهیمی دارای خاستگاه یگانه است: یک خدا، یک نژاد (سامی) یک پدر (ابراهیم) یک منطقه‌ی جغرافیایی و فرهنگی ... لذا یکی بعد از دیگری بر حسب وضع جاری مکمل، یا مجدد یک دیگراند و ماهیتی یگانه دارند، باید در پیوند

باهم ارزیابی شوند. اصل در ادیان ابراهیمی «یهودیت» است که از حیث زمانی بر عصر فلسفه‌ی یونانی نیز تقدم دارد. «تورات» نخستین متن است که به‌نام «خدای یگانه» بر افکار بشر حکومت کرد و سازوکار زندگی او را سامان داد. [گرچه شایع است که قبل از آن، متون توحیدی وجود داشته «مانند این‌که از صحف ابراهیم نام برده می‌شود» چون در دست نیست، بناءاً نمی‌توان چیزی گفت] اما روشن است که در تاریخ بشر هیچ متنی به‌اندازه‌ی تورات و تلمود بر زندگی او تأثیر نگذاشته است.

نصرانیت و اسلام از دل همان بیرون آمده‌اند. از آن‌جا که احکام و تکالیف یهودیت بسا شاق و سنگین بود، عیسی به‌منظور اصلاح و تلطیف آن، شورش کرد. به‌عبارت روشن‌تر: شورش عیسی دارای دو جنبه‌ی سیاسی و مذهبی بود؛ در وجه سیاسی، عصیان عیسی علیه جباریت و زیاده‌خواهی حکومت روم بود؛ در وجه دینی، شورش عیسی علیه احکام شداد و غلاظ تورات و اشتهای سیری‌ناپذیر ملاّیان یهودی بود، در واقع عیسی روش‌های رایج دین و دولت را یک جا رد کرد.

عیسی در موعظه‌ی معروف "سرکوه" گفته بود به‌شریعت موسی وفادار است؛ امّا پیروان او به‌کلی از آن فاصله گرفتند. عیسی مانند هرسیاستگر گفت:

«گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات موسی و نوشته‌های سایر انبیاء را منسوخ کنم، من آمده‌ام تا آن‌ها را تکمیل نمایم و به‌انجام رسانم، به‌راستی به‌شما می‌گویم که از میان احکام تورات، هرآن‌چه که باید عملی شود، یقیناً همه یک به‌یک عملی خواهد شد.»(۱) ولی در عمل احکام تورات و قانون موسی را یک به‌یک تعطیل کرد.

از باب نمونه: سران قوم، زنی متهم به‌عملی بد را کشان کشان نزد عیسی آوردند که طبق شریعت موسی باید سنگسار می‌شد، امّا عیسی گفت:

«بلی، آن‌قدر سنگ به‌او بزنید تا بمیرد، لٰکن نخستین سنگ را باید کسی بزند که خود گناهی مرتکب نشده باشد.» این را گفت و سرش را پائین انداخت، پس از لحظاتی سر را بلند کرد و دید در اطرافش جز آن زن دیگر هیچ‌کس نمانده است!

عیسی خطاب به‌آن زن گفت: «برو خانه‌ات، دیگر کاری بد مکن.»(۲)

امروزه مسیحیت هیچ‌نوع احکام تکلیفی و حلال و حرام ندارد. مسیحیت یک دین جدید و مستقل نیست، خروج از یهودیت و لادینئ محض است. برخلاف یهودیت و اسلام، دارای قبله نیست. دینی که احکام و تکالیف و حلال و حرام و قبله نداشته باشد، دین نیست. عیسی شورش‌گر و اصلاح‌گر بود، احکام و شریعت جدیدی نیاورد و خود هیچ‌وقت مدعئ پیامبری و دریافت وحی از جانب خدا نشده است.

به‌همین‌ترتیب اناجیل حاوی احکام و تکالیف نیستند، سرگذشت عیسی هستند که توسط افراد انسانی تحریر شده و قصد نویسنده‌گان ارائه‌ی سازوکار اخلاقی و دعوت به‌تساهل و تسامح از تحریر آن است. گذارشاتی که اناجیل از گفتار و کردار عیسی ارائه می‌دهند معلوم نیست عیسی آن کارها را کرده باشد و آن سخنان را گفته باشد. اناجیل با طرح معادله‌ی روشنفکرانه‌ی «دین برای انسان، یا انسان برای دین؟» بر آن بودند تا احکام شاق یهودیت را تلطیف کنند، خدای یهود را که چون سلطان جایر معرفی شده بود، به‌پدری مهربان مبدل نمایند. و موفق شدند حجم زیادی از عواطف و اخلاقیات را وارد احکام اجرایی کنند. از همین‌رو مورد اقبال توده‌های قرار گرفت که از احکام قساوتمندانه و خراج‌های سنگین یهودیت به‌ستوه آمده بودند. از دیگرسو چون عیسی سرنوشت غم‌انگیز داشت، متألهان و مُتَکَلِّمان عیسویت قتل فجیع او را بهانه کرده از مبانئ یهودیت فاصله گرفتند. آن‌ها چنین بنیاد کردند که عیسی برای آمرزش و بخشایش گناهان امت قربانی شده است، بناءاً با تقدیم این قربانئ بزرگ، دیگر کلیه‌ی احکام و تکالیف از دوش امت برداشته شده است. بدین‌ترتیب شریعت موسی به‌کلی تعطیل شد؛ امّا حرمت ظاهری آن حفظ گردید. یعنی مسیحیت تورات را قبول دارد، ولی به‌احکام آن عمل نمی‌کند.

این وضع بر جناب محمد مصطفی خوش نیامد و از پذیرش این وضعیت اباء ورزید؛ لذا تعالیم او استماله‌ی آشکار به‌تجدید شریعت سابقه دارد. قرآن با صراحت و به‌کرات بر این موضوع تأکید می‌ورزد که کارش ادامه‌ی راه انبیاء سلف باشد.

قرآن خود را تجدید کننده‌ی احکام ناب اِلٰهی می‌داند که پیش‌تر بر انبیاء سلف نازل گردیده، لٰکن توسط کاهنان و روحانیون اُمم قبلی تحریف شده است.

از آن‌جا که عیسویت در ذات خود احکام و شریعتی نداشت که تحریف و تعطیل شده باشد، بناءاً انگشت اشاره‌ی قرآن آشکارا به‌سمت شریعت و قانون موسی نشانه می‌رود و خود را «امت وسط» می‌خواند: «وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا، ۲: ۱۴۳» که به‌لحاظ سهولت و صعوبت احکام چیزی بین مسیحیت و یهودیت است.

نکته‌ی مهم این‌که در فلسفه‌ی یونان تمرکز اصلی روی موضوعات و نسبت‌ها به‌هدف کشف حقیقت از طریق تفکّر بود و در کتب عهدین، بنا بر عبرت‌ها، پرهیز از گناهان، وارسته‌گی و انجام اعمال نیک است. امّا در بینش اسلامی بیش‌ترین تلاش‌ها در جهت کشف معانی حقیقئ الفاظ، به‌هدف درک مقصود مُتَکَلِّمْ است. در دید علمای اسلامی الفاظ از آن جهت حایز اهمیت فوق‌العاده است که یا نفس وحی

است (بنا بر کلام اشعری و نظریه‌ی غیر مخلوق بودن قرآن) یا وسیله‌ی انتقال و قالب بیان وحی است (بنا به‌نظر معتزله و مخلوقیت قرآن) در هردو صورت، بحث الفاظ در اعتقادات، عبادات، عقود و تفکّرات اسلامی جایگاه اول دارد.

منابع اسلام

منابع اسلام در اصل دو چیز است: یک، «قرآن» که {بنا براعتقاد} دارای منشأ وحیانی است؛ دو، «سُنّت» که عبارت است از قول و فعل سیّد. قرآن «قطعیّ الصّدور و ظنیّ الدّلالة» است، برخلاف سُنّت و موارث روایی که عکس قرآن: «ظنیّ الصّدور و قطعیّ الدّلالة» می‌باشد. بناءاً هریک مشکل خاص خود را در طریق استنباط و استدلال دارد. از فرآوری و درهم‌آمیزی آن دو، علم «فقه» به‌وجود می‌آید که به‌مثابه دستورالعمل شرعی برای عموم پیروان است. در تعریفات جرجانی آمده: «فقه در لغت عبارت است از فهم غرض متکلم از کلام او؛ و در اصطلاح، علم به‌احکام شرعیه‌ی عملیه است که از ادله‌ی تفصیلیه به‌دست آمده باشد.» ادله‌ی تفصیلیه علاوه برکتاب و سُنّت، عبارت‌اند: ازرأی و قیاس و استحسان (نزد حنفی) اجماع و رأی و استصلاح (نزد مالکی) اجماع و قیاس (نزد شافعی) رأی (نزد حنبلی) عقل و اجماع (نزد امامیه) توضیح هریک در پی خواهد آمد.

«بحث الفاظ» حجم عمده‌ی از علوم اسلامی را تشکیل می‌دهد. قرار است ابتدا سرنوشت الفاظ و مفاهیم مشخص شود، بعد نوبت به‌امور دیگر رسد. جالب است بدانیم این سرنوشت هیچ‌گاه مشخص نخواهد شد، چون عبارات قرآن رمزی است.

یعنی قرآن «قطعیّ الصّدور و ظنیّ الدّلالة» باشد. این سجع کاهینئ قرآن از یک بابت به‌نفع قرآن انجامید، یعنی که آن‌را مقدس و متعالی و جاویدانی نموده است و پیروان فکر می‌کنند مطالب قرآن از بس عمیق است ما قادر به‌درک معنای واقعی آن نیستیم؛ و این را فضیلت قرآن می‌دانند. از دیگرسو به‌زیان؛ چون بخش اعظم آن یقین‌آور نیست. بنابراین قابل عمل نتواند بود. جدال‌های لفظی بی‌حاصل است، هیچ‌گاه از وادی ظن و گمان بیرون نمی‌روند. خود قرآن درباره‌ی این گروه می‌گوید: «ما يتَّبِعُ أَكثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يغْنى مِنَ الْحَقِّ شَيئاً إِنَّ اللَّهَ عَليمٌ بِما يفْعَلُونَ،۱۰: ۳۶» = بیش‌تر ایشان فقط تابع گمان‌اند، و گمان نمی‌تواند جای حقیقت را بگیرد، هرآینه خدا به‌کاری که می‌کنند آگاه است. هرچه قرآن را تفسیر کنند از آن دورتر می‌شوند. انواع احتمالات و تأویلات متناقض از عبارات قرآن بیش‌تر آن را

به‌حجاب می‌برد و عین موانع عمل به‌دستورات و منظورات آن است. فقیهان از مجموع محتویات قرآن حدود ۵۰۰ آیه را مستند احکام شرعیه شناخته‌اند. بدین‌ترتیب حجم بزرگی از محتویات «قرآن» عملاً از حیّز استفاده خارج می‌شود و محل گسترده برای «روایات» باز می‌گردد و امور جاریه بر آن متکی می‌گردد.

علم النفس ادیان ابراهیمی

حس اول: در فلسفه‌ی یونان مهم‌ترین «حس» در عصر پیش سقراطی (عصر فیلسوفان طبیعی) «بینایی» بود، دو فیلسوف آتنی (سقراط و افلاطون) مرکزیت ادراک را به‌مغز (عقل) منتقل کردند، و ارسطو تلاش کرد تا بین حواس ظاهری با مغز تعادلی پایدار ایجاد نماید. رواقیون و کلبیون فلسفه را به‌روزمرگی کشانیدند و درعصر نوافلاطونیان مرکزیت ادراک مجدداً به‌مغز منتقل شد. در ادیان هندی، مهم‌ترین حس «دل و جان» است. امّا در ادیان ابراهیمی مهم‌ترین «حس» آدم‌ها «شنوایی» شناخته شده است. موسی «کلیم الله» است و خدا با او سخن گفته. کیش یهود با این کلمات آغاز می‌شود: «بشنو، ای‌اسرائیل! یهوه خدای ما یهوه‌ی یگانه است.»(۳) عبارت آیه‌ی نهم از فصل نوزده‌هم کتاب «خروج» چنین است: «خداوند به‌موسی فرمود: من در ابر غلیظی نزد تو می‌آیم تا هنگامی که با تو گفت وگو می‌کنم، قوم صدای مرا به‌گوش خود بشنوند و از این پس گفتار تو را باور کنند.»

عهد قدیم سراسر آکنده از این شبه‌گزاره است: «و خدا گفت» در این کتاب آمده که مردم کلمات خدا را «شنیدند» پیامبران یهودی خطبه‌های خود را با این عبارت آغاز می‌کردند: «چنین گفت یهوه» در نصرانیت نیز بر شنیدن کلام خدا تکیه شده است. «یوحنا» در باب نخست از «انجیل» خود سخن را این‌گونه آغاز می‌کند:

«در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.۱ـ همان در ابتدا نزد خدا بود.۲ـ همه‌چیز به‌واسطه‌ی اوآفریده شد وبه‌غیر از او، چیزی از موجودات وجود نیافت.۳» (یوحنا ۱ـ۳) هکذا در اسلام واعظان [درست مانند یهودیان] در ابتدای خطبه می‌گویند: «قال‌الله الحکیم فی کتابه‌الکریم ...» (گفت خداوند دانا در کتاب بزرگش) به‌همین‌ترتیب، قرآن "کلام الله" است، از "قرأت" (خواندن با آواز بلند) گرفته شده است. قاریان قرآن (بلا استثناء) هربار قرأت را با این جمله به‌زبان عربی به‌پایان می‌رسانند: «صدق‌الله العظیم» = «راست گفت خدای بلندمرتبه و بزرگ.» مضافاً بر این‌که قرآن پر است از کلمه‌ی «قُل = پیامبر بگو» کلمه‌ی بگو

در قرآن ۳۳۲ بار و کلمه‌ی گفتند (قالوا) نیز ۳۳۲ بار تکرار شده است. از منظر قرآن هرپدیده‌ی نیکو و مبارک، یک «کلمه» است؛ عیسی کلمه است، موسی کلمه است... هستی در تمامیت خود «کلمه» است. چنان‌که در این بخش و بخش‌های بعدی کتاب خواهیم دید، در اسلام با مقوله‌ی «الفاظ» سه روی‌کرد متفاوت پیشه گردید:

نخست: چسپیدن به‌الفاظ، تا سرحد اعتقاد به‌حجیت ظواهر آن، در نتیجه: تثقیل احکام بر حسب رأی و فتوی؛ که محدثان، سلفیون، اشعریون، متکلمان، اصولیون و فقیهان (در عین اختلاف منهج با یکدیگر) جمله‌گی در این گروه قرار دارند و قانون شریعت را به‌همین روش استخراج می‌کنند.

دوم: تلاش در جهت تأویل الفاظ، و ایجاد تعادل میان لفظ و معنی بر اساس حکمیت عقل، به‌هدف تخفیف احکام و احیاناً کج کردن و سرانجام نفی آن <مانند آن‌چه پیروان عیسی با یهودیت کردند> گروه‌های معتزلی، فلاسفه و حکمای اسلامی در زمره‌ی این دسته هستند. این موضوع بخش‌های بعدی کتاب است.

سوم: فرار از لفظ و احتراز از «قیل و قال» به‌هدف روی‌کرد به‌معنی بر حسب «حال» که مولوی به‌نماینده‌گی از این قوم در داستان موسی و شبان می‌گوید:

ما زبان را ننـــگریم و قال را   ما درون را بنـــگریم و حال را
آتشی از عشق در دل بر فروز   سر به‌سر فکر و عبارت را بسوز

این گروه نه‌تنها الفاظ را موصل به‌مقصود نمی‌داند، که آن‌را بسی فتنه‌انگیز می‌شمارد، و معتقد است که الفاظ دل‌های آدمیان را از یکدیگر دور می‌کند، مانند آن چهارکس که بر سر لفظ انگور و عنب و أزوم و استافیل به‌نزاع برخاستند:

اختلاف خـــلق از "نام" افتـــاد   چون به‌معنی رفت، آرام افتاد
چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد   موسئ با موسئ در جنگ شد

قرآن و اخلاق

قرآن کتابی ساده نیست، هرچند از یک زاویه چنین می‌نماید که التقاط و تألیفی باشد از متون (وحیانئ) ماقبل خود و سنن قبایلی و بهره‌گیری از تجربیات دیگر ملت‌ها... که تا حدی هم ناشیانه تلفیق شده و دچار آشفته‌گی است. امّا به‌رغم تناقضات ظاهری و ابهامات برخی از آیات و به‌رغم تأثیرپذیری از متون ماقبل، اولاً از نظر ادبی یک شاهکار است؛ ثانیاً در بعد معنایی پیام‌ها و احکام و نظرگاهای دارد که او را در منزلت بسیار رفیع قرار می‌دهد؛ ضمن این‌که سندی

مهم برای درک رشد تاریخ و تمدن عرب نیز است. استحکام خطابات و مواصفات و شدت بیان این کتاب از اعتماد به‌نفس فوق‌العاده‌ی آن خبر می‌دهد؛ چنان‌که شخص وادار می‌شود تا بداند در پشت این پیام‌ها چه نیروی تسخیرناپذیر قرار دارد؟

به‌دیگر سخن: باوجود همه اقتباس‌های یاد شده، باز هم چیزهای زیادی در این کتاب عظیم آمده که انسان را وادار می‌کند به‌منشأ و منبع آن بیاندیشد و مبهوت گردد، مثلاً به‌این دو آیه از سوره‌ی مبارکه‌ی «حجرات» توجه فرمائید؛ در امور اخلاقی و انسان‌دوستی از این فراتر نمی‌توان رفت:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ، يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.»

= «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری گمان‌ها پرهیز نمائید، بعضی از گمان‌ها گناه است؛ در احوال شخصئ یکدیگر جست وجو مکنید، در غیاب یکدیگر سخنی ناروا مگوئید؛ آیا کسی از شما دوست دارد تا گوشت برادر مرده‌ی خود را بخورد؟! بپرهیزید خدا را، همانا خداوند توبه‌پذیر و مهربان است.

= ای مردمان! ما شما را از زن و مرد یگانه آفریدیم، سپس شعبه، شعبه و قبیله، قبیله قرارداديم، برای این‌که همدیگر را بهتر بشناسید، همانا بهترین شما نزد خدا با تقوی‌ترین شما است؛ و خدا به‌احوال همه‌گان آگاه است.»

در موضع دیگر می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيآدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِيالْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَالطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا، ۱۷: ۷۰» = به‌بنی آدم کرامت بخشیدیم؛ اورا برخشکی و دریا مسلط گردانیدیم و بهترین خوراکی‌هارا برای او ارزانی داشتیم و برتری بخشیدیم او را بر بسیاری مخلوقات؛ چه برتریٔ!

تفاوت الزامات تکلیفی با توصیه‌های اخلاقی: با این‌که «وحی» از منظر علم کلام حایز دستورات تکلیفی و الزامی است، نه‌توصیه‌های اخلاقی؛ مع‌هذا قرآن کریم مملو از سفارشات اخلاقی و ارشادی است. در مورد اختیارات و کردار انسان می‌گوید: «إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا»، ۱۷: ۷

= همه کارهای خیر وخوب تان به‌خودتان برمی‌گردد وهمه‌ی بدی‌های تان نیز.

الزامات تکلیفی نوعی اجبار است که به‌عاملین آن پاداش مناسب وعده داده می‌شود و به‌تارکین جزای مناسب؛ اما عمل خیراخلاقی همان عمل‌اختیاری و

داوطلبانه است که عاملین آن انتظار هیچ پاداشی را ندارند و تارکین آن هیچ نوع مجازاتی نمی‌بینند. به‌عبارت ساده: الزامات تکلیفی نمی‌گوید: «این اعمال را انجام بده تا انسان خوبی باشی؛ می‌گوید انجام بده تا مجازات نشوی و پاداش بگیری.»

ولی اخلاق می‌گوید: اعمال خیر انجام ده تا انسان خوبی باشی و «پاداش فضیلت خود فضیلت است.» برهمین مبنا قرآن به‌درستی توجه دارد که انسان اصل‌الاصول هستی و رکن رکین آن است. همه‌چیز حول محور انسان می‌چرخد، از انسان شروع می‌شود و به‌او خاتمه می‌یابد. انسان هم موضوع دعوت و هم هدف دعوت است. در عالم هستی نیز همه‌چیز با معیار انسان سنجیده می‌شود. این انسان است که به‌اجزای هستی عنوان داده و گفت آن خورشید است، آن ماه است، این منم، این خوب است و آن بد است... همو بود که خدارا کشف کرد و به‌او هویت داد.

دیگر اجزای هستی از این توانایی برخوردار نیستند. به‌همین‌ترتیب قرآن به‌انسان اهمیت فوق‌العاده داده و اورا جانشین خدا دانسته است. قرآن مانند این‌ها درهمه‌ی ساحات علوم ومعارف حرف‌های دارد که نمی‌توان از کنارش با بی‌تفاوتی گذشت. نتیجه آن‌که قرآن اگر مستقیماً کلام خدا هم نباشد، به‌طور قاطع "کلام خدایی" هست، چون سراسر دعوت به‌خیر وخوبی است و بر سه اقنوم «پندارنیک، گفتارنیک و کردارنیک» تأکید دارد. این همان چیزی است که طبیعت و وجدان انسانی آن‌را می‌پسندد و طالب است. بناءاً هیچ لزومی ندارد که دعوت به‌خیرات را منحصراً به‌خدا نسبت دهیم. انسان کامل من‌حیث خلیفة‌الله نیز می‌تواند چنین دعوتی ترتیب دهد. از آن‌جا که خدا خیری محض است، هرنوع فراخوان صادقانه و خالصانه به‌نام او و به‌سوی او می‌تواند عیناً عمل خدایی تلقی گردد.

نزول قرآن

واژه‌ی "نزول" و مشتقات آن، که مفهوم "فرود آمدن" را در خود نهفته دارند، در اصل برای فرود آمدن «شیء مادی» از مکانی اعلی به‌مکان اسفل وضع شده است. این واژه در قرآن مجید نیز در بسیاری از آیات به‌همین معنی به‌کار رفته است نظیر آیه‌ی شریفه‌ی: «وَيُنَزِّلُ عَلَيكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيطَهِّرَكُم بِهِ وَيذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيطَانِ وَلِيرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ، ۸: ۱۱»

ولی همانند بسیاری از کلمات دیگر بعداً در آن توسعه داده شده و در نزول اعتباری و یا حقیقی و معنوی نیز به‌کار رفته است. مقصود از نزول اعتباری آن

است که موجودی در عالم اعتبار، از درجه‌ی بالاتر به‌درجه‌ی پائین‌تر تنزّل یابد. یعنی از مقام و درجه‌ی اعتباری بالاتری به‌مقام و درجه‌ی اعتباری پائین‌تر تنزّل نماید، هنگامی پادشاهی از مقام سلطنت سقوط می‌کند و مقام اعتباری پادشاهی را از دست می‌دهد و به‌مقامی فروتر تنزّل می‌کند، گفته می‌شود: «نزل الملک عن عرشه»

در مورد قرآن مجید نزول معنوی مقصود است، از آن بابت که موجودی از جهت مرتبت وجودیٔ نوری و قدسی تنزّل یافته و در مرتبت وجودیٔ پائین‌تری جلوه‌گر شده و هم‌نشیین آدمیان گردیده است. در این قسم از نزول، موجود از جهت مکان مادی و یا از جهت مقام و اعتبار تغییری نیافته است، بلکه وجود آن به‌مرتبه‌ی ضعیف‌تری تنزّل یافته و متکاثف شده است، هرچند از مکانی اعلی به‌مکان پائین‌تر فرود نیامده باشد. غرض از نزول قرآن همین قسم نزول است. در نزول قرآن تنزّل مکانی معنی ندارد، زیرا نازل‌کننده که خداوند است، و نازل‌شونده که مرحله‌ی از علم خداوند است، و نیز منزل‌علیه که قلب سیّد است، هیچ‌یک مادی نیستند.

هم‌چنین نزول اعتباری نیز در مورد قرآن بی‌معنا است؛ زیرا خداوند در آیات نازله نمی‌خواهد این نکته را بیان فرماید که ما قدر و منزلت قرآن را کاهش دادیم. مقصود از نزول قرآن مجید این است که قرآن دارای حقیقتی بس متعالی است که مرتبه‌ی از علم خداوند است، و در مرتبه‌ی بالائی از وجود در لوح محفوظ است، برای آن‌که قابل فهم ما انسان‌ها شود از آن مرتبه در مراحل متعدّدی تنزّل یافته تا در نهایت در قالب الفاظ و عبارات، که مرتبه‌ی بس فروتر و ضعیف‌تر است متجلّی شده و حتی مفاهیم و شأن خود را تا آن حد پائین آورده که هم‌نشین و قابل فهم برای آدمیان گردیده است. چنان‌که حضرت علی می‌فرماید: «فتجلّی سبحانه لهم فی کتابه من غیر ان یکونوا رأوه بما أراهم من قدرته»

= خداوند سبحان در کتابش تجلی کرده است، بدون این‌که دیده شود.

قرآن نسبت به‌کتب ما قبل خود بسیار پرمحتوی، پرمغز و معقول است. در مقام عمل موفق شد بخش اعظم جهان شناخته شده‌ی عصر خود، یعنی از عمق قاره‌ی آسیا تا سواحل شرقی اقیانوس اطلس، و از مجمع الجزایر جاوه تا قلب اروپا را یک دل، یک دست، یک زبان و هم‌فکر نماید و جامعه‌ی «امت» تشکیل دهد. شخص از بخارا می‌رفت به‌مکه ـ مدینه قاضی، مفتی و امام می‌شد؛ ازمدینه می‌رفت در شمال آفریقا و جنوب اروپا فرمانده نظام، فرماندار، دفتردار و امین مردم می‌شد.

محکمات و متشابهات

«محکمات» به‌آن گروه از آیات قرآن اطلاق می‌گردد که صریح و روشن است و حکم مشخص را در موضوع مشخص بیان داشته است. برعکس متشابهات که مجمل و چند پهلو است، مفاهیمی دارد که از ظواهر آن قابل فهم نیست. محکمات در زمره‌ی «نُصوص» محسوب است.(۴) و نیازمند تأویل نیست؛ حال آن‌که مدلول متشابهات را فقط خدا، راسخون در علم و ارباب خرد می‌دانند: «هُوَالَّذِی أَنزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُّحْکَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهمِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ ۗ وَمَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بهکُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا یَذَّکَّرُ إِلَّا أُولُوالْأَلْبَابِ،۳: ۷»

= «او کسی است که برتو کتاب را نازل کرد، قسمتی از آیات آن کتاب، محکم است که آن‌ها مادر کتاب هستند و برخی دیگر از آیات، متشابهات هستند؛ پس کسانی که در قلب شان انحرافی است، وجه متشابه از آن کتاب را پیروی می‌کنند، چون به‌دنبال فتنه هستند و می‌خواهند آن را (آیات قرآن را) تأویل کنند، درحالی‌که کسی غیر از خدا تأویل آن را نمی‌داند و کسانی که در علم استوار هستند.»

حقیقت آن است که مهم‌ترین سنگ بنای ادیان وحیانی، کتاب مقدس آن‌ها است و فهم درست دینی بر امر مهم «رمزگشایی» از زبان کتاب مقدس استوار است. هرکس بخواهد اسلام را قبول، یا رد نماید ناچار است پیام این کتاب عظیم را درک کند. این عمل نیز به‌کمک عقل، سُنّت و مساعدت خود کتاب انجام می‌گیرد چه «القرآن بعضه یفسرّ بعضاً» از آن‌جا که قرآن کتابی پیچیده و مغلق است، کنار گذاشتن عقل در مواجهه با آن به‌ظاهرگرایی منتج می‌گردد و اکتفاء به‌ظواهر قرآن، ساده‌انگاری آغشته با انواع تضادها را در پی دارد که محصول نهایی آن بینش بریده بریده، ناهمگون و معارض با هم، از کائنات و حادثات است. در حالی‌که تأویلات عقلانی محتویات قرآن نیز مشکلی از نوع دیگر به‌بار می‌آورد، از آن جمله انسداد ذهنی است که نتیجه‌ی مستقیم وجود متشابهات و مطلق و مقید و عام و خاص و مجمل و مبین و حتی تناقضات ظاهری در آیات قرآن می‌باشد.

محکمات و اُمُّ الکتاب محکمات قرآن نیز ایجازی است. قرآن در عین این‌که سعی کرده با زبان و فرهنگ رایج آدم‌ها سخن گفته باشد و درعین این‌که مانند هرگوینده‌ی دیگر به‌هرنوع تشبیهات و ادوات ادبی متوسل شده، بازهم از

دایره‌ی ایجاز خارج نشده و همین محکمات موجزرا «اُمُّ الکتاب» می‌داند. برخی گفته‌اند «اُمُّ الکتاب» بودن آیات محکمات به‌آن معنی است که محکمات اصل در کتاب است و قواعد و ارکان دین مبتنی برآن اصل استوار است که باید به‌آن ایمان آورد و عمل نمود، به‌خلاف متشابهات که باید به‌آن‌ها ایمان آورد ولی عمل نکرد.(۵)

در تفریق محکم و متشابه:

تفسیرپژوهان در تعریف محکم و متشابه سخت به‌اختلاف شدید افتاده‌اند به‌طوری که اقوال آن‌ها تا عدد بیست هم می‌رسند، عمده‌ی آن‌ها چنین است:

۱ ـ ابن‌عباس: منظور از آیات محکم همان چند آیه از سوره‌ی انعام است که احکام مشخص را بیان می‌فرماید: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام، ۱۵۱ ـ ۱۵۳) و منظور از آیات متشابه‌آن آیاتی است که امر آن بر یهود مشتبه شده که عبارت‌اند از رمزهای که در آغاز بعضی از سوره‌های قرآن قرار گرفته است.(۶)

۲ ـ شافعی: محمد ابن‌ادریس شافعی اعتقاد دارد که آیات محکم، آن آیه‌های است که تنها یک تأویل داشته باشند و آیات متشابه آیاتی است که چند وجه از تأویل را تحمل کنند.(۷) ابن‌اسحاق نیز همین قول را پذیرفته است.(۸)

۳ ـ احمدبن حنبل: متشابه‌آن آیاتی است که محتاج به‌بینة است و محکم محتاج به‌بینة نباشد.(۹)

۴ ـ ابن‌فاخته: آیات متشابه عبارت است از حروف مقطعه در اوایل بعضی از سوره‌ها و آیات محکم بقیه‌ی قرآن است.(۱۰)

این نظر را به"مقاتل بن حیان" و "سعید بن جبیر" نیز نسبت داده‌اند.

۵ ـ امام فخر رازی و أبوحیان الاندلسی: متشابه آن آیاتی است که راجع به‌معنای خود ابهام داشته باشد که اصطلاحاً آن‌را "مجمل" نیز می‌خوانند و محکم در مقابل آن همان "مبین" است.(۱۱)

۶ ـ ابن‌مسعود، قتاده و ضحاک: برآنند که متشابه عبارت از آیاتی است که نسخ شده‌اند (منسوخات) که باید به‌آن‌ها ایمان داشت ولی عمل نکرد و محکمات آیاتی است که ناسخ‌اند، هم باید به‌آن‌ها ایمان داشت و هم عمل کرد.(۱۲)

۷ - اصم بلخی: محکمات قرآن آیاتی است که دلیلی واضح دارند مانند آیات مربوط به‌توحید و قدرت و حکمت خدا، و متشابهات آیاتی است که قبول و فهم معارف آن نیازمند به‌تدبّر و تأمل است.(۱۳) شوکانی در «فتح القدیر» نیز این نظر را پذیرفته است.(۱۴)

۸ - جابر ابن‌عبدالله: محکم عبارت است از آیاتی که به‌خاطر وجود دلیلی روشن و حتی غیر روشن بتوان به‌مضمون آن علم پیدا کرد و متشابه آن آیاتی است که راه علم به‌مضمون آن نباشد مانند آیاتی مربوط به‌زمان قیام قیامت و امثال آن. «ثعلبی» و «سفیان ثوری» نیز همین عقیده را دارند.(۱۵) «طبری» نیز این نظر را پذیرفته است.(۱۶) «قرطبی» آن‌را بهترین وجه دانسته است.(۱۷)

۹ - ابن‌زید: محکم عبارت است از آیاتی که در قصص انبیاء و امت‌های ایشان است که محکم و مفصل باشد، متشابه از همین دسته از آیات، آن آیاتی است که الفاظ مشتبه دارند، چون یک داستان را در چند سوره تکرار کرده است.(۱۸)

۱۰ - مجاهد: منظور از آیات محکمات، آیات احکام، و منظور از متشابهات آیات دیگر است که باهم سازش ندارند.(۱۹)

۱۱ - ماوردی: محکم آن است که عقل در درک آن‌راه دارد و متشابه آن است که معانی احکام در قدرت درک عقل نیست.(۲۰)

۱۲ - ابن‌تیمیه: (نظر اول) محکم آن آیاتی است که مؤمنین باید هم به‌آن ایمان داشته باشند و هم عمل کنند، و متشابه آن آیاتی است که باید به‌آن ایمان داشته باشند ولی عمل نکنند. صاحب المنار در توضیح این وجه می‌نویسد: مراد ابن‌تیمیه از محکمات که باید به‌آن ایمان داشت و عمل نمود، انشائیات و احکام است و منظور از متشابهات که فقط ایمان لازم دارد، اخباریات قرآن است.(۲۱)

+ **ابن‌تیمیه:** (نظر دوم) متشابهات آیاتی است که صفات ویژه‌ی را بیان می‌کند، چه صفات خاصه‌ی خدا باشد مانند علیم، قدیر، حکیم، خبیر؛ و چه صفات خاصه‌ی انبیاء مانند آیه‌ی: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ، ۴: ۱۷۱».(۲۲)

۱۳ - غالب متأخرین: محکم عبارت است از آیاتی که ظاهرش منظور باشد و متشابه آیاتی است که ظاهرش منظور نباشد.(۲۳)

۱۴ - ابن‌خویز منداد: محکم آیاتی است که همه در تأویلش اجماع و اتفاق داشته باشند و متشابه آن است که تأویلش مورد اختلاف باشد.(۲۴)

۱۵ ـ راغب: آیات متشابه آن آیاتی است که تفسیرش به‌خاطر شباهت به‌تفسیر آیه‌ی دیگر مشکل شده باشد، چه به‌جهت لفظ، یا از حیث معنی. بدین جهت فقهاء گفته‌اند آیه‌ی متشابه آیه‌ی است که ظاهرش از مراد و معنایش حکایت نکند.(۲۵)

۱۶ ـ علامه طباطبایی: محکم آیه‌ی است که درمدلول خود محکم و استوار باشد و معنی و مراد آن به‌غیر مراد اشتباه نیافتد، و متشابه برخلاف آن است.(۲۶)

چرا متشابهات؟

از دیر زمان تا کنون این پرسش مفسرین را به‌خود مشغول داشته که خداوند چرا متشابهات را نازل فرموده؟ و چرا تمام قرآن از آیات محکم تشکیل نشده است؟

«امام فخر رازی» در این خصوص می‌نویسد: «شماری از ملاحده می‌گویند چگونه برای خداوند حکیم سزاوار است که کتابی را درباره‌ی دین که تا روز قیامت باید به‌آن مراجعه شود، چنین قرار دهد؟(۲۷)

رازی در کتاب «تأسیس التقدیس» خود آورده است:

«وجود تشابهات شبهه‌ی بزرگی در دو حوزه‌ی إلٰهیات و نبوت برای انسان ایجاد کرده است. امّا در زمینه‌ی إلٰهیات وجود متشابهات باعث می‌گردد که مسلمین اعتقادات باطلی را درباره‌ی خداوند پیدا کنند و اوصافی را به‌او نسبت می‌دهند که با الوهیت و قدیم بودن خداوند سازگاری ندارد. امّا در زمینه‌ی نبوت، کسانی که خداوند را منزه از این صفات می‌دانند، متشابهات را باعث طعن رسول خدا قرار می‌دهند و این‌که اگر او رسول راستین و عارف به‌خداوند خویش بود، نباید او را به‌اوصاف جسمانی و مادی توصیف می‌کرد.»(۲۸)

صاحب المنار نیز می‌گوید: «در این‌جا سئوالی مطرح است و آن این‌که چرا قرآن که کتاب هدایت همه‌ی انسان‌ها است، آیاتش به‌صورت محکم که همه‌ی مردم در فهم مشترک هستند نازل نشده است؟ وجود آیات متشابه باعث تشکیک در عقاید و دست‌آویزی برای ایجاد فتنه می‌باشد.»(۲۹) علامه طباطبایی سئوال را این‌گونه طرح می‌کند: «یکی از اعتراضاتی که بر قرآن وارد کرده‌اند این است که قرآن مشتمل است بر آیات متشابه، با این‌که شما مسلمین ادعا دارید که تکالیف خلق تا قیامت در قرآن هست؛ نیز می‌گوئید قرآن قول فصل است، فرقان است، یعنی کلامی است که حق و باطل را از هم جدا می‌سازد، درحالی‌که می‌بینیم هم مذاهب باطل

به‌آیات آن استناد می‌کنند، هم آن مذهبی که در واقع حق است؛ این نیست مگر به‌خاطر تشابه بعضی از آیات آن، و این قابل انکار نیست.»(۳۰)

سپس هریک از مفسرین جواب‌های عقلی تدارک دیده‌اند و حکمت‌ها و احتمالات زیادی را مطرح کرده‌اند که بالتفصیل در منابع تفسیری مندرج است. از جمله گفته‌اند وجود متشابهات در قرآن باعث می‌شود تا بشر به‌تتبُّع بپردازد و از این طریق قوه‌ی فکری‌اش رشد کند، از جمله این‌که همین تشابهات موجب رشد علوم صرف، نحو، فقه، اصول، تفسیر و برخی دیگر از رشته‌های علوم انسانی شده است. برخی هم وجود تشابهات را برای امتحان بشر دانسته‌اند، عده‌ی هم گفته‌اند وجود تشابهات باعث جاویدانه‌گی قرآن شده‌اند، اگر آن یک کتابی تماماً صریح و ساده بود مشمول مرور زمان می‌گردید و نمی‌توانست ذهن و عقول آدمیان را در هر زمان و هر مکان به‌خود مصروف دارد. همین متشابهات باعث شده است که کلام الٰهی عنوان «قول ثقیل» به‌خود گیرد: «إِنَّا سَنُلْقِی عَلَیْکَ قَوْلًا ثَقِیلًا، ۷۳: ۵»

ناسخ و منسوخ

از دیگر مباحث درازآهنگ تاریخی و در عین حال جنجالیِ علوم قرآنی مبحث «ناسخ و منسوخ» است که از ابتدای استقرار خلافت عباسیان در قرن دوم هجری شروع شده و تا هنوز ادامه دارد. اختلافات عمیق و دامنه‌دار بین مفسرین و قرآن‌پژوهان در مورد تعداد آیات و موارد ناسخ و منسوخ وجود دارد. ریشه‌ی بحث به‌این نکته برگشت دارد که نزول تدریجی قرآن طی ۲۳ سال و در دو فضای نسبتاً متفاوت مکه و مدینه، قبل از هجرت و بعد از آن موجب می‌شد که آیه‌ی جانشین آیه‌ی دیگر گردد، زمان اجرای حکم اول مختومه اعلام گردد و دستور جدید جاگزین شود. در حقیقت این تغییر حکم را «نسخ» می‌گویند. آیه‌ی اول را «منسوخ» آیه‌ی جانشین را «ناسخ» می‌گویند. که قاعدةً حکم بعدی باید کامل‌تر باشد:

«مَا نَنسَخْ مِنْ آیَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ، ۲: ۱۰۶»

= هیچ آیه‌ی را نسخ نمی‌کنیم و به‌فراموشی نمی‌سپاریم، مگر آن‌که بهتر از آن، یا مانند آن‌را جانشین کنیم؛ آیا نمی‌دانی خدا به‌هرکاری توانا است؟

این بحث دارای پیشینه‌ی تاریخی و گسترده‌گی فروان است. روایتی را فریقین از عبدالرّحمن بن سلمی و او از حضرت علی نقل می‌کند که روزی حضرت ختمی

مرتبت بر دادگری گذشت و از او پرسید: «آیا ناسخ و منسوخ را می‌شناسی؟» پاسخ داد: خیر؛ حضرت فرمود: «هلاک شدی و دیگران را نیز به‌نابودی کشانیدی.»(۳۱)

از این روایت دانسته می‌شود که آگاهی از ناسخ و منسوخ قرآن در هر امری تاچه حد مهم است؛ دیگر آن‌که به‌رغم نظر برخی مفسران، ناسخ و منسوخ در آیات قرآن وجود دارد و جای برای انکار آن نیست.(۳۲) دیگر آن‌که نسخ شامل احکام شرعیه نیز هست.(۳۳) هرکس درباره‌ی قرآن کریم سخن گوید و ناسخ و منسوخ را نداند، کلامش ناقص و ابتر است.(۳۴)

واژه‌ی «نسخ» در لغت عرب بار وسیع معنایی دارد، از جمله در مواردی چون: تغییر، تبدیل، نقل، ازاله و ابطال به‌کار رفته است. در مقابل هر معنی آیه‌ی از قرآن مجید شاهد آورده شده: (حج ۵۲) ، (جاثیه۲۹) ، (نحل ۱۰۱) ، (بقره ۱۰۶)

ـ "راغب" گوید: «نسخ از بین بردن چیزی به‌وسیله‌ی چیزی دیگری است که در پی او می‌آید، مانند از بین رفتن نور خورشید توسط سایه و سایه توسط آفتاب...»

ـ سیدأبوالقاسم خویی گوید: نسخ عبارت است از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و یا مدت آن.(۳۵)

ـ علامه طباطبایی: نسخ به‌معنای کشف از تمام شدن عمر حکمی از احکام است. مسأله‌ی نسخ نه‌از سنخ تناقض‌گویی است و نه‌از قبیل اختلاف در نظریه و حکم، بلکه نسخ ناشی از اختلاف در مصداق است، به‌این معنی که یک مصداق روزی با حکمی انطباق دارد چون مصلحت آن حکم در آن مصداق است یا بر عکس، و روز دیگر با آن حکم انطباق ندارد، برای این‌که مصلحت قبلی‌اش به‌مصلحت دیگر مبدل شده که قهراً حکم دیگر را ایجاب می‌کند.(۳۶)

«منتظری» نیز شبیه این را گفته:

«بدیهی است که بین راهیابی خطاء در آیات قرآن و انقسام آن‌ها به‌محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، از زمین تا آسمان فاصله است؛ زیرا خطای آیه به‌معنی عدم مطابقت آن با واقع است، و احتمال چنین امری موجب سقوط اعتماد نسبت به‌قرآن است، ولی متشابه و منسوخ بودن آیه به‌معنای عدم مطابقت آن با واقع نیست تا چنان مجذور را به‌دنبال داشته باشد؛ بلکه متشابه بودن آن به‌معنی مردّد بودن مقصود و کشف نشدن مراد جدّی از آن، به‌صرف شنیدن آن آیه است، امّا پس از رجوع به‌آیات محکم، مراد جدّی از آن کشف گردیده و از تشابه خارج می‌گردد، چنان‌که منسوخ بودن آیه به‌معنی پایان یافتن حکم آن است.»(۳۷)

اختلاف شدید در تعداد موارد نسخ

وجود محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ در قرآن، و تعارض احادیث با یکدیگر و گاه تعارض حدیث با قرآن ... اوضاع را پیچ در پیچ کرد. پس از استقرار خلافت عباسیان، فقیهان به‌منظور چاره‌جویی به‌اصل «ناسخ و منسوخ» پرداختند، در نتیجه درباره‌ی این‌که کدام آیات قرآن ناسخ و کدامین منسوخ‌اند، تألیفات فراوان پدید آمد. جالب است که تلاش‌های فقیهان نه‌تنها مشکلی را حل نکرد، بلکه (طبق معمول و مانند همیشه) مسأله را پیچیده‌تر و اختلافات را گسترده‌تر و آشکارتر نیز کرد... به‌خاطر اهمیت موضوع، و تقویت حس داوری مخاطب، از میان کتب فراوانی که در مورد «ناسخ و منسوخ» نگاشته شده و هریک حرف خود را زده‌اند، به‌عنوان نمونه به‌پانزده عنوان کتاب اشاره می‌کنیم که شامل متقدمین و متأخرین است. هریک از این کتب تعداد آیات منسوخه را این‌گونه گذارش می‌کنند:

نام نویسنده	عصر زندگی	عنوان کتاب	رقم آیات منسوخه

۱ ـ احمد ابن‌محمد نحاس (متوفی ۳۳۸ ، ه ق) الناسخ و المنسوخ / ۱۳۸

۲ ـ هبة‌الله ابن‌سلامه (م ۴۱۰) الناسخ و المنسوخ / ۲۱۳

۳ ـ عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹) الناسخ و المنسوخ / ۶۶

۴ ـ علی بن احمد حزم اندلسی (م ۴۵۶) معرفة الناسخ و المنسوخ / ۴۲۱

۵ ـ محمد بن برکات (م ۵۲۰) الایجاز فی ناسخ القرآن و منسوخه / ۲۱۰

۶ ـ عبدالرحمن ابن‌جوزی (م ۵۹۷) ناسخ القرآن و منسوخه / ۲۴۵

۷ ـ شرف‌الدّین ابن‌البارزی (م ۷۳۸) ناسخ القرآن العزیز و منسوخه / ۲۴۹

۸ ـ جلال‌الدّین سیوطی (م ۹۱۱) الاتقان فی علوم القرآن / ۲۰

۹ ـ سید اسماعیل صدر (م ۱۳۳۸) التشریع الاسلامی / ۲

۱۰ ـ محمد عبدالعظیم زرقانی (م ۱۳۷۲) مناهل العرفان / ۹

۱۱ ـ أبوالحسن شعرانی (م ۱۳۹۳) مقدمه و تعلیقه بر منهج الصادقین / ۳

۱۲ ـ سیّد أبوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳) البیان فی‌تفسیر القرآن / ۱

۱۳ ـ علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲) المیزان فی‌تفسیر القرآن / ۸

۱۴ ـ مصطفی زید النسخ فی‌القرآن الکریم / ۵

۱۵ ـ محمدهادی معرفت (م ۱۴۲۸) التمهید فی علوم القرآن / ۸

(تفصیل بیش‌تر در «تفسیر نورالهدی» به‌همین قلم آمده است.)

تناقضات

از وجه دیگر چنین به‌نظر می‌رسد که بحث ناسخ و منسوخ بیش‌تر برای حل تناقضات موجوده در قرآن مطرح شده باشد، چه نمی‌توان انکار کرد که تعدادی از آیات قرآن در تناقض لفظی و مدلولی نیز هستند، هرچند در مفاهیم کلیٔ خود توجیه‌پذیر باشند، یا بتوان مانند تسمه آن را کش داد و به‌زور مطابقت داد. (چنان‌که رایج است) موارد زیاد است از جمله:

- «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ ۚ ۲: ۲۸۵»
- «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ ۖ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا، ۱۷: ۵۵»
- **«تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ۚ ۲: ۲۵۳»**
- «الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ، ۲۰: ۵»
- «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ، ۱۱: ۷»
- «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۖ ۲: ۲۵۵»
- «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، ۸۹: ۲۲»
- **وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، ۵۰: ۱۶»**
- «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ، ۲۲: ۴۷»
- «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، ۷۰: ۴»
- **«يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ، ۳۲: ۵»**

هریک از این آیات از نظر لفظی و مدلولی، یکدیگر را نقض می‌کنند. چنین آیات در قرآن زیاد است که جمعاً باعث شده است تا از همان ابتدای بعثت تا هنوز کسانی به‌نقد قرآن بپردازند. از دیدگاه منتقدان مجموعه‌ی از آیات قرآن نه‌تنها با هم هماهنگ نیستند، بلکه در بعضی موارد یکدیگر را نقض می‌کنند.

«قطعه، قطعه بودن» و «عدم پیوسته‌گی» متن قرآن، یکی دیگر از ایرادهای منتقدان است. آن‌ها می‌گویند قرآن در موارد متعددی برای اثبات مدعیات خود (و یا توجیه بعضی احکام شرعی) دلائل ضعیفی آورده است. چگونه ممکن است خدای عالم و حکیم چنین استدلال‌های ضعیفی بیاورد؟

امّا مراجع مسلمان منکر وجود هرگونه ضعف و تناقض در قرآن هستند و تناقضات لفظی و ظاهریٔ تعدادی از آیات را تفنن ادبی می‌خوانند و تناقض خواندن آن‌را ناشی از نفهمیدن معنای واقعی، یا نا آشنایی با مفاهیم و علوم قرآنی می‌دانند.

شأن نزول

آیات قرآن در شرایط و موقعیت‌های متفاوت ظهور <یا نزول> یافته است برخی از آیات در پی حادثه و یا پرسشی نزول یافته که درک مفهوم آن آیات مستلزم شناخت فضای حاکم بر آن حادثه یا پرسش است که می‌تواند تا حدی مشکل تفسیری آن‌را بر طرف نماید. ثابت است که سیّد در برخی موارد، قبل از ظهور آیه «مکثی» می‌نموده است، مانند آن‌که افکار و حواس خود را متمرکز نماید. خصوصاً آن‌جا که در برابر سؤال غیر مترقبه قرار می‌گرفت. گاهی هم پیشاپیش، ذهن خود را برای پاسخ‌گوئی به‌سؤال‌های احتمالی آماده می‌فرمود: (یسئلونک...)(۳۸)

در مورد شأن نزول کتب فراوانی نگاشته شده و هریک به‌سهم خود در مورد اهمیت آن تصریح نموده است. علی بن مداینی (۱۶۱ ـ ۲۳۴ ، ه ق) محمد بن اسماعیل بخاری (۱۹۴ ـ ۲۵۶ ، ه ق) و علی بن احمد واحدی نیشابوری (م ۴۶۸ ، ه ق) از زمره‌ی کسانی هستند که کتاب‌های در این مورد نگاشته‌اند. جلال‌الدّین سیوطی (۸۴۹ ـ ۹۱۱ ، ه ق) نیز کتاب «اسباب النقول فی سبب النزول» را به‌رشته‌ی تحریر در آورده است.» واحدی نیشابوری می‌نویسد: «شناخت تفسیر آیه بدون وقوف بر داستان و بیان سبب نزول آن امکان ندارد.(۳۹) ابن‌تیمیه گوید: شناخت سبب نزول به‌فهم آیه کمک می‌کند، علم به‌سبب، باعث علم به‌مسبب هم می‌شود.(۴۰)

علامه طباطبایی می‌گوید: بسیاری از سور و آیات قرآنی از جهت نزول با حوادث و وقایعی که در خلال مدت دعوت اتفاق افتاده ارتباط دارد.(۴۱)

جری و انطباق

مراد از این عبارت، عمومیت و شمولیت مضامین آیات است. در این‌جا شبهه‌ی به‌وجود می‌آید که (با عنایت به‌شأن نزول) هرگاه آیه‌ی در موضوع خاصی نازل شده است، آیا باید تنها به‌همان مورد اکتفاء نمود، یا می‌توان دامنه و شمولیت آیه را در غیر آن مورد و در هرزمان و مکان نیز تعمیم داد؟

ـ اصولاً به‌چه دلیلی می‌توان آیه‌ی را که در موضوع خاص و برگرفته از شرایط زمانی و مکانی خاص نازل شده، به‌همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها تسری داد؟

= علوم کلام و اصول برای همین وضع شده است. اصولیون براین عقیده‌اند که الفاظ قرآن و حتی روایات عمومیت دارند. فقط مورد خاص را در بر نمی‌گیرند. اعتبار آن‌ها در تمامی امکنه و ازمنه جاری است. از این قاعده با عنوان: «العبرة

بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب» یاد می‌کنند. در این مورد به‌روایات زیادی از پیشوایان دینی متوسل می‌شوند که این‌جا نیاز به‌تفصیل نیست.

مراحل جمع و تدوین قرآن

قرآن‌پژوهان عقیده دارند که جمع و تدوین قرآن در سه مرحله انجام شده است:

۱- در زمان حیات سیّد. ۲ - در زمان خلافت أبوبکر. ۳ - در زمان عثمان.

۱ - ۱ - مراد از «جمع» در زمان رسول‌الله مبارک دو منظور است:

الف - حفظ قرآن در اذهان اصحاب، لذا به‌حافظان قرآن «جُمّاعُ القرآن» می‌گفتند.(۴۲) بسیاری از این حافظان در جنگ‌ها کشته شدند، تنها هفتاد نفر از آنان یک سال بعد از وفات سیّد در جنگ با مسیلمه‌ی کذاب کشته شدند.

ب - جمع به‌معنای نگارش، که آیات قرآن را بر شاخه‌ی درخت خرما، یا تخته‌های سنگ، چوب، تکه‌های استخوان و چرم می‌نوشتند. شماری از محققان و بزرگان مانند سیّدمرتضی علم‌الهدی، و سیّدأبوالقاسم خوئی بر این هستند که قرآن کریم به‌همین ترتیبی که الآن موجود است، در زمان حیات سیّد شکل گرفته و صورت‌بندی شده است. و این به‌دستور و عنایت شخص ایشان بوده است.

این نظر بسیار نادر و در اقلیت است. می‌توان گفت این نظر بیش‌تر منشأ عقیدتی دارد، تا مبنای تحقیقی. بیش‌تر محققین بر این باور هستند که قرآن کریم بعد از رحلت سیّد جمع‌آوری و به‌این صورت مرتب شده است، دلیل می‌آورند که تا زمانی سیّد در قید حیات بود، هرلحظه احتمال نزول سوره‌ها و آیه‌های جدید، داده می‌شد؛ زیرا قطع شدن وحی از زمان رحلت سیّد بوده است.

۲ - ۲ - در زمان خلافت أبوبکر: به‌دنبال جنگ یمامه و جنگ با مسیلمه‌ی کذاب که در سال ۱۱ هجری واقع شد و طی آن تعداد ۷۰ نفر از حافظان و قاریان قرآن (جُمّاعُ القرآن) کشته شدند، خلیفه با تشویق عمر بن خطاب بر آن شد تا به‌جمع‌آوری و نگارش قرآن مبادرت ورزد و مصحفی تدوین کند.

بخاری در صحیح خود از قول "زید بن ثابت" نقل می‌کند: در روزهای که جنگ یمامه اتفاق افتاد، أبوبکر به‌طلب من فرستاد(۴۳) نزد او رفتم، دیدم عمر بن خطاب هم آن‌جا است، أبوبکر به‌من گفت: عمر نزد من آمده و گفته واقعه‌ی یمامه حافظان قرآن را درو کرده و من می‌ترسم جنگ‌های آینده، بقیه‌ی آنان را نیز از بین

ببرد، در نتیجه بسیاری از قرآن که در سینه‌های آن‌ها است، در خاک دفن شود و از بین برود. به‌نظرم می‌رسد دستور دهی تا قرآن جمع‌آوری و مکتوب شود.

ـ أبوبکر گفت: من چگونه دست به‌کاری بزنم که رسول خدا نکرده است؟

ـ عمر گفت: به‌خدا قسم این کاری خوبی است.

أبوبکر گفت: در این موقع خدا سینه‌ی مرا فراخ کرد و من اجازه دادم که قرآن جمع‌آوری و تدوین شود. در نتیجه "زید بن ثابت" مأمور شد تا قطعات قرآن را که در یادداشت‌های اشخاص، یا در ذهن ایشان محفوظ مانده بود گردآوری نماید.

مصحفی از پوست در چند نسخه تهیه شد که تعدادی برای بلاد ارسال گردید و نسخه‌های درمدینه دراختیار علاقه‌مندان قرار گرفت؛ از جمله یک نسخه به"حفصه" دختر عمر و نسخه‌ی نیز به‌عایشه، دختر أبوبکر (هردو همسران رسول‌الله) تعلق گرفت. مصحف زیدبن ثابت با خط درشت و بدون نقطه و حرکات تدوین شده بود.

مشهور است که در همان زمان به‌وسیله‌ی برخی از صحابه قرأت‌ها و نسخه‌های دیگری از قرآن عرضه شد که گاه از لحاظ ترتیب سوره‌ها و گاه از لحاظ نحوه‌ی قرأت برخی از جاها با متن نخستین زید تفاوت داشت. روایت است که تدوین کننده‌گان قرآن‌های مذکور چند تن از صحابه به‌نام‌های "ابی بن‌کعب" ، "عبدالله ابن‌مسعود" ، "أبوموسی اشعری" و "مقداد بن‌عمرو" بودند.(۴۴) در روایت ابی بن کعب دو سوره وجود داشت که در مصحف رسمی زید دیده نمی‌شد. و روایت ابن‌مسعود هم سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ را فاقد بود.(۴۵) «ابن‌ندیم» (م ۳۸۴ ، هـ ق) در «الفهرست» نمونه‌های از روایات ابی بن‌کعب و ابن‌مسعود به‌دست می‌دهد.(۴۶)

۳ ـ ۳ ـ در منابع تاریخی مواردی متعدد از وقوع اختلاف میان مسلمانان در قرائت قرآن و در متون قرآن‌ها گذارش شده و گفته‌اند که این اختلافات سبب گردید تا برای حل آن، چاره‌جویی شود. پیش‌نهاد یکی کردن مصاحف و قرأت‌ها از سوی «حذیفه» مطرح شد و عثمان نیز بر ضرورت چنین اقدامی واقف گشته بود، از این‌رو صحابه را به‌مشورت فراخواند و آن‌ها همه‌گی بر ضرورت چنین کاری، با همه دشواری‌های آن نظر مثبت دادند.

عثمان کمیته‌ی مرکب از هفت نفر تشکیل داد که (بنا بر مشهور) مرکب بود از "علی بن ابی طالب" ، "زید بن ثابت" ، "ابی بن کعب" ، "عبدالله ابن‌مسعود" ، "أبوموسی اشعری" ، "عبدالله بین زبیر" و "مقداد بن عمرو". بعداً تعداد آن‌ها به‌دوازده نفر افزایش یافت و به‌آنان دستور داده شد که چون قرآن به‌زبان قریش

نازل شده است، آن‌را به‌زبان قریش بنویسند. هیأت فراخوان داد که هرکس آیه‌ی از قرآن در ذهن دارد که آن‌را مستقیماً از رسول‌الله شنیده است حضور یابد، آن‌را عرضه بدارد، تا در صورتی که مورد تأیید اعضای هیأت قرار گرفت، ثبت گردد.

کسانی زیادی آمدند و آیاتی عرضه داشتند که مورد قبول واقع شد، چنان‌که آیاتی هم مردود گشت ... "عبدالرحمن سوده" قرآن‌پژوه بزرگ معاصر، مواردی را در کتاب "تاریخ قرآن" می‌آورد که اشخاص ادعا کرده بودند شخصاً از لسان سیّد شنیده‌اند، امّا مورد تأیید اعضای هیأت قرار نگرفت.

هم‌چنین گاه بین اعضای هیأت در مورد گنجانیدن برخی آیات و سور اختلافاتی بروز می‌کرد. مثلاً در مورد سوره‌ی فاتحه که در صدر قرآن جای گرفته است و محتوای این سوره تماماً دعای است آکنده از راز و نیاز بنده با خدا؛ چنان‌که از نظر منتقدان امروزه نیز کلام خدا شناخته نشده است؛ گویا این سوره در شماری از نسخه‌های قرآن نبوده است. عبدالله بن مسعود {از کاتبان وحی و از حافظان قرآن} این سوره و دو سوره‌ی معوذتین را کلام خدا نمی‌دانست و با قرار دادن سوره‌ی فاتحه (و دو سوره‌ی معوذتین) در مصحف مخالف بود. او می‌گفت سوره‌ی فاتحه به‌هیچ جای خاصی از قرآن تعلق ندارد و اگر بخواهد آن‌را در مصحف قرار دهد، باید آن‌را در اول هر بخش از قرآن تکرار کند. برخی از منتقدان با این استدلال که این سوره با لفظ «قل» شروع نمی‌شود آن‌را متعلق به‌قرآن ندانسته‌اند.

در مقابل، مفسرین قرآن معتقداند: «خدای تعالی دراین سوره به‌بنده‌ی خود یاد می‌دهد که چگونه حمدش را بگوید، و چگونه سزاوار است ادب عبودیت را در مقامی که می‌خواهد اظهار عبودیت کند، رعایت نماید». برخی از بزرگان مانند امام فخر رازی و ابن‌حزم نسبت دادن این روایت به‌ابن‌مسعود را ناروا دانسته‌اند. عاصم روایتش از قرآن را از ابن‌مسعود گرفته و معوذتین در قرآن عاصم آورده شده‌اند.

به‌هرحال، وقتی کار هیأت به‌پایان رسید و مصحف مدون از حیث صحت قرأت و کتابت مورد تأیید عثمان قرار گرفت، به‌دستور عثمان تمام مصحف‌های را که تا آن‌روز در اقطار بلاد اسلامی منتشر شده بود، جمع‌آوری نموده و با آب داغ و سرکه جوشانید و قرآن جدید جانشین آن گردید.(۴۷)

مع‌هذا در تاریخ و نحوه‌ی تدوین قرآن اختلافات زیادی به‌ثبت رسیده که گویا تا قرن چهارم هجری ادامه داشته است. به‌پنداشت تعدادی از قرآن‌پژوهان که

«امین‌الدّین سعیدی ـ مشهور به‌سعید افغانی» از آن جمله است، تا قرن چهارم هجری چهارنوع قرآن حاوی اختلافات متنی در بین مسلمین مروج بوده‌اند. در این قرن بود که برحسب توافقاتی (که نامبرده شرح آن‌را در کتاب خود آورده است) روی یک متن واحد موافقت شده است. (هرچند بعدها این نظر خودرا اصلاح کرد.) افغانی که خود سنیٔ سلفی است و درجرمنی زندکی می‌کند، مدیریت «مرکز مطالعات ستراتژیک افغان» و «مسئولیت مرکز فرهنگی دحق لاره» را به‌عهده دارد.

وی در کتابی تحت عنوان: «آیا پیروی از (مذهب) مذاهب چهارگانه واجب است؟» پیدایی مذاهب چهارگانه‌ی اهل سُنّت را به‌وجود قرآن‌های چهارگانه مدلل کرده است <که به‌پنداشت او> تا قرن چهارم مروج بوده است. و خود [مانند دیگر سلفیون] جانب‌دار آن شده است که اکنون وقتی قرآنی یک دست و یگانه در اختیارداریم، دیگر لزومی ندارد که به‌چهار مذهب تقسیم شویم...

اختلاف روایات و تعدد قرأت را که همه قبول دارند، مثلاً قرآنی که هم‌اکنون در دست ما است به‌روایت «حفص بن سلیمان بن مغیره‌ی اسدیٔ کوفی = ۹۰ ـ ۱۸۰ ، ه ق» تنظیم شده است که او هم بر مبنای قرأت «پدراندر» خود «عاصم بن ابی‌النجود الکوفی التابعی = ۸۲ ـ ۱۲۷ ، ه ق» دریافت کرده بوده و او هم از «ابی‌عبدالرحمن عبدالله بن حبیب السُلّمی، از عثمان بن عفان، علی بن ابی‌طالب، زید بن ثابت، ابی‌بن کعب و از رسول‌الله مبارک دریافت کرده است. در مورد قرأت یا رسم الخط قرآن سیزده روایت دیگر نیز وجود داشته که در عصر ما منسوخ شده‌اند. فعلاً قرآن یک دست در اختیار داریم که مورد اجماع مسلمین است.

ـ **آیا حافظه‌ی بشری قابل اعتماد است؟**

= بله، حافظه‌ی بشر می‌تواند قابل اعتماد باشد، همه می‌دانیم که ذهن بشری (به‌طور مشروط) قادر به‌حفاظت از موضوعات واخبار است؛ ذهن به‌گونه‌ی طبقاتی عمل می‌کند، هرگاه موضوعی را (که به‌هردلیلی برای ما اهمیت دارد) به‌آن بسپاریم و اراده‌ی خود را در تثبیت و حفظ آن به‌کار بندیم؛ در این حالت ذهن به‌صورت یک محفظه عمل می‌کند؛ در غیر این صورت، حادثات یومیه به‌ذهن وارد می‌شود؛ ولی اگر اراده‌ی جهت تثبیت و محافظت از آن وجود نداشته باشد، به‌مرور کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر شده و بعضاً محو می‌گردد. چنان‌که بعدها بخواهیم نسبت به‌موضوع گواهی کنیم، تنها کلیات خاطرات کم‌رنگی را درمی‌یابیم که جزئیات را از دست داده است. پس ذهن تنها موضوعاتی را سالم نگه می‌دارد که اراده‌ی ما در حفظ آن باشد.

آن‌چه نگران‌کننده است حافظه‌ی بشر نیست؛ اغراض و مقاصد و حب و بغض‌های او است که در نظرات خود مدخلیت می‌دهد و بدین‌طریق قلب یا کتمان حقایق می‌کند. در مورد حافظه‌ی عرب، همه‌ی محققان اتفاق دارند که صحرای وسیع، چشم‌انداز گسترده، هوای صاف، روزهای آفتابی و شب‌های پرستاره، توأم با سخت‌کوشی؛ قدرت خیال و حافظه‌ی عرب را در حد اعلاء پروریده بود. در منابع آمده که حافظه‌ی عرب به‌قدری قوی بوده که آنان در سفرهای دور و دراز تجاری، برای آن‌که مرارت‌های سفر را کم‌تر حس کنند، در گروه‌های دو نفری بر پشت شتران خود از حفظ شطرنج بازی می‌کردند. مثلاً به‌صورت ذهنی، یک طرف می‌گفت: هم‌اکنون فیل من آن‌جا است، در همان‌حال حریفش می‌گفت: اسب من آن‌جا است ... بدین‌ترتیب بازی ساعت‌ها ادامه می‌یافت تا به‌نتیجه می‌رسید.

نظرات در مورد تحریف یا عدم تحریف قرآن

این یک بحثی بسیار سنگین است، ورود به‌آن هم کله‌ی داغ می‌خواهد، هم جگر شیر و هم بضاعت علمی، که ما نداریم. گروه‌های خاصی از مسلمین با اتکاء به‌روایات مورد قبول خود ادعا کرده‌اند که قرآن اصلی نه‌این است که هم‌اکنون در دست ما است. گفته‌اند قرآن اصلی در دست امام زمان است، آن‌چه ما در اختیار داریم نسخه‌بدلی از قرآن اصلی است، او که آمد قرآن اصلی را با خود می‌آورد. باز در پیوند با همین سؤال بحث کامل بودن یا کامل نبودن قرآن مطرح است. کسانی که قرآن موجود را ناقص می‌دانند می‌گویند: قرآن در اصل خود هفده هزار آیه بوده است، آن‌چه اکنون در اختیار داریم حدود یک ثلث از محتوای اولیه‌ی قرآن است.

(قرآن موجود ۶۲۳۶ آیه است.) این سخن با آن‌که گفته بود آن‌چه در دست داریم نسخه‌بدلی از قرآن اصلی است، تفاوت بنیادین دارد، زیرا قائلین به‌نقص قرآن کریم همین یک‌سومی را که دراختیار دارند صحیح می‌دانند، ولی ما بقی را از دست‌رفته می‌خوانند، و معتقداند گردآورنده‌گان و رؤسای آن‌ها عمداً یا سهواً، قصوراً، یا تقصیراً به‌کل آیات قرآن دست نیافته‌اند، یا مواردی زیادی از آن حذف نموده‌اند. درحالی‌که گروه اولی همه‌ی این قرآن موجود را تحریف شده می‌خواند...

بحث تحریف یا عدم تحریف، سخنی رایج در خصوص همه‌ی کتب مقدس است، خود قرآن و پیروان او مدعی هستند که کتب پیشین تحریف شده است، امّا

سرانجام، این سخن دامن خود قرآن را نیز گرفت. در رابطه با نظریات تحریف قرآن دو گونه می‌توان برخورد نمود: یکی اعتقاد مؤمنین است که مبتنی بر جزمیت برعدم تحریف کلام الله می‌باشد؛ دیگری نظر کارشناسانه است که با قرآن من‌حیث یک متن، مانند هر متنی دیگر برخورد می‌کنند. منشأ قول به‌تحریف، نه‌از جانب معاندان قرآن است، بلکه روایاتی است که در کتب حدیثیٔ خود پیروان قرآن، شامل هردو فرقه‌ی اهل سُنّت و شیعه آمده است، ظاهر آن روایات، به‌تحریف کتاب الله دلالت دارد چنان‌که همواره علماء و محققان هردو فرقه در صدد چاره‌جویی این‌گونه روایات بوده‌اند. از باب نمونه به‌چند مورد اشاره می‌کنیم:

الف ـ آیه‌ی رجم: در قرآن، حکم به‌رجم زانی و زانیه نیامده است، فقط به‌جلد (تازیانه زدن آنان) اشاره شده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، ۲۸: ۲» امّا رجم زانی و زانیه در سُنّت وارد شده و مورد اجماع امت است، آن‌هم در شرایط خاصی که اگر زناکار دست‌رسی به‌حلال خود داشته و راه حرام پیموده باشد، سنگسار می‌شود؛

وگرنه، حد تازیانه می‌خورد؛ ولی عمر بن خطاب گمان می‌کرد که در قرآن آیه‌ی رجم وجود داشته و این آیه در موقع جمع‌آوری قرآن از قلم افتاده است، لذا همواره می‌کوشید درج آن را به‌صحابه بپذیراند، هنگام جمع قرآن به‌وسیله‌ی زید بن ثابت، عمر خواست نظر خود را به‌جمع بقبولاند و عبارت «الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما البتة نکالا من الله والله عزیز حکیم = پیرمرد و پیرزنی اگر زنا کردند آنان را سنگسار کنید، عقوبتی است از جانب خدا، و خدا عزیز و حکیم است» را به‌عنوان آیه در قرآن قرار دهد، طبق معمول از وی شاهد طلبیدند او نتوانست شاهد بیاورد، لذا پذیرفته نشد، ولی عمر پیوسته در این اندیشه بود که بر مردم عرضه کند و به‌گمان خود حجت را بر مردم تمام نماید. در آخرین روزهای حیات خود، بالای منبر تأکید نمود: «ای مردم! مبادا روز قیامت بگوئید عمر به‌ما نگفت، خدایا شاهد باش که من گفتم و عرضه کردم، ولی کسی آن را نپذیرفت.»(۴۸)

تمامیٔ کتب سنن و صحاح اهل سُنّت، حدیث مربوط به«آیه‌ی رجم» را آورده‌اند. مانند سنن أبوداوود، سنن ترمذی، سنن ابن‌ماجه، سنن دارمی، و موطأ ابن‌مالک، سنن الدار قطنی و غیره... از این‌رو عده‌ی گمان برده‌اند که عمر حدیثی را با آیه‌ی قرآن اشتباه گرفته است، زیرا زید بن ثابت می‌گوید: «شنیدم که پیامبر

فرمود: «شیخ و شیخه اگر زنا کردند، آنان را سنگسار کنید.» ممکن است عمر نیز آن را از پیامبر شنیده باشد و گمان کرده آیه‌ی قرآنی است که سیّد تلاوت می‌فرماید.

ب - آیه‌ی رغبت: عمر گمان داشت که در قرآن آیه‌ی با این نام وجود داشته و ساقط شده است، او می‌گفت یکی از آیاتی که در قرآن می‌خواندیم این آیه بود: «ان لاترغبوا عن آبائکم فانه کفر بکم ان ترغبوا عن آبائکم»(۴۹) بازهم کسانی گمان برده‌اند عبارت مذکور حدیثی بوده باشد که از پیامبر شنیده شده، امّا عمر گمان برده که آیه‌ی قرآنی است که تلاوت می‌گردد.

ج - آیه‌ی جهاد: عمر همچنین گمان می‌برد که عبارت ذیل آیه‌ی قرآنی بوده و از قرآن ساقط شده است: «ان جاهدوا کما جاهدتم اول مرة»(۵۰)

د - آیه‌ی فراش: طبق گمان عمر عبارت «الولد للفراش و للعاهر الحجر»(۵۱) از آیات قرآنی بوده است، در حالی که حدیث متواتری است که از پیامبر اکرم روایت شده.

ه - روایت عبدالله بن عمر: عبدالله بن عمر چنین می‌پنداشت که بسیاری از آیه‌های قرآن از میان رفته است، او می‌گفت: «کسی از شما نگوید که تمامی قرآن را فرا گرفته‌ام، از کجا می‌داند تمامی قرآن کدام است؟

در صورتی که بسیاری از قرآن از میان رفته است؛ بلکه باید بگوید آن‌چه هست فرا گرفته‌ام.»(۵۲)

و - قرآن در جنگ یمامه: شبهه‌ی دیکر در مورد نتایج جنگ یمامه است، برخی گمان می‌کردند که در جنگ یمامه (در سال اول خلافت أبوبکر) با کشته شدن بسیاری از صحابه، بخشی از قرآن نابود شده است، زیرا عالمان قرآن در این جنگ کشته شدند و پس از آنان کسی ندانست سرنوشت آن مقدار از قرآن که همراه آنان بود، به‌کجا انجامید و هرگز کسی آن را در قرآن (مصحف موجود) ننوشت و ثبت ننمود ابن‌ابی داوود این مطلب را از ابن‌شهاب آورده است.(۵۳)

ز - روایت عایشه: در مصحفی که عایشه برای خود انتخاب کرده بود، زیادتی بود که در دیگر مصحف‌ها وجود نداشت، و آن عبارت چنین بود: «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما و علی‌الذین یصلون الصفوف الاولی» حمیده دختر ابی‌یونس، خدمت‌گزار عایشه می‌گوید: «البته این تا موقعی بود که عثمان مصحف‌ها را تغییر نداده بود.»(۵۴) همچنین عایشه گمان می‌کرد در قرآن آیه‌ی بوده است که مقدار

شیرخوارەگی را که موجب حرمت (رضعات محرمه) می‌شود تعیین می‌کرد، ولی موقع اشتغال به‌دفن پیامبر گوسفندی وارد اتاق وی شده است و صفحاتی را که مشتمل بر آیه‌ی رضعات بود، خورده است. آن آیه ابتدا چنین بود: «عشر رضعات یحرمن» ولی بعداً با آیه‌ی «خمس رضعات یحرمن» نسخ شد. عایشه می‌گوید: «موقع وفات پیامبر این دو آیه، جزء آیات قرآن تلاوت می‌گردید.»(۵۵)

ح - روایت ابوموسی اشعری: أبوموسی اشعری، گمان می‌برد در قرآن سوره‌ی وجود داشته معادل سوره‌ی «برائت» و سوره‌ی دیگری معادل سوره‌های «مسبحات» که این سوره‌ها از قرآن ساقط شده و از بین رفته است. او می‌گوید: فعلاً یکی از آیات سوره‌ی معادل برائت را به‌یاد دارم: «لو کان لابن‌آدم و ادیان من مال لا یبتغی وادیاً ثالثاً و لا یملاء جوف ابن‌آدم الاّ التّراب.» باز گمان شده أبوموسی حدیث وارده را با قرآن اشتباه گرفته است. نیز می‌گوید: از سوره‌های مفقود شده‌ی هم‌ردیف مسبحات آیه‌ی‌را به‌یاد دارم: «یاایها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتکتب شهادة فی اعناقکم فتسألون عنها یوم القیامة.»(۵۶) ولی این عبارت‌ها از احادیث قدسی است که به‌گمان أبوموسی از قرآن است.(۵۷)

ط - نسبت تحریف به‌ابی بن کعب: به‌ابی بن کعب نسبت داده‌اند که گفته است: «سوره‌ی احزاب که فعلاً دارای ۷۳ آیه است، معادل سوره‌ی بقره بوده و حدود ۲۸۶ آیه داشت.» این گفتار را به‌عایشه نیز نسبت داده‌اند.(۵۸)

ی - روایت مالک بن انس: مالک بن انس گمان می کرد که بیش از یک چهام از سوره‌ی برائت باقی نمانده است. او می‌گوید: «این سوره هم‌آورد سوره‌ی بقره بوده و از اول آن، مقدار زیادی افتاده است و بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ نیز جز آیات ساقط شده است.» در این زمینه روایات بسیاری آورده‌اند.(۵۹)

ک - کتاب الفرقان: بحث تحریف در میان فریقین بسیار گسترده است، امروزه هرکدام دیگری را به‌داشتن اعتقاد به‌تحریف متهم می‌کنند، درحالی‌که هیچ‌یک از ایشان از این اتهام مبری نیست. هردو گروه تحریرات گسترده در زمینه دارند. یک مورد از آن‌ها «کتاب الفرقان» است که در عصر اخیر به‌دست نویسنده‌ی مصری، محمد عبداللطیف معروف به‌ابن‌الخطیب، از علمای معروف مصر، نوشته شده است. باورهای فوق در آن جمع‌آوری شده و بر آن‌ها صحه گذاشته شده است. به‌پنداشت نویسنده‌ی »کتاب الفرقان» روایات فوق صرفاً بدان‌دلیل که در صحاح سته آمده، صحیح است. این کتاب در مصر، غوغای عظیم برپا کرد و مردم

علیه آن شوریدند، تا آن‌که دانشگاه الازهر از دولت تقاضای مصادره‌ی کتاب را نمود و نسخه‌های پخش نشده مصادره گردید، ولی در همان مدت کوتاه، کتاب در جهان منتشر شد، نسخه‌های از آن به‌همه‌جا رفت، اخیراً در تیراژی بالا در لبنان چاپ و منتشر گردیده است.

نویسنده‌ی «کتاب الفرقان» معتقد است علاوه بر تغییرات و تحریفاتی که پیش از عثمان در قرآن رخ داده، پس از آن نیز، به‌دست حجاج بن یوسف ثقفی در دوازده جای قرآن تغییرات اساسی رخ داد و بر خلاف آن‌چه در زمان عثمان بوده، ثبت شده است. مثلاً می‌گوید: در قصه‌ی نوح در سوره‌ی شعراء آیه‌ی ۱۲۶ عبارت «من المخرجین» بوده، و در قصه‌ی لوط (شعراء، آیه‌ی ۱۱۶) «من المرجومین»؛ ولی حجاج آن را جا به‌جا کرد و «من المرجومین» را در قصه‌ی نوح آورد، «من المخرجین» را در قصه‌ی لوط منتقل کرد که اکنون بر همین منوال است.(۶۰)

قائلین به‌تحریف در میان شیعیان

نخستین کسانی از شیعه که در تاریخ معاصر در زمینه‌ی تحریف قرآن کتاب نوشتند «سیدنعمت‌الله جزایری» (م ۱۱۱۲ ، ه ق) بود که در کتاب «منبع الحیاة» (چاپ‌های بغداد و بیروت) این مسأله را مورد بحث قرار داد و با دلایل چندی در صدد اثبات تحریف قرآن برآمد. سیدجزایری در این زمینه می‌گوید: روایات مستفیضه، بلکه متواتره(۶۱) دلالت دارند که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده، اولین وعمده‌ترین روایت مورد استناد خودرا از کتاب «احتجاج طبرسی» نقل می‌کند که ازعلی بن ابی‌طالب پرسیده شد: تناسب میان صدر و ذیل این آیه چیست:

««وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِيالْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِکَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا، ۴: ۳» = واگر در اجرای عدالت درباره‌ی اموال یتیمان (که نزد شما سپرده شده) بیم‌ناکید، پس هرچه از زنان که شما را پسند افتاد، دو یا سه یا چهار به‌همسری اختیار کنید) آن گاه حضرت فرموده باشند که بیش از یک سوم از این آیه افتاده است.(۶۲)

دومین کتاب جنجال‌برانگیز شیعه دراین مورد، کتاب «فصل‌الخطاب فی‌تحریف کتاب رب‌الارباب» از «میرزا حسین نوری» مشهور به«محدث نوری» است که در ۲۸ جمادی الثانی سال ۱۲۹۲(ه ق) از تألیف آن فراغت یافته است. بنا بر متن کتاب و نیز آن‌چه شاگرد وی «آقا بزرگ تهرانی» از خود محدث نوری شنیده و از او نقل

کرده است، مراد «محدث نوری» از تحریف کتاب این نیست که قرآن فعلی کلام خدا نیست، یا چیزی بر آن افزوده شده، یا پس از جمع قرآن (در زمان عثمان بن عفان به‌شکل یک کتاب) چیزی از آن کاسته شده است. به‌باور محدث نوری، قرآن فعلی دقیقاً همان است که در زمان عثمان جمع‌آوری شد و به‌صورت یک کتاب مجلد درآمد. لٰکن او معتقد است که از پاره‌ی روایات برمی‌آید که پیش از جمع‌آوری، آیاتی در قرآن بوده که پس از آن و هم‌اکنون در آن نیست و نزد معصوم محفوظ است، ما نمی‌دانیم آن‌چه حذف شده، چه بوده، تنها به‌اجمال خبر داریم که (هنگام جمع‌آوری در زمان عثمان) چیزی از قرآن کاسته شده است.

محدث نوری در ادامه‌ی بحث، ثقةالاسلام محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۸ ، هـ ق) را از قائلین به‌تحریف معرفی می‌کند، یک باب از کتاب کافی را دلیل بر مدعای خود گرفته است.(۶۳) روایات وارده در کتاب «کافی» را یادآور می‌شود تا ثابت کند کلینی قائل به‌تحریف قرآن است. بابی را که نوری به‌آن استناد می‌کند، متضمن شش حدیث در موضوع مورد بحث است و دارای چنین عنوان می‌باشد: «باب انه لم یجمع القرآن کله الا الائمة و انهم یعلمون علمه کله» = قرآن را کسی جز ائمه جمع نکرده است و آنان هستند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند. (اقوال عن الصادق):

حدیث اول: «ما ادعی احد من الناس انه جمع القرآن کله کما انزل الا کذاب و ماجمعه و حفظه کما نزله الله تعالی الاّ علی بن ابی‌طالب و الائمة من بعده»

= هرکس ادعا کند قرآن را همان‌گونه که نازل شده، جمع کرده است دروغ‌گو است، زیرا کسی جز علی و ائمه‌ی پس از وی قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع و حفظ نکرده است.» به‌همین‌ترتیب به‌نقل روایات از ائمه‌ی شیعه می‌پردازد ...

حدیث دوم: «ما یستطیع احد ان یدعی ان عنده جمیع القرآن کله ظاهره و باطنه غیرالاوصیاء» = هیچ‌کس را یارای این سخن نیست که مدعی شود تمامی قرآن، ظاهر و باطن آن را دارا است، جز اوصیاء.»

حدیث سوم: «اوتینا تفسیرالقرآن و احکامه»

= علم تفسیر و علم به‌احکام قرآن، کاملاً به‌ما داده شده است.

حدیث چهارم: «إنی لأعلم کتاب الله من اوله الی آخره، کانه فی کفی»

= به‌تمامی قرآن آگاهی دارم، از اول تا آخر، گویی در کف دستم قرار دارد.

حدیث پنجم: «و عندنا والله علم الکتاب کله» = علم به‌تمامی کتاب نزد ما است.

حدیث ششم: در تفسیر آیه‌ی «وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ، ۱۳: ۴۳» فرمودند:

(ایانا عنی) = آن‌کس که علم کتاب را داراست ما هستیم و ما مقصودیم.

روایاتی که دلالت بر افتاده‌گی برخی آیات دارد: در «کافی» از امام صادق روایت شده: «انّ‌القرآن الذّی جاء به‌جبرائیل الی محمد سبعة عشر الف آیة»

= قرآنی که به‌محمد نازل‌شد هفده‌هزارآیه بود. ولی درکتاب الوافی (که جامع کتب اربعه است) روایت به‌گونه‌ی دیگر از کافی آورده شده است: (سبعة آلاف آیة)(۶۴)

روایات دال بر ظهور حجت: در روایت شیخ مفید آمده است: عن الباقر قال: «اذا قام قائم آل‌محمد ضرب فساطیط لمن یعلم الناس القرآن علی ما انزل الله، فاصعب ما یکون علی من حفظه الیوم، لانه‌یخالف فیه التألیف(۶۵)

= در موقع ظهور ولی عصر کار تعلیم قرآن مشکل می‌شود، زیرا قرآنی که حضرت می‌آورد بر خلاف تألیف و ترتیب مصحف موجود است.

«محدث نوری» به‌پیروی از سیدجزایری به‌این منابع استناد جسته است:

۱ ـ رساله‌ی در محکم و متشابه قرآن، که روشن نشده نویسنده‌ی آن کیست.

۲ ـ کتاب السقیفه منسوب به‌سلیم بن‌قیس هِلالی عامری کوفی. معاصر امام باقر.

۳ـ کتاب قرائات احمد بن محمد السیاری (البصری الاصفهانی) معاصر امام هادی.

۴ ـ تفسیر ابی‌الجارود (تفسیری منسوب به‌امام باقر به‌روایت ابی‌الجارود.)

۵ ـ تفسیر قمی، از علی بن ابراهیم قمی، از تفاسیر کهن شیعی (م ۳۰۷، ه ق)

۶ ـ کتاب استغاثه، از اَبوالقاسم علی بن احمد کوفی (م ۳۵۲، ه ق)

۷ ـ کتاب احتجاج طبرسی (م ۵۴۸، ه ق)

۸ ـ تفسیری منسوب به‌امام حسن عسکری(ازتفاسیر روایی امامیه،متعلق به‌قرن سوم)

۹ ـ برخی از تفاسیر دیگر مانند: تفسیر عیاشی و تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی و تفسیر أبوالعباس ماهیار... مجموع روایاتی که محدث نوری در کتاب «فصل الخطاب» گردآورده است تعداد ۱۱۲۲ روایت است.(۶۶)

به‌نظر می‌رسد این بحث‌ها سطحی و فرعی و بی‌فایده است. سخن بنیادی آن است که: بعید به‌نظر می‌رسد قرآن محصول یک فکر بوده باشد و جمله‌گی از یک زبان جاری شده باشد؛ بنا به‌دلایل ذهنی و تاریخی و آیات مندرج در خود این کتاب مقدس، قرآن می‌تواند هم تألیفی باشد و هم محصول کار جمعی باشد؛ جمعاً سندی است از رشد تاریخئ عرب در ادامه‌ی رستاخیز عظیم عربی (که از دو ـ سه قرن پیش از آن شروع شده بود) به‌سرعت بخش اعظم دنیای شناخته شده‌ی آن‌روز را

درنوردید. در این‌مرحله، عرب در آستانه‌ی یک انفجار بزرگ و یک جوشش عظیم درونی قرار گرفته بود که به‌حکم دیتیرمینیسم تاریخی، باید فوران می‌کرد. هرآن‌چه در طول قرن‌ها از دیگر ملت‌ها آموخته و اندوخته بودند، با فرهنگ و سنن بومی عجین نموده و به‌صورت یک آتش‌فشان مهیب بیرون دهند. رشد تجارت و گسترش اسواق عربی در پیدایی این انفجار عظیم، نقشی فوق‌العاده داشت.

در تحلیل فلسفه‌ی تاریخ ثابت است که وقوع یک چنین رستاخیز در مقاطع مختلف تاریخ هرقوم و ملتی، امر حتمی و اجتناب‌ناپذیر است، ملت‌ها و فرهنگ‌ها در فرایند رشد تاریخیٔ خود به‌مرحله‌ی می‌رسند که باید بزایند، منتهی هریک به‌روش خود و تابع متغیرها و مؤلفه‌های مخصوص به‌خود و نتایج و دست‌آوردهای مخصوص به‌خود. گفتیم «ادیان ملت‌ها در راستای تمدن ملت‌ها قابل بررسی است.»

از منظر دیگر: تبدیل یک ایده به‌گفتمان، کار آسانی نیست. ثابت است که «هیچ فکر وایده و دعوتی تبدیل به‌گفتمان نمی‌شود، مگر این‌که ابتدا باید مکتوب گردد.» وقتی مکتوب شد آن‌گاه تو می‌توانی روی نکته نکته‌ی آن انگشت بگذاری و اظهار نظر کنی، درغیر این صورت، روی هوا نمی‌توان گفتمانی ترتیب داد. درگام بعدی، هیچ گفتمانی غالب، ابدی و تاریخی نمی‌گردد، مگر آن‌که فراگیر و توده‌ای شود؛ هنگامی که توده‌ای شد، دیگر نوبت به‌افسانه‌سرایی و اسطوره‌سازی می‌رسد و تبدیل به‌فرهنگ شفاهیٔ عوام می‌گردد که سینه به‌سینه و محفل به‌محفل منتقل می‌شود و افق‌های زمان و مکان را می‌شکافد و به‌پیش می‌رود. هرمتنی که به‌این مرحله رسید دیگر جمهور عوام به‌محتوای آن توجه نمی‌کنند، فقط نام کتاب کافی است که همه‌چیز را به‌آن نسبت دهند. این دقیقاً همان مسیری است که قرآن طی کرده است. کلام آخر این‌که: «مستحسن آن است که در پیشاپیش هراردوی فاتح، یک کتاب مقدس حرکت کند.» رستاخیز عربی به‌چنین کتابی نیاز داشت و آن را به‌وجود آورد.

پس هرنوع گفت وگو در این خصوص که تمامی محتویات قرآن از لسان سیّد صادر شده باشد، یک نوع خودفریبی است؛ همچنان که بنا به‌دلایل ذهنی نمی‌توان باور کرد که هرآنچه از لسان سیّد صادر آمده همه‌گی <بدون زیادت و نقصان> گردآوری شده باشد و در این مصحف درج گردیده باشد. در غایت کلام، این مطلب مربوط به‌ایمان شخصی می‌شود؛ ایمان شخصی امری مستقلی است که لزوماً متکی بر شواهد خارجی نیست. ایمان شخصی برادله‌ی شخصی متکی است.

اعجازیت قرآن

در این مورد بحث‌های زیادی انجام یافته و اعجاز بودن قرآن، در یک یا چند وجه مورد اتفاق است. «اعجاز» در لغت به‌معنی تعجیز جانب مقابل، ایجاد احساس ناتوانی در دیگری و ناتوان ساختن طرف مقابل است. در اصطلاح علم کلام عبارت است از: «اعمال، رفتار و گفتار خارق‌العاده از ناحیه‌ی کسی که مقامی از جانب خدا ادعا می‌کند و عملی را برای اثبات صدق مدعای خود انجام می‌دهد که از حدود قوانین طبیعی بیرون بوده و دیگران در آوردن مانند آن عاجز و ناتوان باشند.»(۶۷)

در قرآن به‌جای کلمات چون "اعجاز" و "معجزه" الفاظی مانند "آیه" ، "بینه" و "برهان" آمده است. این الفاظ معانی گسترده‌ی دارند که در مورد معجزه نیز آمده.

هریک از اُدبا و متکلمین، یک بُعدی از قرآن را اعجاز شمرده است؛ یکی فصاحت و بلاغت آن را، دیگری تناسب اعدادی حروف و کلمات و آیات را... محمدصدیق افغان حسابدان و فیلسوف معاصر روی تناسب اعدادی کار کرده است.

«رافعی» قرآن‌پژوه بزرگ مصری ریشه‌ی مباحث اعجاز را برگرفته از طرح مخلوق بودن قرآن دانسته و می‌نویسد: اولین کسی که در موضوع قرآن اظهار نظر نمود "لبید ابن‌اعصم" بود، عقیده‌اش چنین بود که قرآن مخلوق است، چنان‌که تورات مخلوق است. [گویا او از یهودی‌های بنی‌زریق بوده که در زمان رسول‌الله مبارک می‌زیسته.] "طالب ابن‌اخته" این گفته را از او گرفته و رواج داد.

پس از او "بنان ابن‌سمعان" رئیس فرقه‌ی "بنانیه" به‌این رأی معتقد گردید و "جعدبن درهم" مربئ "مروان ابن‌محمد" آخرین خلیفه‌ی بنی‌امیه این نظریه را از او گرفت. وی بعضی از مندرجات قرآن را انکار کرد (مانند تکلم موسی با خدا ...)

پس از آن‌که آراء معتزله شیوع پیدا کرد و دسته‌ی از آن‌ها شروع به‌آموختن فلسفه‌ی یونان و غیر آن نمودند، در اوضاع آن‌ها شئون دیگری پیدا شد و میان فلسفه که عبارت از امور نظری و دین که بر مبنای قطعی استوار است، آمیختگی پدید آمد و عملاً با یکدیگر در موضوعاتی مخالفت می‌ورزیدند تا این‌که به‌ده فرقه بالغ شدند و عقاید آن‌ها در توجیه اعجاز مختلف گردید؛ هرکدام راهی را در پیش گرفتند.(۶۸) "أبوحامد غزالی" با استناد به‌آیه‌ی «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ، ۱۵: ۹» وجه اعجازیت قرآن را همان اهتمام عمومی نسبت به‌محافظت از آن می‌داند. "صبحی صالح" معتقد است: وجه اعجاز قرآن همان اسلوب آن است که فصحاء و بلغاء عرب را به‌تحدی فراخوانده است.(۶۹)

سیر تحدی در قرآن

تحدّیات قرآن همان تعجیزات قرآن است. از آنجا که پیش‌رفت عالیٔ زبان و ادب عرب جاهلی امر اجماعی و مدلل است، پس قرآن کریم دریک جامعه‌ی امّی و اَصَم تدوین نشده، در دوران تکوین و تدوین خود با رقبای زبردست، متشکل از اُدبای نامی عرب رو به‌رو بوده است، نهایتاً در یک هم‌آوردی سرسختانه با آن‌ها غالب شده و به‌مثابه معجزه‌ی جاویدان «سیّد» به‌ثبت رسیده است. خود می‌گوید: قرآنی به‌زبان فصیح عربی نازل آمده که عاری از هرنوع کجی و اعوجاج است:

ـ «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِی عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ، ۳۹: ۲۸»

ـ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی أَنزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجًا، ۱۸: ۱»

ـ «وَإِن كُنتُمْ فِی رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ.۲: ۲۳ ـ ۲۴»

ـ «**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ، ۱۷: ۸۸**»

ـ «قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ **إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، ۱۰: ۳۸**»

در این مورد آیات زیادی آمده، از جمله آیات ۱۱: ۱۳ و ۵۲: ۳۴: در همین مورد است. تحدی قرآن در هردو بعد لفظ و معنی مورد دارد، هم از حیث فصاحت الفاظ و سلاست آن، و هم از حیث بلاغت معانی. هکذا در مورد مواعظ، مواصف، امثال، قصص، اوامر، نواهی، وعده، وعید ...

معاندان چنان‌که نتوانستند در عرصه‌ی الفاظ یک چنان شاهکاری ادبی بیافرینند، در قلمرو معنی نیز نتوانستند چنان دستورات نافذ ارائه نمایند، از غیوبات خبر دهند و فرجام کائنات و عالم لایتناهی را پیش‌بینی نمایند.

قرآن افزون بر رجحان بلاغتی نسبت به‌سایر متون ادبیٔ ماقبل و معاصر خود، دارای تفاوت مفهومی و روی‌کرد معنایی فوق‌العاده انسانی و معنوی است. قرآن حاوی احکام تکلیفی و عملیٔ جدی است، که قبل از هرکس، خود جناب سیّد به‌آن متعهد است. در حقانیت قرآن همین بس که خود سیّد به‌آن باور کامل دارد و تمام احکام آن را مو به‌مو اجرا می‌نماید: «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ، ۲: ۲۸۵»
او سخت با انضباط بود، و مصداق کامل امانت و صداقت و انسان‌دوستی. بی‌گمان راز اصلی موفقیت سیّد نیز در همین نکات نهفته است.(۷۰) ولی شعراء «غاوون» بودند، گزافه‌گویی می‌نمودند و خود به‌گفتار خویش باور نداشتند، در وادی‌های وهم و خیال سرگردان بوده و «یقولون ما لایفعلون» می‌کردند. (۲۶: ۲۲۱ ـ ۲۲۶)

با این هم در طول تاریخ یکهزار و چهارصد سالهی قرآن کسانی زیادی در صدد پاسخ بهتحدی قرآن بر آمدهاند، تازهترین آن کتابی با عنوان "فرقانالحق" است که <به گمان خود> در مقابله با قرآن بهزبانهای عربی و انگلیسی نوشته شده است.

نام نویسنده «الصفی المهدی» و مترجم آن بهانگلیسی «انیس سروش» است. (بهنظر میرسد هردو اسم مستعار باشد) انیس سروش کتاب الفرقان الحق را اقدامی در پاسخ بهتحدی قرآن و «ابزاری برای رهایی مسلمانان» خوانده است. این کتاب حاوی ۷۷ سوره بهعلاوهی مقدمه و موأخره است. کتاب در سال ۲۰۰۱ بهبازار آمد، برخی محافل مسلمانان معتقداند که «الفرقان الحق» توسط دولتهای اسرائیل یا آمریکا با نقشهی از قبل ساخته شده است. روزنامهی مصری الاسبوع در ۶ دسامبر ۲۰۰۴ مدعی شد که این کتاب با نقش مستقیم اسرائیل و دستور مستقیم رئیس جمهور وقت آمریکا ساخته شده است. وزارت امور خارجهی آمریکا این ادعا را رد کرد و گفت دولت آمریکا هیچگونه نقشی در کار خلق این کتاب نداشته است. بنابر گفتهی انیس سروش، هیچ نقش اسرائیلی در آمادهسازی این کتاب وجود نداشته است. نامها و فهرست سورههای «الفرقان الحق» بدینترتیب است:

المقدمة ـ البسملة ـ الفاتحة ـ سورة المحبة ـ سورة النور ـ سورة السلام ـ سورة الايمان ـ سورة الحق ـ سورة التوحيد ـ سورة المسيح ـ سورة الصليب ـ سورة الروح ـ سورة الفرقان الحق ـ سورة الثالوث ـ سورة الموعظة ـ سورة الحوارئين ـ سورة الاعجاز ـ سورة القدر ـ سورة المارقين ـ سورة المؤمنين ـ سورة التوبة ـ سورة الصلاح ـ سورة الطهر ـ سورة الغرانيق ـ سورة العطاء ـ سورة النساء ـ سورة الزواج ـ سورة الطلاق ـ سورة الزنا ـ سورة المائدة ـ سورة المعجزات ـ سورة المنافقين ـ سورة القتل ـ سورة الجزية ـ سورة الإفک ـ سورة الضالين ـ سورة الاخاء ـ سورة الصيام ـ سورة الكنز ـ سورة الانبياء ـ سورة الماكرين ـ سورة الامين ـ سورة المفترين ـ سورة الصلاة ـ سورة الملوک ـ سورة الطاغوت ـ سورة النسخ ـ سورة الرعاة ـ سورة الشهادة ـ سورة الهدى ـ سورة الإنجيل ـ سورة المشركين ـ سورة الحكم ـ سورة الوعيد ـ سورة الكبائر ـ سورة الأضحى ـ سورة الأساطير ـ سورة الجنة ـ سورة المحرضين ـ سورة البهتان ـ سورة اليسر ـ سورة الفقراء ـ سورة الوحى ـ سورة المهتدين ـ سورة طوبى ـ سورة الأولياء ـ سورة إقرأ ـ سورة الكافرين ـ سورة الخاتم ـ سورة الإصرار ـ سورة التنزيل ـ سورة التحريف ـ سورة العاملين ـ سورة الآلاء ـ سورة المحاجة ـ سورة الميزان ـ سورة القبس ـ سورة الأسماء ـ سورة الشهيد ـ الخاتمة.

فصاحت و بلاغت در قرآن

حال ببینیم شیوه‌ی بیان قرآن از منظر علوم "معانی بیان" چه حکمی دارد: «ملاّ سعدالدّین تفتازانی» (۷۲۲ ـ ۷۹۹ ، هـ ق) در کتاب مطول می‌گوید: کلام برسه قسم است: ۱ ـ موجز، ۲ ـ مساوات، ۳ ـ اطناب. اولی قلیل‌الحروف و کثیرالمعنی را گویند. دومی دارای تساوی بین حروف و معانی باشد. سومی بر عکس اولی است.

سپس به‌طرح این پرسش می‌پردازد که کدام یک از این شیوه‌های سخن حایز صفات «فصاحت و بلاغت» است؟ پاسخ می‌دهد: «هیچ کدام!» توضیح می‌دهد:

آن‌چه شرایط فصاحت و بلاغت را تأمین می‌کند «اقتضای حال» است. اگر وضع مخاطب، یا مخاطبین به‌گونه‌ی است که موجز می‌طلبند، در آن‌جا موجز فصاحت وبلاغت است، اگر اطناب، یا مساوات بخواهند، آن موارد داخل در تعریف فصاحت وبلاغت می‌شوند... بااین تعریف تفتازانی، و با عنایت به‌بحث «متشابهات» زبان قرآن حایز صفات فصاحت و بلاغت نیست، چون از یک‌سو عام است و جمیع بشریت را مورد خطاب قرار می‌دهد، حتی آنان را به‌حس‌گرایی تجربی دعوت می‌کند و به‌قیل و قال نظری اهمیت نمی‌دهد؛ از جانب دیگر «موجز» است.

تأویل

«تأویل» یا {تعبیر کلام مجید بر حسب ایهام} در تفسیر قرآن مقام خاصی دارد. این کلمه پانزده بار در قرآن کریم آمده است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، ۳: ۷» مفسران در معنی تأویل اختلاف شدید دارند. گروهی گفته‌اند مراد از تأویل معنای است که مخالف با ظاهر باشد. بحث «تأویل» دقیقاً مانند بحث «متشابهات» برای حل تناقضات ظاهری قرآن پیش آمده است. پس از گروه‌های اعتزالی، مفسران شیعه و متصوفه میل بیش‌تر به‌تأویل نشان می‌دهند.

کلمه‌ی «تأویل» از ماده‌ی "اول" است و این ماده به‌معنای ارجاع به‌اصل است که وقتی به‌باب "تفعیل" می‌رود معنای "برگردانیدن" را می‌دهد. پس تأویل متشابه به‌معنای برگردانیدن آن به‌یک مرجع و مأخذ است که همان مراد اصلئ متکلم باشد.

ضرورت تأویل از آن‌جا حاد می‌شود که قرآن از یک‌سو برای خود رسالت جاویدانی و فراگیر قائل است و مدعی جامعیت مطلق می‌باشد؛ از دیگرسو جوامع بشری طبق سیر منطقی حوادث و به‌حکم دیترمینیسم تاریخی مدام در حال تغییر است و مرزهای علوم روز به‌روز شکسته می‌شود، ولی قرآن همان است که هست.

(ظاهراً) حقایق محیط پیرامون ما را این‌گونه معرفی می‌کند:

آسمان هفت طبقه است، شهاب سنگ‌ها به‌هدف رجم شیاطین می‌بارند، مرکزیت ادراکات در قلب است (نه‌در مغز) ... مشکل دیگر این‌که اگر "اقتضای حال" قرآن را همان "شأن نزول" فرض کنیم (حتی با عنایت به‌مبحث جری و انطباق) بسیاری از مؤلفه‌های نزول هم‌اکنون منقضی است. خاصة مواردی چون تلعین "أبولهب" (سوره‌ی مسد) "ایلاف قریش" (سوره‌ی قریش) منازعات همسران پیامبر (سوره‌ی تحریم) و پرسش‌ها در مورد اهلّه، ذوالقرنین، هدهد، غواصی شیاطین با مأموریت صید جواهرات برای سلیمان نبی ... این موارد ضمن این‌که مکانت و شأن قرآن را تنزل می‌دهد، مبتلابه دوران ما نیست و حاوی پیام‌های مهمی هم نیستند.

"جواهر لعل نهرو" می‌گوید: «کتاب‌های مقدس اغلب مانعی در راه پیش‌رفت می‌شوند. دراین کتاب‌ها به‌ما گفته می‌شود که دنیا در موقعی که آن کتب نوشته شده‌اند چه صورتی داشته است و چه افکار و رسومی در آن زمان‌ها وجود داشته است و چون این مطالب در یک کتاب مقدس نوشته شده است، هیچ‌کس اجازه ندارد آن افکار و آن آداب و رسوم را تغییر دهد و تهدید کند. بدین‌قرار هرچند هم که دنیا تحول عظیمی پیدا کند اجازه داده نمی‌شود که ما آداب و افکار خود را تغییر دهیم و با اوضاع و احوال تغییریافته جور کنیم و متناسب سازیم. در نتیجه ما با وضع جدید ناجور می‌شویم و طبعاً آشفته‌گی و ناراحتی به‌وجود می‌آید.»(۷۱)

هنر تأویل، تاریخ دور و دراز در فرهنگ بشری دارد که از تأویل آثار "هومر" آغاز گشته است. از همان بدو امر دو گرایش رخ نمود: یک تأویل صرفی و نحوی متون که کلید گشایش معنی و مراد متکلم را در درون متن جست وجو می‌نمود؛ دو تأویل تمثیلی که کلید معنی و مراد متکلم را در جای دیگر و بیرون از متن می‌جست. هر دو مورد بیانگر یک حقیقت بود که همانا وجود گسست میان متن و ذهن خواننده باشد. در تاریخ مفسرین قرآن، بزرگ‌ترین تأویل‌گر قرآن ابن‌عربی است (۵۶۱ ـ ۶۳۸ ، هـ ق) او در «کتاب التفسیر» تأویل را به‌اوج رسانیده است. تأویلات او دود از کله بلند می‌کند، معانی را چندان دور می‌برد که کسی به‌آب بگوید سنگ و به‌سنگ بگوید"عسل"! مثلاً مندرجات سورهٔ دوازده‌هم را که حاوی داستان تورات درباره‌ی یوسف است.(۷۲) همچون فاجعه‌ی مبارزه‌ی خصایص گوناگون روح انسانی توجیه و تأویل نموده است: یعقوب نماینده‌ی تفکّر و دوراندیشی، یوسف قلب حساس، ده برادر او نماینده‌ی پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری معرفی شده‌اند

لفظ و معنی

قرآن درعین این‌که خود در قالب لفظ تدوین شده، مع‌هذا الفاظ را پوسته می‌داند و به‌ظواهر الفاظ اهمیت نمی‌دهد، حتی به‌وسایل و روش‌ها نیز اهمیت نمی‌دهد، فقط به‌نتایج و دست‌آوردهای معنوی توجه دارد. لذا شیوه‌های مختلف را جهت درک معنی پیش‌نهاد می‌کند. افزون براجازه‌ی تأویل آیات، روش‌های گونه‌گون دیگری نیز جهت فهم مقاصد خود و همچنین درک درست ازعالم پیرامون پیش‌نهاد کرده و به‌نتایج همه‌ی روش‌ها اعتبار داده است. مهم‌تر این‌که قرآن نمی‌گوید آن‌چه من می‌گویم درست است و تو باید ازدریچه‌ی گفتار من به‌جهان پیرامون نظر کنی؛ بلکه می‌گوید خودت شهود کن، تفکّر نما، آزمایش کن؛ و نتیجه بگیر. من فقط می‌توانم تورا کمک کنم، تو برو ازهر راهی که می‌توانی. فقط حرکت کن، برو، می‌رسی.

جایگاه عقل در قرآن

هرچند درمباحثات عقلی میان حکماء، استناد به‌کتب مقدس و نصوص نقلیٔ دینی محلی ندارد، ولی درک ما این است که قرآن کریم به‌دلیل اهتمام به‌عقلانیت و نیز ارائه‌ی روش‌های شهودی و تجربی جهت کسب معرفت و درک حقیقت، صلاحیت شرکت در این بحث را دارد. خاصّتاً که بین دو عنصر «شهود و مکاشفه» و «عقل و استدلال» (من‌حیث دوبال معرفت) نسبت مساوی برقرارنموده، هم عقلاء را مورد خطاب قرار می‌دهد، هم به‌شهود و تفکّر (یعنی تعاضد حس و عقل) اهمیت می‌دهد و "ایمان" را منحصراً محصول تناسب آن دو عنصر می‌داند. لذا نشاید با ایده‌ی «نقلی دانستن قرآن» موافقت نمود. بهتر آن‌است که گفته شود قرآن دستور است، توصیه و دعوت است که در پشت آن دساتیر، وصایا و دعاوی، حکمت و مصلحتی ناظر برجلب منفعت و دفع مفسدت نهفته است. از وجه دیگر، مشارکت قرآن در این بحث از آن‌رو ضروری است که آن کتاب حاوی اصل‌الاصول تعالیم اسلامی است. مبانی معرفتی و حکمت نظریٔ آن کتاب چیزی نیست که بتوان نادیده انگاشت. درعین این‌که خود اسلوب و تلقی خاصی از جهان پیرامون دارد، مع‌هذا نظرات خود را بر پیروان تحمیل نمی‌کند و راه‌های گوناگون کشف حقیقت را نه‌تنها به‌روی پژوهنده نمی‌بندد، که اورا به‌استفاده از تمامیٔ شیوه‌های کشف حقیقت ترغیب می‌کند و به‌همه‌ی روش‌ها و نتایج آن اعتبار می‌دهد. وجه دیگر آن‌که قرآن حاوی یک سلسله نظامات حقوقی و عرفی است که مبنای یک تمدن عظیم قرار گرفت.

شهود و تفکّر

«معرفت شهودی» از منظر قرآن کریم والاترین جنس معرفت است که متعلق خودرا به‌بصیرت می‌رساند و در نهایت به‌ایمان شخصی می‌انجامد. در این نوع معرفت، تقلید و تبعیت محلی ندارد، بلکه هرشخص باید خود حرکت کند، طی مسیر نماید و شخصاً به‌آن برسد. قرآن فقط سرنخ‌های به‌دست می‌دهد و موضوعات و نسبت‌ها را مشخص می‌کند و معتقد است که مشاهدات صوری ضرورة به‌مکاشفات معنوی می‌انجامد: «أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ... ۸۸: ۱۷ ـ ۲۰»

= آیا نگاه نمی‌کنید به‌جثه‌ی شتر که چگونه خلق شده است؟ و به‌سوی آسمان که چسان ارتفاع یافته است؟ و کوه‌ها که چگونه استقرار پذیرفته‌اند؟ و به‌سوی زمین که به‌چه نحوی گسترده شده است؟» ...

چنین دعوت عمومی به‌شهود و حس‌گرایی در جای جای قرآن کریم تکرار شده است، چنان‌که بخش اعظمی از اسامی سوره‌های این کتاب به‌نام محسوسات و مظاهر مادی اختصاص یافته است.

در قرآن کریم از بزرگ‌ترین حیوان (فیل) تا کوچک‌ترین آن (پشه و مورچه) توجه شده است. و به‌کوه‌ها و دریاها و کرات و سموات در حد فراوان پرداخته شده است. همچنین البسه و خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها ... همه‌ی این‌ها به‌خاطر رشد فکری و اعتلای روحی انسان است. از این مهم‌تر این‌که قرآن کریم به‌پیمانه‌ی فراوان به‌محسوسات سوگند یاد می‌کند: «وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ، وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا ، وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ، وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ، وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا...، ۹۱: ۱ـ ۶»

ـ وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ ، وَطُورِ سِينِينَ ، وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ، لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ... ۹۵: ۱ ـ ۴»

ـ قرآن کریم چه نیازی به‌سوگند دارد؟

= معلوم است که این سوگندها جهت رهنمون بشر برای مطالعات روی محسوسات است. درحالی که می‌داند روش‌ها و آزمون‌های کسان بسا متفاوت خواهد بود. در عین‌حال پذیرفته است که صحت و قدر مشترک تمام آن روش‌های ادراکی در آن‌جا ظاهر می‌شود که نیل به‌«حقیقت» مقصد غایی همه‌ی تکاپوها است. پس قرآن به‌موضوع پدیدارشناسی اهمیت داده و راه‌های گوناگونی جهت شناخت بشر از خود و جهان پیرامون پیش‌نهاد می‌کند، از آن جمله، دعوت به‌شهود و تفکّر است.

"شهود" همان "حس عمیق و ناب" است که غیر قابل بیان است. از "حس مجهول" منشأ می‌گیرد و از مشاهده‌ی مناظر و چشم‌اندازهای ناب و شکوهمند به‌انسان دست می‌دهد، بگونه‌ی که توأم با لذات عمیق و وجد و نشاط و بهت و حیرت است. مانند تماشای آسمان و ستاره‌گان در شب تاریک، یا مشاهده‌ی جنگل بی‌پایان و دریای بی‌کران از ارتفاع مناسب... چنین شهودی به‌انسان حس توصیف‌ناپذیر می‌دهد و انسان را در برابر شکوه هستی به‌تعظیم وامی‌دارد. قرآن می‌خواهد بگوید اگر تو بتوانی به‌یک چنین حس ناب از مظاهر هستی برسی، آن‌گاه می‌توانی در پشت این مظاهر شکوهمند، دست خدای قدرت‌مند را نیز شهود نمایی.

و تفکّر همان "عقل" باشد که به‌کشف و تعریف اجزای پدیده مبادرت می‌نماید. گرچه از زاویه‌ی دیگر، تفکّر محصول عقل تواند بود؛ لٰکن تسامحاً واز باب ملازمه اشکالی نخواهد داشت که تفکّر همان نفس عقل خوانده شود. چون انفصال تعقل و تفکّر امکان ندارد. هرچند به‌لحاظ ذهنی برای عقل نوعی تقدم قابل تصور باشد.

براساس اسلوب قرآن، هستی‌شناسی بر دو ستون استوار است:

۱ ـ بهره‌گیری ازقوای "حسّی" به‌ویژه دو حس برتر: "دیداری" و "شنیداری".

۲ ـ جمع‌بندی و استنتاج عقلی از یافته‌ها که "قرأت" نامیده می‌شود. اصل این جمع‌بندی و قرأت "تفکّر" نامیده شده که گرچه منحصراً از وظایف ذهن دانسته می‌شود، امّا نفس عمل متأثر از فعل و انفعالات مداوم بین "حس" و "ذهن" خبر می‌دهد و روند پیچیده‌ی را طی می‌کند. فرایندهای کار چنان است که ما اول حس می‌کنیم، سپس آن محسوس را تجزیه و تحلیل می‌نمائیم و نتیجه می‌گیریم. حتی عمل تجزیه و تحلیل که کار ذهن است، باز هم به‌کمک شواهد و ادله‌ی جنبی که از طریق محسوسات دریافت می‌کند، تدقیق و تکمیل می‌گردد. بدین‌ترتیب جهان ذهن و عین در فرایند دایمی تعاضد و داد و گرفت میان حس و عقل می‌باشد تا نتیجه تکمیل گردد و به‌حد شناخت رسد. کاربرد چنین روش در قرآن مورد تأکید قرار گرفته و این یگ راه مطمئن جهت پنداشت هستی است.

«حقیقت» یک واحد فراگیر و بی‌منتها است که طُرُق کشف آن می‌تواند «به‌عدد نفوس الخلایق» باشد؛ این مطلب اشاره به‌نگرگاهای متفاوت افراد آدمی نسبت به‌مقوله‌ی حقیقت دارد که برخی می‌گویند "حقیقت غایی" بسان خورشید است و طرق نیل به‌آن همچون اشعه‌ی خوشید، متکثر تواند بود. لذا قرآن هیچگاه دیدگاه خاصی را بر ما تحمیل نمی‌کند، یا از ما نمی‌خواهد لزوماً نظرات او را بپذیریم؛

بلکه موضوعات حسی و عقلی را در اختیار خود بشر گذاشته و انسان‌ها را دعوت به‌تفکّر و نتیجه‌گیری بر حسب روش‌ها و مقدورات خود می‌نماید، و به‌نتایج تفکّرات اعتبار می‌دهد. قرآن فقط نمی‌خواهد بشر ساکن و متوقف باشد، دم به‌دم او را تحریک و تشویق می‌کند که حرکت کن، برو جلو ... «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ، ۳۰: ۸»

= «آیا مردمان درباره‌ی ابعاد وجودی خود فکر نمی‌کنند؟!»

ـ «و این‌که خدا آسمان‌ها و زمین را نیافرید، مگر برمبنای حقیقت و مهلت معین»

ـ «و البته که بسیاری آدمیان نسبت به‌دیدار پروردگار خویش بی‌باوراند.»

از منظر قرآن عالم هستی دارای قانون‌مندی و هدف‌مندی است که فهم آن تنها برای «اهل فکر» مقدور است؛ نه‌برای «اهل کُفر» از دید آن کتاب اِلٰهی، جهل و کُفر عبارتٌ اخرای یک‌دیگر است. «تَکَّفُر» همان ضدیت با «تفکُّر» می‌باشد.

درحالی که «ایمان» چیزی جز محصول اندیشه و ادراک سالم و ثمربخش نتواند بود. مرز بین ایمان و کفر همان پهنه‌ی میان اندیشه و جهل است. آن‌که درست می‌اندیشد، لزوماً «مؤمن» و خلاف آن مطلقاً «کافر» است؛ چون به‌نور معرفت و درک حقیقت نرسیده است. «کافِر» به‌معنی پوشاننده‌ی حقیقت و هرشیء آشکار است. از نگرگاه قرآن کریم تفکّر باید روی محسوسات و ذاتیات متمرکز گردد، نه‌روی ذهنیات مجرد و انتزاعی که وهم و خیال است. تعمُّق پیرامون مفردات و مفاهیم آیه‌ی کریمه‌ی فوق، ما را به‌هشت محور اساسی باورمند می‌سازد:

۱ ـ باید بین "حس ناب" و عقل تلازم دایمی و تعاضد مستمر ایجاد کرد.

۲ ـ حس و عقل و تفکّر و پنداشت یک خط مستقیم طولی را تشکیل می‌دهند.

۳ ـ بین «انسانیت» و «تفکُّر» نسبت تساوی استوار است.

۴ ـ هرفرد انسانی باید تفکّر را از خویش آغاز نماید = اساس انسان است.

۵ ـ سپس با منطق استقرایی، آن‌را به‌عالم محسوسات گسترش دهد.

۶ ـ بین تفکّر و ایمان ملازمه‌ی قهری برقرار است.

۷ ـ «ادراک» درست منحصراً ویژه‌ی اقلیت اهل فکر است.

۸ ـ اکثریت (که اهل فکر نیستند) به‌کفر کشیده می‌شوند و کور و کر و لال‌اند:

ـ «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ، ۲: ۱۸»

ـ «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ، ۲: ۱۷۱»

ـ «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ، ۶: ۳۹»

جهنّم جهل وتاریکی سزای نادانان، خردستیزان وعقل‌گریزان است: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ، ۷: ۱۷۹»

= و محققاً جهنم را پر خواهیم کرد از بسیاری جن و انس، آن‌ها که دل و دماغ داشتند، امّا فهم و تفقّه نکردند. چشم داشتند، لٰکن بصیرت نه‌نمودند. گوش داشتند، امّا از آن استفاده نبردند، به‌راستی که آن‌ها مانند بهایم، بلکه گمراه‌تراند. آن‌ها غافل‌اند.»

این آیات مبارکه نقش ابزارهای حسّی را در فهم حقایق هستی مهم می‌داند. منکران آن‌را نکوهش کرده و بدفرجام می‌خواند. این بدفرجامی از آن جهت است که چنان کسان از همگامی و همآهنگی با ریتم کاروان رو به‌کمال هستی جدا می‌افتند. و با سیر معکوس در جهت خلاف آهنگ رو به‌پیش کائنات، نهایتاً به‌ورطه‌ی اضمحلال سقوط می‌کنند؛ آیا جهنم جز حضیض ذلّت و خاری است؟

ـ آیا ذلت و خاری جز نتیجه‌ی قطعی جهل است؟

ـ در کجا دیده شده که مردم نادان و جاهل به‌عزت و عظمت رسیده باشند؟

از نگرگاه قرآن کریم جهان تابع نظم و قانون دقیق و خط سیر معین و تخطی‌ناپذیر، رو به‌کمال است. آن‌چنان‌که تمامی ذرات و مظاهر امکانیه، اعم از ریزترین ذره تا بزرگ‌ترین سیاره، از آن قانون عام و جهان‌شمول [که در منطق قرآن به«هدایت همه‌گانی» تعبیر شده است] تبعیت نموده و جمله‌گی با آهنگ موزون و منسجم، بدون یک آن توقف، یا یک ذره انحراف به‌سوی مقصد معین و برگشت‌ناپذیر روانند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ، ۲۰: ۵۰»

این صیرورت و هدایت دایمی، شامل هردو بعد جوهر و عرض، یا ماده و صورت می‌شود. نیروی که این مجموعه‌ی عظیم را به‌حرکت در آورده و به‌سوی صیرورت مداوم و همآهنگ پیش می‌برد، همان مجموعه‌ی از اصول لایتغیر و فراگیر است که تحت عنوان «قانون قبض و بسط» یاد می‌گردد. این گذار مداوم هم‌چنان افق‌های زمان را شکافته، به‌پیش می‌رود، تا در موعد مقرر، بدون یک لحظه تأخّر وتقدّم به‌آن مقصد معین که درجای جای قرآن به«اجل مسّمی» یا «معاد» تعبیر شده است، برسد. آن معادی که به‌موقع می‌رسد و یک آن پس و پیش نمی‌افتد: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ، ۷: ۳۴ ، ۱۰: ۴۹» از آن پس نیز آغازی دیگر و هویتی دیگر. چنین است آهنگ پرشکوه هستی.

بدین‌قرار کلیت عالم هستی در فرایند تحقق هویت‌ها نیز دارای حرکتی آن به‌آن است. عالم دم به‌دم از حق به‌خلق و از خلق به‌حق در گذار مداوم می‌باشد. به‌باور قرآن کریم، درک درست انسان از عالم محسوسات، خود به‌خود منجر به‌کشف و باورمندی نسبت به‌حقیقت درون و پیرامون آن می‌گردد. از همین‌رو در ۱۴ آیه‌ی شریفه، با تأکید و صراحت بیان شده که: مجموع آسمان و زمین و آن‌چه میان آن دو موجود است، برپایه‌ی حق و حقیقت آفریده شده و این کافران‌اند که می‌پندارند این همه بر باطل و بازیچه است: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ، ۳۸: ۲۷

= آسمان‌ها و زمین وآن‌چه میان آن دو است (همه‌ی کائنات) عبث خلق نشده‌اند؛ این گمان کسانی است که جاهل‌اند، پس وای برآن‌های که جهل و کفر ورزیدند.»

کلمه‌ی «حق» و مشتقات آن جمعاً ۲۶۷ بار در قرآن کریم تکرار گردیده، هرمرتبه‌ی آن به‌نوبه‌ی خود تأکید بر واقعی و حقیقی بودن عالم هستی است. وقتی عالم خواب و خیال نیست، پس حقیقی شد، وقتی حقیقی باشد، قانون‌مند نیز هست و قابل درک نیز می‌شود؛ امّا درک نسبی و جزئی، نه‌مطلق و کلی. این همه تأکید آن کتاب مقدس در مورد حقانیت عالم محسوسات برای این است که با ارائه‌ی جهان واقعی و منسجم، منظم، هدف‌مند و تابع علت و معلول بشریت را وادار به‌بهره‌گیری از ابزارهای حسّی و پردازش نسبت به‌امور عقلانی و آزمایش‌پذیر نماید. او را به‌این باور برساند که به‌مثابه‌بخشی از این جهان هستی، باید خود را با سیر کلی آن همآهنگ نموده و از آشفته‌نگری و واپس‌گرایی احتراز جوید. از مواهب هستی در جهت بهبود زندگی مادی و معنوی خود استفاده نماید، از ذهن‌گرایی و تجرّداندیشی بپرهیزد، به‌عوالم خیال و توهمات فرو نغلتد، همه‌چیز را عین حق و حقیقت و دارای حساب و کتاب ببیند، بدین‌ترتیب خود منظم و منضبط گردد.

این اساس تعالیم قرآن و رسالت انبیاء عظام إلٰهی است. آن‌ها آمده‌اند تا در پرتو تعالیم خود راه بهترزیستن در همین دنیا را به‌بشر بیاموزند. بناءاً مقولاتی چون حق و باطل که در قرآن زیاد به‌کار رفته، تنها بیانگر مفهوم حقوقی و عرفی خود نیست، بلکه کلمه‌ی «حق» در این‌جا گویای جوهره‌ی بس درخشانی است که در بطن و متن هرذره‌ی هستی جاری و ساری می‌باشد که باید شهود شود؛ باطل همان است که نتواند این جوهره را درک و فهم نماید. اگر از این گذرگاه وارد مبحث هستی شناسی شویم، به‌این نتیجه می‌رسیم که: «الحقیقة لایصدر منها الاالحقیقة.»

= آن‌چه مشهود و قابل حس و وجدان می‌باشد، جمله‌گی جلوه‌ی از عین حقیقت بالذّات است؛ زیرا حکیم مطلق مساوی با حقیقت مطلق است، و این ملازم باشد با فعل مبتنی برحقیقت مطلق. این حد اعلای پدیدارشناسی است که فی‌الواقع برآیند تعکیس مقدم و تالیء قضیه‌ی مذکوره می‌باشد. بدین نحو که: «الحقیقة لایصدر الاّ من الحقیقة = فعل حقیقت تنها از مصدر حقیقت صادر آید؛ لاغیر.»

سراسر قرآن کریم آکنده از توصیه و اتجاه بشر نسبت به‌این امور است:

ـ «وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي‌السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ، ۱۲: ۱۰۵» = «بسا نشانه‌های در آسمان‌ها و زمین می‌بینند، ولی چشم برآن‌ها می‌بندند.» قرآن پیوسته بشر را به‌پیمودن یک خط طولی در مسیر چون: حس ناب، قرأت، تفکّر، مقایسه، آزمایش، آزمایش؛ بازهم آزمایش! فرا می‌خواند. در این مورد مثال‌ها می‌آورد، داستان‌ها نقل می‌کند، عتاب می‌نماید و به‌هرشیوه‌ی بیان متوسل می‌شود: «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، ۳۹: ۲۷»

= «در این قرآن برای مرم از هرمثالی استفاده کرده‌ایم، شاید به‌خود آیند.»

ـ «وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، ۱۴: ۲۵»

= خدا برای مردم مثال‌های می‌زند.

ـ «لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ، ۵۹: ۲۱»

= هرگاه این قرآن را بر کوه نازل می‌کردم، قطعاً تو می‌دیدی که از خوف خدا متلاشی می‌شد و این مثال‌ها را برای مردم می‌زنیم شاید آن‌ها فکر کنند.» مولوی:

از من ار کوه احد واقف بودی   چشمه چشمه از جبل خون آمدی

قرآن اعتقاد دارد آن‌جا که حس ناب و تفکّر وجود ندارد، علم و ایمان قطعاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. و آن‌جا که علم و ایمان وجود ندارد خیر و خوبی نیز موجود نیست و بالعکس: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ، ۲: ۲۶۹» = آن‌که به‌زیور دانش آراسته شد، حتماً خوبی‌های فراوان به‌او روی می‌کند: «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ، ۵۸: ۱۱ = ارباب دانش دارای مقام‌اند.» ـ «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ، ۹: ۳۹ = آیا دانا و نادان برابراند؟»

قرآن مرز بین کفر و ایمان را نور و ظلمت یا همان علم و جهل می‌داند و خدا را سلسله‌جنبان علم و پیشوای همه‌ی عالمان می‌خواند:

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، ۲: ۲۵۷
= خدا پیشوای کسانی است که ایمان دارند، آنان را از وادی جهل و تاریکی به‌عرصه‌های نور و آگاهی رهنمون می‌گردد.»

طبق این بیان، وجه مابه‌الافتراق مؤمن و کافر همان مرز میان علم و جهل است: مؤمن کسی است که ضمیرش با تعالیم ناب روشن گشته و در بهشت نور و روشنایی، برخوردار از مواهب علم به‌سر می‌برد؛ کافر آن است که از همان تعالیم، بی‌بهره باشد و در جهنم جهل و تاریکی، به‌زجر و زحمت گرفتار آید.

تفاوت‌های ادراکی

«انسانیت» دارای سلسله‌مراتبی است که ارباب حکمت و اصحاب معرفت با تفصیل به‌بیان آن پرداخته‌اند. انسان طرازخلقت و انسان واقعاً موجود، دو مفهوم و دو مصداق متفاوت‌اند که نمونه‌های روشن و متمیز دارند؛ اولی انسان کامل مانند انبیاء، ائمه، اولیاء و کسانی که قرآن آن‌ها را "راسخون فی‌العلم" معرفی می‌کند.

هریک از آن‌ها فرد اکمل از انسان خلیفةالله هستند و هدف غایی از خلقت انسان بوده‌اند. دومی همین بشری موجود است که هر روز گروه‌های کثیری از آنان را در کوچه ـ بازار می‌بینیم. تفاوت‌ها میان این دو گروه از بی‌نهایت تا بی‌نهایت است.

از جمله تفاوت‌ها در فهم و ادراک معارف باشد. ابن‌عربی در "فصوص‌الحکم / فص شیء" می‌گوید: «فمن شجرة نفسه جنّی ثمرة غرسه = اهل کشف میوه‌ی مشاهده را از درخت شخصیت و ظرفیت وجودی خویش می‌چینند.»

این عین نظر أبوحامد غزالی نیز است. به‌پنداشت غزالی روح انسان ماهیةً شبه‌خدایی است، ولی انعکاس روح إلٰهی در همه‌ی اجسام یکسان نیست. همچنان که سلسله‌مراتب عوالم ثلاثه وجود دارد(۷۳) سه نوع روح یا نفس آدمی نیز هست:

آدمیانی وجود دارند که تأثیر عالم محسوسات در نهاد ایشان بر روحانیت ایشان تفوق دارد، این کسان قادر به‌فعالیت روحانی مستقل نیستند و باید به‌ظواهر قرآن و احادیث در متابعت از بزرگان دین اکتفاء کنند. برای این کسان تعلیمات عمومیٔ دینی اجباری است و حکم نان روزانه را دارد، زیرا که قادر نیستند معنی باطنی کلام الله را دریابند، فلسفه برای ایشان به‌منزله‌ی زهر است. نباید همه‌ی اسرار عالیه‌ی دین و رازهای باطنی را برای ارواح پست گشود.

گروه دیگر کسانی هستند که مطالعه‌ی إلٰهیات وعلم‌کلام برای آن‌ها فرض‌الکفایه است این‌ها نفوس کنجکاوی هستند که می‌کوشند آن‌چه را بیرون از دست‌رس عوام است، کسب کنند. می‌خواهند ایمان خود را تا درجه‌ی علم و ایقان ارتقاء دهند. ضمن این کوشش ممکن است با خطری نیز رو به‌رو شوند و دچار شک و تردید گردند. عاقبةالامر بددینی و ارتداد، یا بی‌ایمانی گریبان‌گیر ایشان شود. خاصة اگر تحت تأثیر فیلسوفان واقع شوند. بدین‌سبب غزالی عقیده دارد برای این‌گونه کسان اصول لایتغیر شریعت و مخالفت با فلسفه با استفاده از سلاح إلٰهیات بهترین داروها است.

گروه سوم دارای ارواح عالیه‌ی انسانی است. کسانی که می‌توانند به‌حقیقت عالیه‌ی خداوند و واقعیت إلٰهی به‌یاری فروغ درونی و شهود و مکاشفه، واصل گردند. این‌ها پیامبران، اولیاءالله و عارفان هستند.

به‌پنداشت همه‌ی متکفران، هرچند نسل بشر یک واحد متکثّر است، مع‌الوصف آحاد بشر با استعدادهای متفاوت به‌دنیا می‌آیند. "فرانچسکو گویتچاردینی" فیلسوف ایتالیایی است که در عصر روشنگری زندگی می‌کرد (۱۴۸۵ ـ ۱۵۴۰) او بدبینی نسبت به‌اندیشه و احساسات عوام را تا سر حد افراط می‌رساند و می‌گوید:

«سخن گفتن از مردم صحبت کردن از دیوانه‌گان است، زیرا ملت عفریتی است پر از اختلال و اشتباه و معتقدات بی‌هوده‌اش چندان از حقیقت دور است که اسپانیا از هندوستان ... تجربه نشان می‌دهد که وقایع ندرتاً طبق انتظارات جماعت رخ می‌دهند، سبب این‌امر آن‌است که معلول‌ها معمولاً به‌اراده‌ی عده‌ی بسته‌گی دارند که معدوداند، یا مقاصد و نیات شان همواره با آن گروه اکثریت متفاوت است.»(۷۴)

شبیه همین در کتاب «الحضارة الاسلامیه» آمده است که یکی از داستان‌سرایان درحالی که در یکی از خیابان‌های بغداد قدم می‌زد، به‌خوردن چیزی مشغول بود.

«عثمان وراق» که چنین دید بر او اعتراض کرد و گفت:

وای بر تو، از مردم حیاء نمی‌کنی؟

او گفت: در این‌جا مردمی نمی‌بینم، جز تعدادی گاو، آیا تو در یک محیط خلوت از تعدادی گاو حیاء می‌کنی؟! سپس برای اثبات مدعای خود در میان جماعت ایستاد و به‌اندرزگویی و نقل داستان پرداخت تا جمعیت کثیری گرد آمدند، چون ازدحام جمعیت زیاد شد، به‌آرامی به‌عثمان وراق گفت: حالا مردم را ببین؛ آن‌گاه خطاب به‌جماعت گفت: ای‌مردم! عده‌ی برای ما از رسول خدا روایت کرده‌اند که فرموده: «هرکس نوک زبانش به‌نوک بینی‌اش رسد، به‌دوزخ نخواهد رفت.»

درپی این‌روایت، هیچ‌یک ازآن جمعیتی انبوه نماند، مگر آن‌که زبانش را از دهان بیرون آورد و به‌سوی بینی خود کشانید!

برخی روش‌های مألوف قرآن

الف ـ تشبیه معقول به‌محسوس: گفتیم قرآن لفظ را پوسته می‌داند، و در فرایند دعوت و ارشاد خویش مهم‌ترین جای که انگشت می‌گذارد «قوه‌ی خیال» آدمی است. از دیگرسو من‌حیث یک شاهکار ادبی می‌پذیرد که ادبیات برگرفته از طبیعیات است، به‌همین قرار اعتقاد دارد که «در مثال مناقشه نیست» مثال در جای مورد دارد که فهم مخاطب قاصر باشد، در غیر این صورت لغو است. پس قرآن مخاطبان خود را می‌شناسد که از تمثال و تشبیه در حد گسترده استفاده کرده است:

ـ «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي‌هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، ۳۹: ۲۷»

= «در این قرآن برای مرم از هرمثالی استفاده کرده‌ایم.»

ـ «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مثلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مثلاً ۘ يُضِلُّ به‌كَثِيرًا وَيَهْدِي به‌كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ به‌إِلَّا الْفَاسِقِينَ، ۲: ۲۶

= محققاً خدا در بیان مقاصد خود از هیچ‌نوع ضرب‌المثل إباء نخواهد کرد، از مثال زدن به‌پشه، یا بالاتر از پشه؛ با این طرز بیان، کسانی که ایمان دارند حقیقت را درک می‌کنند؛ امّا کافران خواهند گفت: قصد خدا از این مثال‌ها چیست؟!

بدین‌قرار گروه‌های کثیری ازآدمیان کورمغز باقی می‌مانند، و گمراه می‌گردند، و گروه‌های کثیر دیگر روشن می‌شوند؛ از این مثال‌ها کسانی گمراه می‌شوند که فاقد ذوق سلیم‌اند.» این گمراهی از آن بابت است که بیان قرآن ساده و کج تعبیر می‌شود؛ حال آن‌که در تشبیه تنها یک وجه کافی است، حتی اگر وجه معنایی باشد. در مثال: «زیدٌ کالاسد» زید در شجاعت (که از صفات باطنی است) مثل شیر است. عباراتی چون: یضرب‌الله الامثال، ضرب‌الله مثلاً، و ضربنا لکم الامثال، ضرب لکم مثلاً من انفسکم، واضرب لهم مثلاً... درجای جای قرآن تکرار شده است. با این هم، زبان قرآن به‌درستی فهمیده نشده، علامه طباطبایی می‌گوید:

«بسیاری از الفاظ قرآن بر اثر مرور زمان و تکرار در افواه مردم، معنی اصلی خود را از دست داده و صورت مبتذلی به‌خود گرفته است.»(۷۵)

مثل این‌که قرآن از همان ابتدا نگران تلقی‌های ناقص، انحرافی و کوچه ـ بازاری از مفاهیم و محتویات خود بوده و سعی فراوان به‌خرج داده تا با تکیه براحساس و عقول آدمیان، و پرورش قدرت مقایسه‌گری در نهاد انسان، مانع بدفهمی از تعالیم خود گردد، با این هم مطمئن از صحت قرأت از خود نیست؛

لذا می‌گوید:«وَتِلْکَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ، ۵۹: ۲۱»

= این مثال‌ها برای آن است که شاید مردم درست بیاندیشند.

اگر مردم درست فکر کنند: «يَهدی به‌کثیراً، ۲: ۲۶»

هرگاه درست نیاندیشند: «يُضلُّ به‌کثیراً، ۲: ۲۶»

قرآن در این‌جا تلازم خود با عقل را بیان می‌دارد: اگر مردم عقل خود را به‌کار اندازند، با کمک ما راه درست را پیدا می‌کنند، اگر عقل خویش را به‌کار نبرند، تعالیم ما برای آن‌ها گمراه‌کننده خواهد بود. "گمراهی" به‌معنی عدم باورمندی به‌الفاظ قرآن نیست، شخصی گمراه به‌زعم خود راه درست می‌رود، او الفاظ و عبارات قرآن را به‌حیث متن مقدس قبول دارد، برای احترام به‌ظواهر و الفاظ قرآن خیلی هم تعصّب و جزمیّت به‌خرج می‌دهد، آن‌را می‌بوسد، به‌سر می‌گیرد، به‌قرآن سوگند یاد می‌کند، سرسفره‌ی‌عقد ونکاح می‌گذارد، برای اموات می‌خواند، به‌آن فال می‌زند، عباراتی از آن‌را برای رفع جوایج دنیایی می‌خواند و برخود، یا فضای اطراف می‌دمد... فقط از فهم درست محتویات و درک پیام معنوی قرآن عاجز است.

ب ـ استفاده از افسانه و اساطیر: دیگرابزار بیانی که قرآن از آن درحد گسترده استفاده کرده "افسانه و اساطیر" است. این دو عنصر ادبی در محاورات و افهام و تفهیم ملل جایگاه خاص دارند. هراندازه مخاطبان عام باشند، متکلم به‌همان مقیاس ناچار است دربیان مقاصد خود از افسانه و اساطیر بهره گیرد، چون اسطوره‌گرایی سهم عمده در معتقدات، فرهنگ و باورهای عوام نیز دارند. اساطیر در ماهیت خود چیزی بین "بود" و "نبود" هستند. که طی زمان فربه‌شده‌اند. هرچه سطح آگاهی‌عمومی نازل باشد، به‌همان پیمانه اسطوره‌ها فربه‌تراند. همان‌سان است رنج و حرمان و نارضایتی از وضع موجود؛ مردمی که در چنین وضعیت قرار داشته باشند، به‌گذشته پناه می‌برند و جهت تجسم آرزوهای سرکوفته‌ی خود، مطابق با ارزش‌ها و معتقدات خویش به‌نوستالوژی و اسطوره‌سازی رو می‌آورند.

ج ـ نمایش: پدیده‌ی افسون‌گر و سحرآمیزی به‌نام "سینما" در قرن اخیر ساخته نشده، بلکه پیدایی آن همزمان است با نشأ خیال و قوه‌ی

تصور در نهاد بشری؛ آن‌روز که بشر موفق شد صور ذهنئ کم‌رنگ، محدود و بریده بریده‌ی خود را بیابد و کم کمک و نم‌نمک از این‌جا به‌آن‌جا منتقل کند، چیزی به‌نام آن‌چه امروز "سینما"یش می‌خوانیم موجود شد. هم‌پای خود انسان تکامل کرد تا در اواخر قرن نانزده به‌اوج ظهور رسید. محی‌الدّین ابن‌عربی گفته است:

«خیال نزدیک‌ترین وجه مشترک انسان با خدا است.»

به‌همین قرار خود اهالئ هنر و سینما می‌گویند: «خدا انسان را آفرید؛ و انسان سینما را.» در تعریف موسع خود: "سینما" چیزی جز تمام دست‌آوردهای تاریخئ بشری نتواند بود؛ چون هر آن‌چه بشر ساخته، ابتدا در قوه‌ی خیال تصور نموده، سپس به‌منصه‌ی عمل رسانیده؛ مثلاً ابتدا چرخ را تصور کرد، سپس اختراع نمود.

پس همه‌ی دست‌آوردهای تاریخی بشر در تمامیت خود «سینما» است.

قرآن نیز در بیان مقاصد خود از فنون سینمایی حداکثر استفاده را کرده است. به‌عنوان مثال، آن‌جا که می‌خوانیم: عصای موسی در جریان هم‌آوردی با سَحَره و کَهَنه‌ی فرعون مبدل به"ثُعبان مبین" شد؛ در حقیقت یک صحنه‌ی دراماتیک را به‌نظاره می‌نشینیم: «فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ، ۷: ۱۰۷»

= عصای موسی [علی الظّاهر] و به‌تعبیر رایج: اژدهای آشکار گردید.

مسلماً در این‌جا بیان قرآن تشبیه و تمثیل است نه‌تنزیه و تدقیق. در چنین موارد باید تمامئ قوه‌ی عقل و خیال و قانون علت و معلول را یک‌جا وارد قضیه کنیم؛ اولاً به‌درستی بفهمیم معنی کلمه‌ی "ثُعبان" چیست؟ ممکن است آن به‌معنی "اژدها" نباشد، یا در معنی حقیقی خود به‌معنی اژدها نباشد، این مستلزم آن است که دقیقاً بشناسیم آن از چه زبانی اخذ شده است؟ قرآن آغشته با زبان‌های عبری، کلدانی، سریانی، سومری، اکدی، آرامی، حبشی، قبطی، نبطی، ساحلی ... است.

باید بدانیم هر لفظ قرآن در زبان اصلی خود چه معنا ـ یا معانی داشته است.

هرگاه به‌وضوح ثابت شد که لفظ "ثُعبان" حقیقةً به‌معنی "اژدها" می‌باشد، آن‌گاه تازه در اول کار قرار می‌گیریم، در این‌جا با به‌کارانداختن منطق عقلانی ـ جامعه‌شناختی و هنرشناسی نتیجه می‌گیریم که وضع این کلمه در اصل خود مجازی است، زیرا برای موجود افسانه‌ای وضع شده که ابداً وجود خارجی ندارد، بلکه منحصراً مخلوق ذهن بشر است. چون در میان گونه‌های متنوع و شناخته شده‌ی حیات، اصلاً حیوانی به‌نام "اژدها" وجود ندارد. آن یک موجود فانتزی است، که تنها درافسانه‌ها و قصه‌ها آمده است. ازآن‌جا که زبان قصه آغشته با استعاره، مجاز،

کنایه، اغراق و مبالغه است، موجودات خیالئ گوناگون مانند اژدها، غول، دیو، پری... می‌آفریند تا بتواند با تمسک به‌آن مقصود و مطلب را به‌مخاطب منتقل نماید.

وقتی قصه‌پرداز می‌گوید: «دهنش مانند اژدها باز شد» معلوم است که دهن اژدها را نه‌تودیدی، نه‌قصه‌پرداز دیده است. اتفاقاً حسن قضیه در همین‌جا نهفته است، از آن بابت که میزان گشادی دهن اژدها در دست خود شنونده است، شنونده تا جای که ذهن خودش بخواهد آن‌را فراخ تصور می‌کند، هرگاه دو نفر در موضوع میزان گشادی دهن اژدها مباحثه کنند، هرگز به‌توافق نمی‌رسند؛ امّا چنان مباحثات پیش نمی‌آید، چون اختیار هرکس با خودش هست، هرطور دوست داری تصور کن!

امّا آن‌جا که قرآن می‌فرماید: «فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ، ۲۰: ۲۰» (ماری جنبنده شد) درحقیقت توهمی بوده که در آن واحد به‌موسی عارض شده، که مطابق با مفاد آیه‌ی بعدی (۲۰: ۲۱) فوراً مرتفع گردیده و همه‌چیز «سیرت الاولی» به‌خود گرفته است. معلوم است که چنین موارد باید تأویل برده شود و زبان حال تلقی گردد نه‌زبان قال. در فرایند تکاپوهای ثمربخش ذهنی و عقلی در پرتو بهره‌گیری از قانون علت و معلول است که پی می‌بریم تحت هیچ شرایطی یک تکه چوب خشک تبدیل به‌اژدها نمی‌شود، تا چه رسد که ناگهان دوبار تحول کند، باری مبدل به‌اژدها شود، پس از انجام مأموریت، مجدداً تبدیل به‌عصا گردد!

چنین کاری ممتنع عقلی است، حتی اگر در دست موسی باشد.(۷۶) حتی اگر عرفاً به‌یک حلقه مار بزرگ اژدها گفته شود. یک چنان قول و فعلی اساساً منافی با «سنة‌الله» و «مشیة‌الله» است، خدای حکیم بر این جهان مادی قوانینی وضع نموده که هیچ تغییر و تبدیلی برنمی‌تابد: «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا، ۴۸: ۲۳» این قوانین همزمان با پیدایش هستی در جوف هر ذره مستتر است و همه‌ی امور باید طبق همان مجاری معین از قبل حرکت کند. وضع این قوانین داخل در تعریف «سنة‌الله» و استمرار و فراگیری آن «مشیة‌الله» محسوب می‌گردد.

د ـ شدتی در مبالغه: بنا به‌اجماع اُدباء، قرآن یک شاهکاری ادبی است. یک اثر ادبی لاجرم در بردارنده‌ی آرایه‌ها و ادوات ادبی است مانند: استعاره، کنایه، حقیقت، مجاز، ایماء، اشاره، ایجاز، ایهام، اغراق، مبالغه، تشبیه، تمثیل، تلخیص، ترصیع، تلمیح، تنظیر، تجنیس، تضمین، تعلیل، تشخیص (جان‌بخشی به‌اشیاء) تناسب، تعلیل، تعکیس، توزین، سجع، قیاس، اشتقاق، تکرار، تصدیر، تضاد، تناقض، لف و نشر...

- **سحر چیست؟**

= واژه‌ی سِحر [به‌کسر اول و سکون ثانی] که در معانی چون مفتون کردن، مجذوب ساختن، منگ نمودن، سرگردان کردن، بلاتصمیم و بلاتشخیص کردن کسان به‌کار رفته است، از کلمه‌ی «سَحر» (صبحدم) مأخوذ است که مراد از آن فضای مغشوش و گرگ و میشئ صبحگاهی است، لحظاتی که به‌درستی فهمیده نمی‌شود جزء از شب است یا روز و حالت گیج‌کننده دارد. آن مقطع بین شب و روز که اعیان ثابته در نظر بیننده مغشوش می‌نماید و به‌درستی قابل رؤیت و تعریف نیست. جادوگران این‌گونه قربانی خود را گیج و منگ می‌کنند.

اهل ظلمه همه شان، بلا استثناء در هرزمان و در هرمکان هم خود ساحراند و هم تعدادی ساحر (به‌شمول دستگاه پروپاگندا) در اختیار دارند که تمام کارشان قلب حقایق است تا فضای تاریک برجامعه حاکم باشد و همه‌چیز در تاریکی حل و فصل شود. این همان "سِحر عمومی" است. کلماتی چون ظلم و ظالم نیز مأخوذ از ظلمت و تاریکی است. سحر و ظلمت تنها در شدت و ضعف باهم متفاوت است.

وجه اشتراک یک چنین فضای ظلمانی با سِحر و جادو آن است که کارگزاران شیاد و ساحر با روش‌های پیچیده و حرفوی طعمه‌ی خود را چنان گیج و منگ می‌کنند که قربانیان، قدرت تشخیص را از دست می‌دهند، و خیال می‌کنند کل حقیقت همین است که هست. این مظهر کاملی از سحر فرعونی است که در همواره‌ی تاریخ بر جوامع بسته اعمال شده و می‌شود. همچنین در دنیای امروز، کار رسانه‌ها <بالعموم> اغفال و سرگرم کردن مردم است؛ نه روشنگری و نه رشد و تعالی.

چنین جوامع وقتی به‌خود آمدند متوجه می‌شوند که در چه مزبله‌ی زندگی می‌نموده‌اند. این‌همان مرحله‌ی مبارک روشنایی و بطلان سحر است.

از این رو معجزه‌ی موسی ابطال سحر فرعونیان قلمداد شده. بنابراین همآوردی موسی و فرعون یک اقدام سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. همین‌اکنون اگر روشنفکران تبلیغات اغوی کننده‌ی حکام ظلمه را افشاء کنند و توده‌ها را به‌سوی نورحقیقت و روشنایی سوق نمایند، بطلان سحرکرده‌اند.

از محتویات تورات بر نمی‌آید که «موسی» شخص حقیقی باشد، موسی اسم شخص نیست. کسی به‌این نام در میان قوم بنی‌اسرائیل وجود نداشته، عناوینی چون «موسی» یا «میشا» ، «میشیا» و «مسیح» در زبان عبری به‌معنای «منجی» است. داستان قوم بنی‌اسرائیل و ماجرای بردگی ایشان به‌روشنی در عهد عتیق آمده و

فصل‌های زیادی از کتاب «خروج» را به‌خود اختصاص داده است در آن‌جا جریان عصای موسی و ید بیضای او مشروحاً آمده است. قرآن نیز اشارات کلی به‌آن دارد.

از منظر ادبی و احساسی نیز فرعون مظهر اقتدارگرایی در جامعه‌ی بسته شناخته شده و هرسه دین ابراهیمی از او خوش‌شان نمی‌آید.

دقیقاً مانند بطلان سحر موسی است زنده کردن مرده توسط عیسی:

همه می‌دانند که مرگ جاده‌ی یک طرفه و مسیر بی‌بازگشت است، وقتی کسی مُرد، یعنی که مُرد! پس از دو سه دقیقه ایست قلبی، دیگر احیای قلبی هم ممکن نیست، دیگر زنده نمی‌شود، زیرا خون در شریان‌ها لخته می‌گردد، اکسیژن به‌مغز نمی‌رسد، هفت دقیقه پس از ایست قلبی سلسله اعصاب مرکزی هم از کار می‌افتد.

ـ پس عیسی ناصری چه کار کرده است؟ واقع موضوع از چه قرار می‌باشد؟

= در کتب عهد جدید، من‌جمله در فصل یازده‌هم انجیل یوحنا آمده است:

شخصی به‌نام "ایلعازر" پس از چهار روز که در غاری دفن شده بود، با صدای بلند عیسی زنده شد و از غار بیرون آمد. در مقدمه‌ی کتاب رسولان آمده که رسولان عیسی سه روز پس از مرگش او را زنده در جمع خود دیدند.

در فصل نهم همان کتاب می‌گوید پطرس، زنی مرده را زنده کرد...

اگر به‌ظاهر قضیه بنگریم، ادیان با پیروان خود بازی می‌کنند!

این حرف‌ها صرفاً داستان‌پردازی است که فقط با عقل و فهم بچه‌های چهارـ پنج ساله مناسب است، اوضاع در همه‌ی ادیان و مذاهب همین‌گونه است، پیروان هیچ دین و مذهبی از چهار ـ پنج ساله‌گی بیش‌تر رشد نمی‌کنند.

اگر به‌واقع قضیه نظر کنیم مسلماً این خبرها رمزی است. چه در قرآن نیز گفته شده «شهدا زنده‌اند.» یا آن‌جا که می‌فرماید: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ... ۵: ۲۳» در این‌جا مراد از احیاء "هدایت" است.

چه حیاتی بالاتر از این‌که عیسی با مواعظ و تعالیم معنوی خویش قوم شکست خورده، پراکنده و مأیوس بنی‌اسرائیل را به‌سیادت، عظمت و حیات مجدد نوید داد و امیدهای آنان را احیاء کرد. این زنده کردن مرده بود. مرده آن است که خاصیت وجودی نداشته باشد، چنان‌که در سخنی منسوب به‌خود عیسی آمده: «شخصی دانا در بین مردم نادان مانند زنده در میان مرده‌گان است.» چنان‌که مولوی گوید:

مرده بودم زنده شدم گریه بودم خنده شدم   دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

عیسی ناصری زمانی پا به‌این دنیا نهاد که قوم بنی‌اسرائیل سه دوران درخشان "شاؤل" ، "داوود" و "سلیمان" را پشت سر نهاده بودند و قرن‌ها بر ویرانه‌های قلمرو امپراطوری آن‌ها آواره و سرگردان بودند و با انواع امراض و آفات و مظالم دست به‌گریبان. مدام در انتظار ظهور مسیح موعود به‌سر می‌بردند تا عظمت گذشته‌ی ایشان را برگرداند.(۷۷)

در این موقع قوم بنی‌اسرائیل خود می‌پذیرند که این بدبختی نتیجه‌ی گناهان و دوری از خدا است. این مطلب در سراسر عهد قدیم به‌تکرار آمده است. در مقدمه‌ی کتاب خروج آمده که خدا به‌قوم بنی‌اسرائیل گفت:

«در راه من قربانی کنید تا از گناهان شما در گذرم.»

علماء و متألهان نصارا همین نکته را محکم گرفته و گفتند: «همه قربانی‌های کوچک مقدمه‌ی بود برای قربانی بزرگ که خود عیسی باشد، برای نجات قوم بنی‌اسرائیل و کل بشریت...!»

مادامی که مطالب عهدین در این خصوص قرأت نشود و باهم منطبق نگردند، نتیجه‌ی بحث روشن نمی‌شود. عیسی در چنین موقعیتی آمد، سراسر کتب عهد جدید آکنده از اخبار شفا دادن عیسی به‌مریضان است و اساساً معجزه‌ی عیسی همان شفا دادن قلم داد شده است. طبق روایات همین منابع (متی، فصل ۱۰) عیسی به‌دوازده شاگردش اجازه داد که چون خود، به‌شفا دادن مریضان مبادرت کنند.

کاملاً واضح است که سخن بر سر مواعظ معنوی و امراض روحی و باطنی است. ضمن این‌که هیچ منافات با این احتمال ندارد که ممکن است عیسی دراثر طبابت، شخص مریض را از دم مرگ، یا از حالت کُما برگردانیده باشد، اکثر مریض‌ها پس از بهبودی می‌گویند: من مرده بودم، فلان داکتر زنده‌ام کرد. خصوصاً در مقام توصیف از یک طبیب دایماً گفته می‌شود: فلان داکتر چنان حاذق است که مرده را زنده می‌کند. به‌این می‌گویند: «شدتی در مبالغه» قرآن از این فن درحد گسترده استفاده کرده است.

به‌همین ترتیب در تفسیر قرآن باید نظر اُدباء، و شعراء عصر جاهلی ملاحظه گردد. به‌پنداشت زبان‌شناسان عرب، لسان عربئ بعد از اسلام به‌دلیل افزایش مراودات و کسب عُجمه قابل اعتبار نیست و عربئ خالص به‌حساب نیاید، لذا نمی‌تواند مأخذی مطمئن جهت کشف غوامض قرآن قرار گیرد. آن‌ها جریان تکامل، خلوص و سپس آمیخته‌گی زبان عرب را به‌سه مرحله تقسیم می‌کنند:

۱ ـ جاهلیین = عرب قبل از اسلام که زبان‌شان در اوج تکامل و خلوص بوده.
۲ ـ مخضرمیین = مسلمانان اولیه که هردو طرف اسلام و جاهلیت را درک کرده بودند. زبان این دو گروه من‌حیث عربیِ اصیل اعتبار دارد.
۳ ـ مولّدین، گروه سوم‌اند که در عهد استیلای اسلام به‌دنیا آمده و جاهلیت را درک نکرده‌اند، این‌گروه به‌دلیل گسترش اسلام درسرزمین‌های غیرعربی و افزایش مراودات به‌سه بخش تقسیم می‌شوند: ۱ ـ عرب، ۲ ـ معرّب، ۳ ـ مستعرب.(۷۸)

چگونه‌گی برخورد قرآن با فرهنگ و احکام جاهلی

قرآن با فرهنگ و ادبیات و احکام جاهلی برخورد چندوجهی و گزینشی دارد، که در پنج سطح قابل تبیین است:

۱ ـ امضاء و پذیرش کامل بخش‌های از سنن و آداب جاهلی {چنان‌که در بخش قبلی خواندیم} برخی از احکام و آیات فقهی در قرآن همان است که قبلاً در جاهلیت نافذ بوده است، مانند حرمت ماه‌های حرام و احکام ویژه‌ی آن، دیه، قسامه، عرفیات... غالباً احکام عصرجاهلی محصول عُرف بوده، نه‌قانون‌گذاری یا اجتهاد.

۲ ـ سکوت و مدارا با فرهنگ موجود در عصر نزول.

۳ ـ ستیز و براندازی بخش‌های از فرهنگ جاهلی، مانند بت‌پرستی، چندخدایی، رزایل اخلاقی، میگساری، قمار، ازدواج‌های قبیح، رباء، زناء ...

۴ ـ برخورد تنقیحی و سازنده و تغییر تدریجیِ فرهنگ جاهلی، مانند برده‌داری، پیمان‌ها، حلف‌ها و قراردادها و عبادت‌های چون مناسک حج.

۵ ـ تأسیس احکام جدید، برخی از احکام قرآن جدیدالتأسیس هستند و قبلاً سابقه نداشته است، مانند غالب عبادات اسلامی، امورتجاری و بیع وشری و حجاب...

شناخت قبلیِ اقوام عرب از برخی اصطلاحات دینی

سؤال مهم این‌است که آیا قرآن مبدع تمام اصطلاحات دینی است یا اصطلاحات عاریتی نیز در آن به‌کار رفته است؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد جز در مواردی که قرآن کلمات جدیدی را طرح می‌کند و خود نیز به‌بیان معانی آن می‌پردازد، در دیگر موارد چنین به‌نظر می‌رسد که این واژه‌گان برای عرب آشنا بوده است. قرآن برخی از کلمات غریب را که ظاهراً در آن روزگار به‌درستی فهمیده نمی‌شدند یا تا آن زمان وجود نداشته‌اند توضیح داده است. واژه‌گانی چون «سقر» (المدثر: ۲۶ ـ

۲۷) «القارعه» (القارعه: ۱ ـ ۲) «الحطمه» (الهمزه: ۴) «لیلةالقدر» ... که تعبیر «ما ادریک» نشان از توضیح قرآن دربارهی آنها است.

امّا قرآن هنگامی که بهعبارت «ربّ هذا البیت» در سورهی قریش میرسد، بدون توضیح از کنار آن میگذرد، این بدان معنا است که این اصطلاح برای مردم آن روزگار آشنا بوده است؛ یا هنگامی که از لشکر ابرهه با نام «اصحاب فیل» یاد میکند، این نام کاملاً برای مردم شناخته شده بوده است. توجه بهعاریت الفاظ و اصطلاحات و لغات دخیل در قرآن نیز میتواند در این مورد راهگشا باشد.

لغات متعددی را میتوان یافت که در نگاه نخست اصطلاحات قرآنی بهنظر میرسند، امّا با کند و کاو ریشهی آنان، میتوان منشأ آنها را در سایر زبانها یا ادیان سامی یافت؛ مانند عبارت «أقام الصلوة» که گرچه کاملاً قرآنی و اسلامی بهنظر میرسد، ولی در اشعار مقدم بر قرآن کاربرد داشته است، عبارت «أقام الصلوة» یک عبارت سلیس سریانی است و از سریانی بهعربی راه یافته، در شعر کهن بهکار رفته، سپس در قرآن استعمال شده است.

در بخش قبلی خواندیم که: در عصر جاهلیت کلمات با معنای متفاوتی استعمال میشدند و این واژهگان در عهدالرسول بهقرآن وارد شدند، زیرا قرآن بهزبان مردم آن زمان نازل شده است. بههمین جهت پیامبر با زبان خود آن مردم با آنها بهگفت وگو میپرداخته است. پس بخش اعظم قرآن شامل گفت وگوهای پیامبر با همین مردم است و مخاطبان اولیهی او مشرکین مکه و بازماندهگان عرب دوران جاهلیت بودهاند و فرهنگ و ادبیات شان همان فرهنگ و ادبیات آن دوره بوده است.

از اینرو برای فهمیدن قرآن تنها مراجعه بهکتب لغت و معجم و بلاغت کافی نیست، ما برای فهم قرآن و واژهگانش نیازمندیم که با ادبیات عرب، بهویژه شعر جاهلی آشنایی داشته باشیم تا بتوانیم معنای آن را بفهمیم. بررسی برخی اصطلاحات قرآنی و مفهوم آن در قرآن و شعر جاهلی و بررسی تفاوت بلاغت قرآنی و جاهلی و تطبیق و بررسی آنها، جایگاه شعر جاهلی را در قرآن مشخص میکند، چه شعر جاهلی در فهم کلمات قرآنی جایگاه ویژهی دارد، زیرا قرآن بهزبان آنها نازل شده است. براساس همین دیدگاه است که «نصر حامد أبوزید» <و بسیاری دیگر> قرآن را متن فرهنگی میداند، یعنی که فرهنگ زمان نزول متن در آن انعکاس یافته است. از نگاه اینکسان، قرآن در چند زمینه از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفته است:

۱ـ کلمات و تعبیرهای زبان قوم عرب: برای مثال: تشبیهات و تمثیلاتی که در دوران جاهلی رواج داشته، در متن قرآنی راه یافته است؛ مانند خطوات‌الشیطان (۲: ۱۶۸) رؤوس‌الشیاطین (۳۷: ۶۵) عصم‌الکوافر (۶۰: ۱۰) یا این‌که میان عرب، آب‌باران ارزش خاصی داشته و تعبیر «غیث» به‌معنای یاری کردن را برای آن به‌کار می‌بردند. از همین‌رو در قرآن آمده است: «إِنَّا أَعْتَدْنا لِلظَّالِمينَ ناراً أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها وَ إِنْ يَسْتَغيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِی الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرابُ وَ ساءَتْ مُرْتَفَقاً، ۱۸: ۲۹»

= ما برای ظالمان آتشی مهیا کرده‌ایم که سراپرده‌هایش آنان را دربرگیرد و اگر استغاثه کنند با آبی همچون آهن مذاب [یا روغن جوشان] به‌فریادشان می‌رسند، که صورت شان را کباب کند؛ چه بد نوشیدنی است و چه بد جایگاهی!

۲ ـ عقاید و فرهنگ عصر نزول: عرب جاهلی به‌اموری چون جن و شیطان و سحر ... اعتقاد داشتند، حتی اعمالی را به‌جن و شیطان نسبت می‌دادند، مانند این‌که شیطان با انسان‌ها تماس برقرار می‌کند، انسان را گمراه می‌سازد و موجب دیوانه‌گی افراد می‌شود: «... قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ، ۴۶: ۷» کافران به‌محض این‌که حق و حقیقت بدیشان می‌رسد فوراً درباره‌ی آن می‌گویند: این جادویی آشکار است: «...الَّذِی يَتَخَبَّطُهُ الشَّيطَانُ مِنَ الْمَسِّ، ۲: ۲۷۵» = مگر همچون کسی که شیطان اورا سخت دچار دیوانه‌گی سازد.

۳ ـ احکام امضایی: تأیید برخی از مقررات حقوقی، سیاسی و آداب و رسوم اجتماعی مانند: احکام مربوط به‌معاملات، ازدواج، طلاق، ارث و برخی از احکام مربوط به‌حج. (مجموع احکام امضایی)

۴ ـ قرآن در توصیف قیامت: و مسائل مربوط به‌بهشت و دوزخ به‌فرهنگ جامعه‌ی آن روز نظر داشته است؛ و از همین‌جا است که از میوه‌ها و خوردنی‌های نام می‌برد که متناسب با نوع معیشت آن روز عرب بوده است.(۷۹)

بهاءالدّین خرمشاهی در این‌باره می‌گوید: «چون جن و پری در ادبیات قوم عرب از رواج کاملی برخوردار بوده، قرآن کریم سوره‌ی به‌نام جن آورده و در شرح حال ایمان آوردن بعضی از آن‌ها و استماع مجذوبانه‌ی آنان، آیاتی را نازل کرده، حال آن‌که بعید است علم یا عالم امروز قائل به‌وجود جن باشد.(۸۰)

بحث بود یا نبود جنّ و چگونه‌گی آن، از قدیم در بین عالمان دینی مطرح بوده است. برخی اعتقاد به وجود جنّ را اجماع مذاهب و فرق اسلامی دانسته‌اند.

ادعاهای مبنی برمنابع بنیادین قرآن

تکیه‌ی زیاد روی منابع ماقبل قرآن، کسان زیادی را به‌این سو کشیده است که گمان کنند قرآن متأثر و منحول از منابع ماقبل خود است. «یوسف دره حداد» یکی از آنان است.(۸۱) که با تدوین کتاب‌های «دروس القرآنیه» اظهار می‌دارد: با رشد فرهنگ توحیدئ یهود و نصاری در بین عرب، جایگاه بت‌پرستی تضعیف شده و در اشعار جاهلیت، اوثان و اصنام به‌تبعیت از اشعار یهودی و به‌شهادت آنان، جای خود را به"یهوه" یا "الله" داده بودند و قرآن با پذیرش و بهره‌گیری از ادبیات و اشعار جاهلی، به‌اضافه‌ی آداب و احکام نصرانی و یهودی، راه نفوذ خود را در بین عرب هموار نمود. یوسف حداد می‌گوید: «من نتائج انحلال الوثنیه فی الحجاز، قبل الدعوة القرآنیة، سلامة الشعر الجاهلی من الصبغة الوثنیه، بتأثیر الدعوة الکتابیة».

= از نتائج از بین رفتن بت‌پرستی در حجاز قبل از دعوت قرآن، سلامت شعر جاهلی از بت‌پرستی با تأثیرپذیری از دعوت تورات و انجیل است: «الشعر دیوان العرب، و هو صورة صادقة عن میولهم، فما کانت صبغة الشعر الجاهلیة الدّینیه؟»

= شعر ادبیات عرب است، و آن نمایانگر آشکار و واضحی از میل‌ها و خواسته‌های آنان است؛ پس آیا شعرجاهلی رنگ و لعاب دینی ندارد؟

پر حجم‌ترین کار تحقیقی و تألیفی «یوسف حداد» که برای اثبات ادعای اقتباس قرآن از تورات و انجیل و شعر جاهلی انجام گرفته است، دوره‌ی سه جلدی «القرآن و الکتاب، بیعت القرآن الکتابیة» می‌باشد. وی در مقدمه‌ی کتاب تصریح می‌کند که هدف از تألیف این کتاب آن است تا ثابت نماید که قرآن از تورات اقتباس شده و بلکه یک نوع برگردان و ترجمه‌ی عربئ آزاد از آن است، و پیامبر اسلام تغییرات و اضافاتی در آن ایجاده کرده است، بنابراین قرآن استمرار و امتداد تورات است و دین اسلام جلوه و شعبه‌ی از آئین یهود و مسیحیت می‌باشد. او مسلمانان و مسیحیان و یهودیان را به‌پذیرش این نظریه و تعامل و همکاری مشترک دعوت می‌کند.

کتاب حداد دارای سه محور برای سه جلد طراحی شده است:

۱ ـ ادیان و کتاب‌های آسمانئ موجود در عربستان قبل از اسلام دارای مشترکات فراوان با معارف قرآن و اسلام بوده و آیات قرآن از آن‌ها اقتباس و گزینش شده است.

۲ ـ مواضع پیامبر اسلام در برابر تورات و کتاب‌ها و ادیان آسمانی در دوران‌های مکی و مدنی متغیّر و دچار تطور بوده است.

۳ ـ قرآن معارف تورات (الکتاب) را در بخش‌های عقاید، فقه و تصوف به‌زبان عربی ترویج کرده است.

حداد در جلد اول کتابش که جلد دوم «دروس القرآنیه»ی او است دوازده فصل را برای اثبات نظریه‌اش مورد بحث قرار می‌دهد که برای محققان و نقادان قابل توجه است. این فصل‌ها عبارت‌اند از پیشینه‌ی توحید توراتی در جزیرةالعرب و حجاز؛ پیشینه‌ی نصرانیت در سرزمین عرب (نجد، حجاز، بطحاء، یثرب، یمن ... و گواهی قرآن به‌وجود آن) پیشینه‌ی بت‌پرستیِ آمیخته باتفکر توحیدی در حجاز؛ شرک‌ورزی عرب با جوهره‌ی توحید؛ نزدیک‌تر بودن شعر جاهلی به‌توحید نسبت به‌شرک؛ عبارات توحیدیِ عرب قبل از اسلام برای «الله ـ رحمن ـ رحیم ـ رب‌العالمین ـ رب‌السّموات ـ رب‌البیت»؛ پیامبران و حکماء و شعراء و مصلحان موحد قبل از اسلام در عرب؛ آئین حنیف و قرابت آن با نصرانیت؛ ارتباط حنیف با اسلام؛ مواضع متفاوت حضرت محمد در دوران مکه و مدینه.

به‌پنداشت یوسف حداد براساس ماهیت آیات، مواضع حضرت محمد در دوره‌ی اول بعثت از مکه تا هجرت مسلمین به‌حبشه؛ دعوت و تأکید بر ایمان به‌معاد است که برگرفته از انجیل مسیحیت بود.

در دوره‌ی دوم مکه از هجرت مسلمین به‌حبشه تا سفر سیّد به‌طائف؛ ماهیت آیات توحیدی است و متأثر از یهود و تورات می‌باشد.

در دوره‌ی سوم مکه از سفر طائف تا هجرت، پس از یأس از همکاریِ اهل کتاب، ماهیت دعوت، چرخش به‌سمت تأسیس دین مستقل است.

در دوره‌ی اول مدینه از هجرت تا جنگ بدر، تأسیس دین معتدل و امت وسط براساس آئین حنیف و بریدن وابستگی‌ها به‌اهل کتاب مانند تغییر قبله با حفظ مواریث احکام شرایع سابق و بریدن از حضرت موسی و عیسی و پیوند دادن دینش به‌حضرت ابراهیم به‌عنوان دین عربی است.

در دوره‌ی دوم مدینه تبیین اشتراک گوهر همه‌ی ادیان و دعوت آن‌ها به‌همکاری و سپس ادغام در دین اسلام با حرکات مسلحانه است.

«یوسف دره حداد» در «القرآن و الکتاب: بیعت القرآن الکتابیة» که مشتمل بر دوازده فصل است، در فصل یازدهم آن برای اثبات نظریه‌ی اقتباس و نشان دادن مصادر قرآن، به‌دوازده دسته از آیات قرآنی تمسک کرده است که به‌گمان وی همه‌ی

آن‌ها بیانگر اقتباس قرآن از «الکتاب المقدس» است. خلاصه و چکیده‌ی آیات دوازده گانه‌ی مورد ادعای وی چنین است:

۱ ـ اذعان قرآن مبنی بر این که مطالب قرآن در کتاب‌های پیشینیان هست: «إِنَّ هَذَا لَفِی الصُّحُفِ الْأُولَی، صُحُفِ إِبْرَاهِیمَ وَ مُوسَی ، ۸۷: ۱۸ ـ ۱۹».

۲ ـ اذعان قرآن مبنی بر این که قبل از تدوین قرآن نوشته‌ی آسمانی معتبر قابل استنادی نزد اهل کتاب به‌نام «کتاب» بوده است، گرچه مشرکان آن را نداشتند: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا یَسْطُرُونَ ... أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِینَ کَالْمُجْرِمِینَ، مَا لَکُمْ کَیْفَ تَحْکُمُونَ، أَمْ لَکُمْ کِتَابٌ فِیهِ تَدْرُسُونَ، إِنَّ لَکُمْ فِیهِ لَمَا تَخَیَّرُونَ، ۶۸: ۳۴ ـ ۴۱».

۳ ـ پیامبر اسلام تورات را درس می‌گرفته و مشرکان محروم بودند: «وَإِذَا تُتْلَی عَلَیْهِمْ آیَاتُنَا بَیِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ یُرِیدُ أَنْ یَصُدَّکُمْ عَمَّا کَانَ یَعْبُدُ آبَاؤُکُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْکٌ مُفْتَرًی وَقَالَ الَّذِینَ کَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِینٌ، ۳۴: ۴۳» (خداوند اتهام سحر را ردّ می‌کند، زیرا مشرکان مانند حضرت محمد درس تورات را نخوانده‌اند که بفهمند آیات محمد هم توراتی و خدائی است) «وَمَا آتَیْنَاهُمْ مِنْ کُتُبٍ یَدْرُسُونَهَا ... مَا بِصَاحِبِکُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِیرٌ لَکُمْ، ۳۴: ۴۴ ـ ۴۶»، «وَ کَذَلِکَ نُصَرِّفُ الْآیَاتِ وَلِیَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَیِّنَهُ لِقَوْمٍ یَعْلَمُونَ، ۶: ۱۰۵»...

۴ ـ گواه گرفتن اهل کتاب را بر صحت قرآن: «وَأَسَرُّوا النَّجْوَی الَّذِینَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ ... وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَکَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، ۲۱: ۳ ـ ۷». گواهی علمای اهل کتاب که اساتید او بودند حتی برای رفع شک و تردید خود پیامبر لازم بود: «فَإِنْ کُنْتَ فِی شَکٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَیْکَ فَاسْأَلِ الَّذِینَ یَقْرَءُونَ الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکَ لَقَدْ جَاءَکَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّکَ فَلَا تَکُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِینَ، ۱۰: ۹۵» = (ای محمد!) اگر در آن چه بر تو نازل کردیم شک داری، از آن کسانی که کتاب آسمانی پیش از تو را می‌خوانند بپرس. یقیناً حقّ از سوی پروردگارت به‌سوی تو آمده است، پس از شک‌آوران مباش.

۵ ـ خداوند کل«الکتاب» را به‌بنی‌اسرائیل داده و بخشی از آن را به‌پیامبر اسلام، چون علماء اهل کتاب معلم آن حضرت بودند، پس مثل والدین پیامبر اسلام‌اند و هم چون فرزند شان او را می‌شناسند: «وَلَقَدْ ءَاتَیْنَا مُوسَی ٱلْهُدَیٰ وَأَوْرَثْنَا بَنِیَ إِسْرَٰٓءِیلَ ٱلْکِتَٰبَ، ۴۰: ۵۳».

۶ ـ قرآن تصدیق و تفصیل تورات است: «وَ هَذَا کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَکٌ مُصَدِّقُ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَیٰ وَمَنْ حَوْلَهَا، ۶: ۹۲» حضرت ابراهیم هم دعا

کرد که خداوند معلمی برای نسلش فرستد که معلم «الکتاب» برای آن‌ها شود: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِکَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّکَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ،۲: ۱۲۹» آن تورات عجمی باید برای عرب‌ها ترجمه می‌شد و به‌عربی تفصیل داده می‌شد: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۖ أَأَعْجَمِي وَعَرَبِي ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۖ،۴۱: ۴۴».

۷ ـ تورات امام و الگوی اصلی قرآن است؛ قرآن دقیقا مثل تورات است و فرق آن فقط زبان عربی است: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ،۴۶: ۹».

۸ ـ خداوند به‌پیامبر امر کرده که به‌رهنمودهای علمای یهود اقتداء کند و به‌تورات ایمان آورد: «أُولَئِکَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْکِتَابَ وَالْحُکْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ،۶: ۸۹».

۹ ـ ذکر جدید قرآنی به‌ذکر قدیم توراتی به‌هم پیوسته‌اند: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ،۲۱: ۲».

۱۰ ـ دین اسلام و ادیان آسمانی قبلی به‌هم پیوسته‌اند: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّين مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّين وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ،۴۲: ۱۳».

۱۱ ـ لزوم ایمان به‌قرآن و همه‌ی ادیان پیشین و نفی فرق بین انبیاء نشانه‌ی پیوسته‌گی آن‌ها است: «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ، ۲: ۱۳۶»

= بگویید: «ما به‌خدا ایمان آورده‌ایم و به‌آن‌چه بر ما نازل شده و آن‌چه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردیده و (همچنین) آن‌چه به‌موسی و عیسی و پیامبران (دیگر) از طرف پروردگار داده شده است، و در میان هیچ یک از آن‌ها جدایی قائل نمی‌شویم، و در برابر فرمان خدا تسلیم هستیم ...

۱۲ ـ آن‌چه خداوند به‌همه‌ی پیامبران فرستاده فقط یک «الکتاب» بوده که هر پیامبری بخشی از آن را فرا گرفته: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ،۲: ۲۱۳»

= مردم (در آغاز) یک دسته بودند (تضادی در میان آن‌ها وجود نداشت. به‌تدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهای در میان آن‌ها پیدا شد، در

این حال) خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی، که به‌سوی حق دعوت می‌کرد، با آن‌ها نازل نمود تا در میان مردم، در آن‌چه اختلاف داشتند، داوری کند.

فصل دوازدهم مربوط است به‌این‌که شرایط فرهنگی و گرایش‌های دینی متفاوت جامعه‌ی جزیرةالعرب برفکر پیامبر اسلام تأثیرگذار، بلکه مولّد اندیشه‌های اسلامی و قرآنی شد. «حداد یوسف» در این کتاب چنین نتیجه می‌گیرد که آیات قرآن کریم ترجمه‌ی عربی برخی آیات تورات و احیاناً دیگر کتاب‌های آسمانی است و دین اسلام استمرار ادیان گذشته و انشعابی از آن‌ها است که به‌صورت معجونی از «توحید و شریعت توراتی، معاد انجیلی، عقاید دین حنیف، رسوبات عقاید مشرکان و قومیت‌گرایی عربی» درآمده است. در ذیل، به‌برخی از مهم‌ترین مبانی نظری پندارهای یوسف حداد اشاره می‌شود:

۱ ـ قرآن ترجمه و نسخه‌ی عربی «الکتاب» است. قرآن برخلاف انجیل، وحی مستقیم إلٰهی وجامع‌ترین کتاب نیست.(۸۲) به‌همین دلیل، یک مسلمان واقعی نمی‌تواند با تمسک به‌قرآن و پیامبر اسلام از انجیل و مسیح بی‌نیاز گردد؛ زیرا قرآن محور دعوتش را ایمان به‌خدا و مسیح قرار داده و پیامبر اسلام در این میان واسطه‌ی بیش نیست. بنابراین، افزون بر قرآن، انجیل نیز کتاب مسلمانان می‌باشد.(۸۳) قرآن کتاب زمینی است و نه‌آسمانی، و نشانه‌ی زمینی بودن آن تحدی با زمینیان است؛ چرا که اگر قرآن کتابی آسمانی و بیرون از دسترس آن‌ها بود برای زمینیان قابل فهم نبود تا بتوان آن‌ها را در آوردن همانند آن به‌مبارزه طلبید.(۸۴)

قرآن دربردارنده‌ی هیچ دعوت جدید و مستقلی نیست.(۸۵) درقرآن نه‌وحی جدیدی وجود دارد و نه‌خود معجزه است.(۸۶) بیش‌تر آیات آن از متشابهات است و راجع به‌اموری مانند مبدأ، معاد، به‌ویژه روح، دارای علم اندکی است.(۸۷) مصدر این دانش اندک نیز «الکتاب الامام» (تورات) و به‌صورت خاص «الکتاب المنیر» (انجیل) است.(۸۸) قرآن دین موسی و عیسی را به‌عنوان دین واحد به‌عربی تشریع کرده است و هدف آن نیز آموزش تورات و انجیل به‌عرب‌ها است. قرآن با این‌که هیچ مطلب اضافه‌ی نسبت به‌دو کتاب یاد شده ندارد، اما در زمان تدوین و جمع‌آوری، موارد متعددی به‌آن افزوده شده است که وارد شدن واژه‌ی «نصاری» در هفت آیه‌ی مدنی و افزوده شدن آیات ۳۵ ـ ۳۰ سوره «برائت» از این نمونه است.(۸۹) حضرت محمد نابغه‌ی بود که در خانواده‌ی نصرانی رشد نمود و در

فاصله‌ی زمانی ۲۵ تا ۴۰ سالگی (از زمان ازدواج با خدیجه تا زمان برانگیخته شدن به‌پیامبری) تورات و انجیل را از استاد نصرانی‌اش ورقة بن نوفل فرا گرفت و خود به‌دین نصرانی درآمد. در این مدت ۱۵ ساله، در ماه‌های رمضان به‌همراه استادش ورقه در غار حرا به‌عبادت و مناجات با خدا مشغول بود و پس از مرگ ورقه به‌مقام ریاست نصارای مکه و حجاز، و پس از فوت بحیرا به‌ریاست نصارای کل جزیرةالعرب نایل گردید.(۹۰)

پیامبر اکرم پیش از بعثت نصرانی بود و در مدت ۲۰ سال به‌عنوان تاجری برجسته و بین‌المللی میان شام و یمن به‌کار تجارت مشغول بود و بدین‌ترتیب، با زبان حمیری و آرامی که زبان مردم یمن و شام بود، آشنا گردید.(۹۱) آن حضرت پس از بعثت نیز هنگام شک در قرآن، مأمور به‌مراجعه به‌اهل کتاب و اساتید نصرانی‌اش بود و این خود بهترین دلیل است بر این‌که خداوند قرآن را معجزه و دلیل بر نبوت پیامبر قرار نداده است؛ زیرا شک و تردید حالتی روانی و درونی است که با ایمان پیامبر به‌نبوت خویش و معجزه بودن قرآن سازگاری ندارد.(۹۲)

حداد می‌گوید دین اسلام فاقد دعوت جدید و مستقل است؛ زیرا رسالت پیامبر اسلام در راستای هدایت عرب‌ها به‌سوی ایمان به‌کتاب مقدس و به‌دیگر سخن، دعوت به‌دین موسی و عیسی و عمل بر اساس دستورات تورات و انجیل بود و این همان کاری بود که نصارای بنی‌اسرائیل پیش از عصر پیامبر اسلام انجام می‌دادند.(۹۳) بنابراین، با توجه به‌این‌که معجزه‌ی کامل و مطلق نزد مسیح و در انجیل است و قرآن نیز به‌دین نصرانیت و ایمان به‌مسیح دعوت می‌کند، دین نصرانیت خاتم‌الادیان و مسیح خاتم‌الانبیاء و انجیل کامل‌ترین و جامع‌ترین کتاب آسمانی است. از این‌رو، براساس نظریه‌ی یوسف حداد، نه‌دین اسلام دین مستقل و نسخ کننده‌ی ادیان پیشین است و نه‌پیامبر اسلام خاتم‌الانبیاء است و نه‌قرآن کامل‌ترین کتاب آسمانی است.(۹۴)

یوسف حداد با این‌که پیرامون قرآن سخنان متفاوتی را مطرح نموده است؛ امّا ادعای اصلی او در همه‌ی آثارش که به‌شدت و با تمسک به‌آیات قرآن آن را پی‌گیری می‌کند این است که قرآن چیزی جز دعوت به‌نصرانیت نیست. به‌همین دلیل، او با وجود آثار متعدد دیگری که در این زمینه نگاشته است، یک جلد کتاب بزرگ و حجیم را با نام «القرآن دعوة النصرانية» به‌همین موضوع اختصاص داده است.

در خاتمه: یادآوری می‌کنیم که نظرات یوسف حداد رد شده است. احمد عمران کتابی تحت عنوان «القرآن و المسیحیة فی‌المیزان» در نقد کتاب یوسف حداد نگاشته و به‌طور مفصل این قسمت از ادعای او را نقد نموده است.(۹۵)

نشان‌های حکمت پنجم:

۱ ـ انجیل متی، باب پنجم، آیات ۱۷ ـ ۱۹

۲ ـ انجیل یوحنا، فصل هشتم.

۳ ـ «یَهُوَه اُوالکائین» = هوالاسم الّذی اُطلق فی‌التّورات علی‌الله سبحانه و تعالی. اوحی الی موسی علی جبلٍ حوریب. «المنجد». در زبان عبری «یهوه» که به‌معنی «هستم» است، معادل لفظ «الله» [در عربی] و «خدا» [در پارسی] اطلاق می‌شود. چگونه‌گی سخن گفتن "یهوه" با موسی بر سر کوه «حوریب» در فصل سوم کتاب «خروج» بالتفصیل آمده است.

۴ ـ نُصوص جمع نص به‌عبارتی اطلاق می‌شود که بدون نیاز به‌تأویل، تفسیر و قرینه به‌طور صریح و مستقیم بر موضوعی دلالت کند و بیش از یک معنی از آن استنباط نشود.

۵ ـ مباحث فی علوم القرآن: مناع بن خلیل القطان (م ۱۴۲۰ ، ه ق)

۶ ـ المیزان، ج ۳، ص ۵۰ ؛ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۲ ؛ تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۸۲ ؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۴، ص ۱۴ ؛ الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۴۵ ؛ لباب التأویل، ج ۱، ص ۲۱۴ ؛ تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۵۱۷ ؛ الاتقان، ج ۳، ص ۵ ؛ مناهل العرفان، ج ۲، ص ۷۷

۷ ـ النکت والعیون، ج ، ص ۳۶۹ ؛ متشابه‌القرآن، ص ۲۰ ؛ البحر المحیط ، ج ۲، ص۳۸۲

۸ ـ البحر المحیط ، ج ۲، ص ۳۸۱ ؛ زادالمسیر، ج ۱، ص ۳۵۰ ؛ التبیان، ج ۲، ص ۳۹۵ ؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۰۰ ؛ روح المعانی، ج ۳، ص ۱۷ ؛ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۴ ؛ الاتقان، ج ۳ ص ۴ ؛ النکت و العیون، ج ۱، ص ۳۶۹ ؛ مفردات راغب، ص ۱۲۷ ؛ بحوث فی‌تاریخ القرآن و علومه، ۲۹۰

۹ ـ المیزان، ج ۳، ص ۵۶ ؛ تفسیرالخازن، ج ۱، ص ۲۱۷ الاتقان، ج ۳، ص ۵ ؛ مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۷۷ ؛ بحوثٌ فی تاریخ القرآن و علومه، ص ۲۹۱

۱۰ ـ تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۸۲ ؛ مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۷۴ ؛ البحر المحیط ، ج ۲، ص ۳۸۱ ؛ تأسیس التقدیس، ص ۲۱۹ ؛ علوم القرآن ـ حکیم، ص ۱۲۷

۱۱ ـ الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۴۲ ؛ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۲ ؛ التأویل فی معانی التنزیل، ج ۱، ص ۲۱۶ ؛ البحر المحیط ، ج ۲، ص ۳۸۱ ؛ الاکلیل، ص ۱۱ ؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۴، ص ۱۴؛ فتح القدیر، ج ۱، ص ۴۶۸ ؛ الاتقان، ج ۵، ص ۳ ؛ التبیان، ج ۳، ص ۲۹۵ ؛ النکت والعیون، ج ۱، ص ۳۶۹ ؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۰۰

۱۲ ـ تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۸۲ ؛ المنار، ج ۳، ص ۱۶۴ ؛ التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۱۵۶ ؛ علوم قرآن، ص ۱۶۹

۱۳ ـ فتح القدیر، ج ۳، ص ۴۶۹
۱۴ ـ تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۸۳ ؛ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۵ ؛ الدرالمنثور، ج ۲، ص ۱۴۴ ؛ فتح القدیر، ج ۱، ص ۴۶۸ ؛ معالم التنزیل، ج ۱، ص ۲۷۸ ؛ المنار، ج ۳، ص ۱۶۴ ؛ الاتقان، ج ۳ ، ص ۴ ؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۴، ص ۱۳ ؛ المحرر الوجیز، ج ۱، ص ۴۰۱ ؛ زاد المسیر، ج ۱، ص ۳۵۱ ؛ روح العانی، ج ۳، ص ۸۱ ؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۰۰ ؛ النکت و العیون، ج ۱، ص ۳۶۹
۱۵ ـ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۵
۱۶ ـ الجامع لاحکام القرآن، ص ۴، ص ۱۴ ؛ المحیط فیاللّغة، ج ۲، ص ۳۸۱ ؛ النکت و العیون، ج ۱، ص۳۹۶
۱۷ ـ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۴ ؛ البحر المحیط، ج ۲، ص ۳۸۱ ؛ زادالمسیر، ج ۱، ص ۳۵۱، لباب التأویل، ج ۱، ص ۲۱۶ ؛ فتح القدیر، ج ۱، ص ۴۶۱ ؛ الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۴۵ ؛ التبیان، ج ۲، ص ۳۹۵ ؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۰۰ ؛ الاتقان، ج ۳، ص۴
۱۸ ـ جامع البیان، ج ۳، ص ۱۷۴ ؛ الدرالمنثور، ج ۲، ص ۱۴۴؛ الاتقان، ج ۳، ص ۴ ؛ روح المعانی، ج ۳، ص ۱۸
۱۹ ـ المنار، ج ۳، ص ۱۶۵ ؛ المیزان، ج ۳، ص ۵۶ ؛ قرآن در اسلام، ص ۴۵
۲۰ ـ المیزان، ج ۳، ص ۵۹۲ ؛ النکت والعیون، ج ۱، ص ۳۷۰ ، الاتقان، ج ۳، ص ۴
۲۱ ـ البحر المحیط، ج ۲، ص۳۸۲ ؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۴، ص ۱۵ ؛ فتح القدیر، ج ۱، ص ۳۶۹ ، الاتقان، ج ۳، ص ۴ ؛ التبیان، ج ۲، ص ۳۹۵ ؛ مفردات راغب، ص ۲۶۱
۲۲ ـ جعفر سبحانی ، ملل و نحل.
۲۳ ـ همان.
۲۴ ـ التبیان، ج ۲، ص ۳۹۶ ؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۷۰۰ ؛ الکشاف، ج ۱، ص۳۳
۲۵ ـ مفردات راغب اصفهانی.
۲۶ ـ قرآن در اسلام، ص ۴۴
۲۷ ـ تأسیس التقدیس، ص۲۰۱، نقل از متشابهالقرآن، عدنان محمد زرزور، ص ۶۸
۲۸ ـ همان.
۲۹ ـ المنار، ج ۳، ص ۱۶۸
۳۰ ـ المیزان، ج ۳، ص ۸۶
۳۱ ـ الناسخ والمنسوخ، ابنسلامه، ص ۴
* الناسخ والمنسوخ، زهری ، ص ۱۵ ؛ الناسخ والمنسوخ، نحاس، ص۵ ؛ ناسخ القرآن و منسوخه، ابنجوزی، ص ۱۲۶ ؛ الاتقان، ج ۳، ص۶۶
۳۲ ـ تفسیر کبیر، ج ۳، ص ۲۲۷ ؛ البیان، ج ۲، ص ۲۷۹ ؛ * ناسخ القرآن و منسوخه، ابنجوزی، ص ۱۰۴
۳۳ ـ التمهید، ج ۲، ص ۲۷۹ ؛ الاتقان، ج ۳، ص ۶۸ ؛ التبیان، ج ۱، ص ۳۹۴
۳۴ ـ البرهان، ج۲، ص۳۶ ؛ الاتقان، ج۳، ص ۶۷ ؛ الناسخ والمنسوخ، ابنسلامه،ص ۴۳۵
۳۵ ـ البیان، ج۲، ص ۳۶

۳۶ ـ المیزان، ج ۲، ص ۱۳۷
۳۷ ـ المیزان، ج ۱، ص ۱۰۵
۳۸ ـ تفسیرالعیاشی، ج ۱، ص۱۷ ؛ التفسیر والمفسرون، ج۱، ص ۹۰
۳۹ ـ اسباب النزول، ص ۱۶
۴۰ ـ مقدمةٌ فی اصول التفسیر، ص ۱۶ ؛ الاتقان، ج ۱، ص ۱۰۸
۴۱ ـ قرآن در اسلام، ص ۴۵
۴۲ ـ البرهان، ج ۱، ص ۲۹۷ ؛ الاتقان، ج ۱، ص ۲۶۷ ؛ مناهل العرفان، ج ۱، ص ۲۴۸ ؛ نور الابصار، ص ۴۸
۴۳ ـ در آن موقع زیدبن ثابت ۲۲ ساله بود، مشهور است در بازپسین روزهای عمر سیّد کاتب وی بود.
۴۴ ـ تاریخ ابن‌الاثیر، ج ۳، ص ۸۶ پطروشفسکی، ص ۱۱۴
۴۵ ـ همان.
۴۶ ـ «ابن‌ندیم»: " الفهرست " ص ۲۶
۴۷ ـ محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح بخاری، ج۸، ص۱۶۸
* مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج۲، ص۱۰۷۵
* مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج۳، ص۱۳۱۷
* احمد بن حنبل: مسند احمد، ج۱،ص ۲۳.
* احمد بن حنبل: مسند احمد، ج۵، ص۱۳۲.
* احمد بن حنبل: مسند احمد، ج۵، ص۱۸۳.
۴۸ ـ محمد بن اسماعیل بخاری: صحیح بخاری، ج۸، ص۱۶۸.
* مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج۴، ص۱۶۷.
* مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج۵، ص۱۱۶.
۴۹ ـ جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی: الدر المنثور، ج۱، ص۲۵۸.
۵۰ ـ جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی: الدر المنثور، ج۱، ص۲۵۸.
* احمد بن علی عسقلانی: فتح الباری، ج۱۲، ص۱۲۷.
* اسماعیل ابن‌عمر ابن‌کثیر: تفسیر ابن‌کثیر، ج۳، ص۲۶۱.
* سیدهاشم بحرانی: البرهان، ج۲،ص ۳۷ـ۳۶.
۵۱ ـ جلال‌الدّین سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ج۳، ص۸۱ـ۸۲.
۵۲ ـ میرزا محمد کشمیری دهلوی: منتخب کنزالعمال، ج۲، ص۵۰. (احمد بن حنبل)
۵۳ ـ جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ج۳، ص۸۲.
۵۴ ـ مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج۲، ص۱۰۷۵.
* عبدالله بن عبدالرّحمن دارمی: سنن دارمی، ج۳، ص۱۴۴۴.
* ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابوداود، ج۲، ص۲۲۳.
۵۵ ـ مسلم بن حجاج نیشابوری: صحیح مسلم، ج۲، ص۷۲۶.
۵۶ ـ احمد بن حنبل، مسند احمد، ج۵، ص۲۱۹.

۵۷ ـ احمد بن حنبل، مسند احمد، ج۵، ص۱۳۲.
* جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، ج۲، ص۷۲.
* محمدهادی معرفت: صیانة القرآن من التحریف، ص۱۷۱ـ۱۷۰
۵۸ ـ جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی: الاتقان فی علوم القرآن،ج ۱، ص۱۸۴.
* حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک، ج۲، ص۳۳۱ـ۳۳۰
* جلال‌الدّین عبدالرّحمن سیوطی: الدر المنثور، ج۳، ص۲۰۹.
۵۹ ـ مالک بن انس، الموطأ، تحقیق محمد فواد عبدالباقی (قاهره، ۱۹۵۱م) ج۲، ص۸۲۴
۶۰ ـ ابن‌خطیب، محمد عبداللطیف، الفرقان، صص ۵۰ ـ ۵۲
۶۱ ـ در بخش بعدی خواهیم گفت: استفاضه در موردی گفته می‌شود که روایات فراوان وارد شده باشد ولی به‌سرحد تواتر قطعی نرسیده باشد. ولی تواتر در موردی است که کثرت روایات به‌حدی است که موجب قطع و یقین می‌گردد. جزایری، الانوار النعمانیة، ج۲، ص۳۵۷
۶۲ ـ جزایری، سید نعمت الله، رساله منبع الحیاة، ص۷۰ـ۶۸.
۶۳ ـ محدث نوری، میرزا حسین، فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب، مقدمه‌ی سوم، ص ۲۵
۶۴ ـ فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، ج۲، ص۲۷۴.
* فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، ج۹، ص۱۷۸۰ـ۱۷۸۱.
* فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، ج۵، ص۱۷۸۱ .
۶۵ ـ شیخ مفید، الارشاد، ج۲، ص۳۸۶.
۶۶ ـ کتاب فصل الخطاب دارای سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه است: در مقدمه‌ی نخست روایات جمع و تألیف قرآن را که از نظر متن مختلف و گوناگون‌اند، یادآور می‌شود و متذکر می‌گردد که جمع و تألیف قرآن همگون با تألیف دیگر کتب نمی‌باشد، در نتیجه نمی‌توان نظم و ترتیبی که در دیگر مؤلفات است در قرآن انتظار داشت.
* در مقدمه‌ی دوم انواع تغییر و تحریف متصور در قرآن را بیان می‌دارد.
* در مقدمه‌ی سوم گفتار بزرگان علمای شیعه را در این‌باره نقل و احیاناً نقد می‌کند.

در فصول دوازده‌گانه:

فصول دوازده‌گانه در واقع دلایل اثباتی او را تشکیل می‌دهد که به‌شرح زیر است:

در فصل اول مدعی آن است که کتب گذشته تحریف گردیده و هر آن‌چه در امم سالفه رخ داده در این امت نیز رخ خواهد داد.
* **در فصل دوم گوید:** «نحوه‌ی جمع و تألیف قرآن که پس از پیامبر انجام گرفت، طبعاً مستلزم افتادگی برخی آیات و کلمات یا جا به‌جایی آن‌ها می‌گردد».
* **در فصل سوم** توجیهات بزرگان اهل سُنّت را پیرامون روایات تحریف که در کتب حدیثی آنان آمده، یادآور می‌شود.
* **در فصول چهار و پنج و شش گوید:** هریک از کسان مانند علی و عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب، برای خود مصحفی گردآورده بودند که طبعاً با یکدیگر اختلاف داشته‌اند.
* **در فصل هفتم** گوید: «عثمان برخی آیاتی را که مصلحت ندیده ازقرآن حذف نموده است»

* **در فصل هشتم** روایات حشویه‌ی عامه را شاهد آورده است.

* **در فصل نهم** از کعب‌الاحبار روایتی نقل می‌کند که در حضور معاویه گفته: «موالید پیامبر و عترت او را در ۷۲ کتاب آسمانی خوانده است». نیز از وی روایت می‌کند اسامی دوازده امام را در تورات خوانده، که راوی خبر (هشام دستوائی) از یک یهودی به‌نام "عثو بن اوسو" که در حیره (شهری نزدیک کوفه در عراق) با او ملاقات کرده، در این‌باره سؤال می‌کند. او نیز تصدیق کرده ونام دوازده امام را به‌لغت «عبری» برای او می‌شمرد (که بیش‌تر به‌شوخی می‌ماند) آن‌گاه محدث نوری نتیجه می‌گیرد: «چگونه می‌شود که نام دوازده امام در ۷۲ کتاب آسمانی از جمله تورات آمده باشد ولی در قرآن (که ضرورت بیش‌تری اقتضاء می‌کند) نیامده باشد!»

* **در فصل دهم** اختلاف قرائات را شاهد آورده است.

* **در فصل یازدهم** روایاتی آورده که به‌گمانش، به‌طور کلی بر تحریف قرآن دلالت دارند.

* **در فصل دوازده** روایاتی آورده که بر موارد تحریف بالخصوص اشارت دارند.

* **درخاتمه‌ی کتاب:** ادله‌ی منکرین تحریف را آورده و مناقشه نموده است. بالاخره هم شخصیت و هم جایگاه علمی و هم کتاب محدث نوری آن‌قدر اهمیت داشت که از همان آغاز علمای شیعه به‌تألیف کتاب‌های در مقابله با این اثر دست زدند سید هبةالدّین شهرستانی می‌گوید:

«حوزه هم‌چون دریای خروشان، علیه حاجی نوری و کتاب او به‌تلاطم در آمد و مجلس و محفلی نبود که علیه او نخروشد و با زبان‌های برنده و عباراتی تند او را مورد نکوهش و ملامت قرار ندهند و طوفان سهمگینی علیه او سر تا سر حوزه را فرا گرفته بود»

از جمله شیخ محمود تهرانی در سال ۱۳۰۲ (ه ق) ردّیه‌ی به‌نام «کشف الارتیاب عن تحریف الکتاب» بر آن نگاشت؛ و محدث نوری نیز در پاسخ به‌آن، رساله‌ی به‌نام «الجواب عن شبهات کشف الارتیاب» را تألیف کرد و بر نظرات پیشین خود پای فشرد؛ یا نظر خود را تشریح کرد و کوشید تا سوءتفاهم‌های پیش‌آمده را برطرف سازد. او درباره‌ی این رساله گفته که رضایت ندارد کسی پیش از خواندن رساله، کتاب «فصل الخطاب» را بخواند و این رساله به‌منزله‌ی تکمله‌ی کتاب فصل الخطاب است. مانند شیخ محمود تهرانی، تعداد زیادی از علمای شیعه، ردّیه‌های بر کتاب نوری نوشته‌اند:

* کشف الارتیاب فی عدم تحریف کتاب رب الارباب تعریف معرب تهرانی (م ۱۳۱۳، ه ق)
* حفظ الکتاب الشریف عن شبهة القول بالتحریف تألیف سید محمد حسین شهرستانی (م ۱۳۱۵)
* تنزیه التنزیل تألیف علیرضا حکیم خسروانی تاریخ چاپ ۱۳۷۱، ه ق)
* الحجة علی فصل الخطاب فی ابطال القول بتحریف الکتاب تألیف عبدالرحمن محمدی هیدجی تاریخ چاپ ۱۳۷۲، ه ق)
* البرهان علی عدم تحریف القرآن (برهان روشن) تألیف میرزا مهدی بروجردی تاریخ چاپ ۱۳۷۴، ه ق)
* آلاء الرحیم فی الرد علی تحریف القرآن تألیف میرزا عبدالرحیم مدرس خیابانی تاریخ چاپ ۱۳۸۱، ه ق)
* صیانة القرآن من التحریف تألیف محمدهادی معرفت تاریخ چاپ ۱۴۱۶، ه ق)
* ـالقرآن الکریم فی‌روایات المدرستین تألیف سیدمرتضی عسکری تاریخ چاپ ۱۴۲۰،ه ق)

* اکذوبة تحریف القرآن بین الشیعة والسنة تألیف رسول جعفریان تاریخ چاپ ۱۴۱۶، ه ق)
* آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، تألیف شیخ جواد بلاغی
* البیان فی تفسیر القرآن، تألیف سید أبوالقاسم خویی
* افسانه‌ی تحریف قرآن، تألیف رسول جعفریان
* افسانه‌ی تحریف، تألیف مهدوی فخر کرمانی
* التحقیق فی نفی التحریف، تألیف سید علی حسینی میلانی
* حقائق‌هامة حول القرآن الکریم، تألیف سید جعفر مرتضی عاملی
* سلامة القرآن من التحریف، تألیف جواد محمدی.

۶۷ ـ الاتقان، ج ۱، ص ۲۰۹

۶۸ ـ لسان العرب، ج ۵، ص ۳۶۹ ؛ تاج العروس، ج ۴، ص ۵

۶۹ ـ تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۸۵ ؛ الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۱۷۱؛

* حقایق التأویل، ص ۱۱۰ ؛ مجمع البیان، ج ۱، ص ۶۹۹ ؛ آلاء الرّحمن، ج ۱، ص ۲۵۵ ؛ تخصیص البیان عن مجازات القرآن، ص ۱۲
* الإکلیل فی المتشابه‌والتأویل، ص ۲۷ ؛ المنار، ج ۳، ص ۱۸۸ ؛
* التفسیر والمفسرون، ج ۱ ، ص ۱۷ ؛ دقایق التفسیر، ج ۱، ص ۱۱۰ ؛ قرآن در اسلام، ص ۵۵ ؛ اعجاز القرآن، صص ۱۱۳ ـ ۱۱۵

۷۰ ـ سیّد را کودک پسری بود به‌نام ابراهیم که از ماریه‌ی قبطیه به‌عمل آمده بود. این کودک در ۱۸ ماهه‌گی از دنیا رفت و طبعاً مایه‌ی تأثر حضرت شد، از قضاء در همآن‌روز آفتاب گرفته‌گی واقع شد، مسلمین اعتقاد کردند که این کسوف در نتیجه‌ی مرگ فرزند سیّد و در هم‌دردی با او واقع شده است، حضرت به‌میان مردم رفت و این اندیشه را از مغز آنان پاک کرد و گفت خورشید در مرگ هیچ کس نمی‌گیرد. آیا سیاستگران و زعماء عصر ما این کار را می‌کنند؟

۷۱ ـ جواهر لعل نهرو: «نگاهی به‌تاریخ جهان» برگردان: محمود تفضلی، ج ۱، ص۲۳۰

۷۲ ـ داستان "یوسف" با تفصیلات و جزئیاتی بیش از آن‌چه در قرآن به‌آن اشارت رفته است، در «عهد قدیم» آمده و قسمت‌های پایانی کتاب «پیدایش» از باب ۳۷ تا ۵۰ را در بر می‌گیرد.

یک فرقه از "خوارج" موسوم به"عجردی" (پیروان عبدالکریم بن عجرد) معتقد بودند که سوره‌ی یوسف از قرآن نیست، مستقیماً از تورات وارد شده.

۷۳ ـ غزالی اندیشه‌ی «نوافلاطونیان» در خصوص وجود سلسله‌مراتب و عوالم متعدد را می‌پذیرد. چنان‌که بالای عالم محسوسات، عالم مجرّدات و عقول قرار دارد و بالاتر از آن خدا مستقر است ... ولی غزالی روابط متقابل این عوالم را به‌گونه‌ی دیگر تصور می‌کند:

به‌اعتقاد او سه عالم وجوددارد: ۱ ـ عالم پائین، اشیاء و محسوسات (عالم الملک) ۲ ـ عالم وسطی و تصاویر عالیه‌ی اشیاء (عالم الجبروت = "جبروت" کلمه‌ی عبری به‌معنی "قدرت") که مطابق است با عالم عقول و صور نوافلاطونیان. ۳ ـ عالم اعلی (عالم الملکوت) که بر خلاف دو عالم قبلی، پیوسته ثابت است.

۷۴ ـ ویل دورانت: تاریخ تمدن، ج ۵ ، رنسانس ـ شورش عقلی، ص۵۹۰

۷۵ ـ علامه طباطبایی ـ صادق لاریجانی: انسان از آغاز تا انجام، ص ۹۰

۷۶ ـ داستان عصای موسی به‌همین مضمونی که در قرآن آمده در «عهد عتیق»، (کتاب خروج، باب چهارم) به‌روشنی بیان شده و در ادامه به«ید بیضاء» موسی می‌پردازد.

۷۷ ـ جولیوس کرینستون: «انتظار مسیحا در آئین یهود» حسین توفیقی.

۷۸ ـ همان..

۷۹ ـ انجیل متی، فصل ۱۰

۸۰ ـ در میان متأخرین، کار «سید محمد طنطاوی» (ریاست وقت جامع الازهر و مفتی اعظم مصر) که عبارت از تجزیه و ترکیب ادبی الفاظ قرآن است دارای اهمیت فوق‌العاده می‌باشد و کمک شایانی به‌درک غوامض قرآنی می‌کند.

۸۱ ـ «اسقف یوسف دُرّه حداد» نویسنده‌ی مسیحی معاصر سوری ـ لبنانی در سال ۱۹۳۹ رتبه‌ی کشیشی را در کلیسای لبنان احراز کرد و ده‌ها سال عمر تحقیقی خویش را به‌غور و تفحص در آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و گفتار صحابه و کتاب‌های تفسیر و تاریخ اسلام اختصاص داده است.

۸۲ ـ یوسف دره الحداد، مدخل الی الحوار الاسلامی المسیحی، ص۷۲

۸۳ ـ همان، القرآن دعوة النصرانية، ص ۷۱۵

۸۴ ـ یوسف دره الحداد، نظم القرآن و الکتاب، معجزة القرآن، ص۶۰

۸۵ ـ القرآن و المسیحیة، صص۸۸ ـ ۹۸

۸۶ ـ یوسف دره الحداد، نظم القرآن و الکتاب، معجزة القرآن، ص ۶۵

۸۷ ـ احمد عمران، القرآن و المسیحیة، صص ۲۱۵ ـ ۲۱۶

۸۸ ـ یوسف دره الحداد، القرآن دعوة النصرانية، صص ۷۳۰ ـ ۷۳۲

۸۹ ـ برای توضیح بیش‌تر راجع به‌موارد یاد شده و موارد دیگر که از منظر یوسف حداد در زمان تدوین قرآن به‌قرآن افزوده شده است. رجوع شود به: یوسف دره الحداد، مدخل الی الحوار الاسلامی المسیحی، صص ۶۹ ـ ۷۴

* همان، القرآن و المسیحیة، صص ۴۷ ـ ۶۲

۹۰ ـ یوسف دره الحداد، القرآن دعوة النصرانية، صص ۹۷ ـ ۹۹

* همان، نظم القرآن و الکتاب، معجزة القرآن، ص ۸۳ ـ ۸۴

۹۱ ـ همان، نظم القرآن و الکتاب، معجزة القرآن، ص۷۰

۹۲ همان، القرآن و الکتاب، بیعت القرآن الکتابیة، ص۱۷۹

* همان، نظم القرآن و الکتاب، معجزة القرآن، ص۶۱

۹۳ ـ یوسف دره الحداد، نظم القرآن و الکتاب، معجزة القرآن، ص۵۹

۹۴ ـ همان، القرآن دعوة نصرانية، ص ۷۲۲

۹۵ ـ احمد عمران، القرآن و المسیحیة فی المیزان، صص۵۹ ـ ۱۵۹

۶

اســـلام ـ سُنَّت

سُنّت

گفتیم اسلام دارای دو منبع اصلی و عمده است: اول «قرآن» دیگر «سُنّت».
سُنّت در لغت از سَنَّ، سِنٌّ و لَسُنُّ سَنّاً، فهو مسنونٌ، مشتق شده است. و «سُنّ الامر» یعنی آن روش را مقرر کرد. سنّت یعنی راه و سیرت؛ خواه این راه و روش پسندیده باشد، خواه ناپسند. بنابراین سنّت حسنه داریم و سنّت سیئّه. چنان‌که سیّدالمرسلین می‌فرماید: «هرکس در اسلام سُنّت نیکوی بنا نهد به‌او پاداش آن می‌رسد؛ و هرکس بعد از او به‌آن عمل کند نیز به‌او (بنیان‌گذار سُنّت) پاداش می‌رسد، بدون آن‌که از پاداش‌های‌شان چیزی کاسته شود؛ و هرکس در اسلام سنّتی بد اساس گذارد، گناهش بر او است و هم‌چنین گناه کسانی که بعد از او به‌آن عمل کنند بر او خواهد بود، بدون آن‌که از گناهان آن‌ها چیزی کاسته شود.» پس هرکس کاری را آغاز کند و گروهی بعد از او به‌آن عمل کنند، گفته می‌شود او آن‌را سنّت قرار داده است.

سنّت در اصطلاح به‌معنی تأسّی از راه و رسم و گفتار و کردار سیّد را گویند؛ در مقابل سنّت، بدعت قرار دارد. بحث سُنّت در زمان حیات سیّد وجود نداشت، در عهد خلفاء نیز به‌طوری جدی مطرح نگردید، تا آن‌زمان، باور عمومی بر شعار «کفانا کتاب‌الله» استوار بود و همه‌ی امور به‌قرآن ارجاع می‌شد. چنان‌که پیش‌تر خواندیم، تا آن‌موقع قرآن هم جمع‌آوری و مکتوب نشده بود، به‌طور پراکنده در اذهان برخی صحابه جای داشت. تا این‌که در عهد خلیفه‌ی سوم گردآوری شد.

تا هنگامی که مرکز خلافت «مدینه» بود، بحث درباره‌ی قرآن، از فهم ظاهری آن تجاوز نمی‌کرد و به‌تفسیر و تعلیل آیات مشابه، خواه با احادیثی مروی از سیّد و خواه به‌کمک عقل و اجتهاد، نمی‌پرداختند. اگر اجتهادی هم صورت می‌گرفت، از

درک معانی فراتر نمی‌رفت و برای اثبات صحت آن در پی دلیل و برهان نبودند، زیرا آتش ایمان، به‌علت نزدیکی به‌زمان سیّد هنوز در قلوب مسلمانان زبانه می‌کشید. گسترش قلمرو اسلام، تمرکز ثروت و بروز برخی اختلاف‌ها میان صحابی و افراط و تفریطهای تعدادی دیگر در عهد خلیفه‌ی سوم و دوران اموی، دو احساس در ذهنیت عموم مسلمانان پدید آورد:

یک، حقانیت با خاندان هاشمی است؛ دو، سُنّت پیامبر باید احیاء شود و ملاک عمل قرار گیرد. اختلافات میان مسلمین منجر به‌قتل خلیفه عثمان و گزینش حضرت علی به‌جای ایشان شد. این ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر بود. مردم به‌هنگام بیعت با علی از او خواستند در کردار خود کتاب‌الله، سُنّت رسول‌الله و شیوه‌ی خلفای قبلی را ملاک عمل قرار دهد؛ لٰکن علی عمل به‌کتاب‌الله و سُنّت رسول‌الله را پذیرفت، ولی شیوه‌ی خلفاء را رد کرد و به‌جای آن گفت: «شیوه‌ی خودم».

«سنّت» از همان ابتداء دارای دو شعبه است: «قول» و «فعل» نبی (شارع) تعرض به‌فعل نبی در این‌جا ضرورتی ندارد، از آن صرف نظر می‌کنیم؛ ولی بیان نکاتی پیرامون قول شارع را ضروری می‌دانیم؛ به‌آن خاطر که «حدیث» از بغرنج‌ترین مباحثات پردامنه در بین اسلامیان است، احتمال صدق و کذب دارد و خطر جعل و تدلیس و تحریف در آن فراوان است.

هیچ یک از این خطرات نشاید که دامن قرآن را فرا گیرد، چون قرآن مکتوب و محفوظ است و نشاید که میدان پهلوزدن میان فرقه‌های مسلمین واقع گردد، از همین بابت مهجور واقع شده است، زیرا آوردگاه گردن‌کشان همانا سُنّت و حدیث است. شرح وظایف و تکالیف فردی مسلمین و نیز مناسبات فرق اسلامی را سُنّت تقریر می‌کند. آن‌را تحریف کردند، مطالبی برآن افزودند، ده‌ها و صدها هزار فقره حدیث جعل کردند و آن‌را به‌سیّد نسبت دادند، بدین‌ترتیب همه‌ی جنبه‌های خصوصی و عمومی زندگی مردم را تحت تأثیر قرار دادند و فرقه‌های گوناگون به‌وجود آوردند.

حدیث تفرق و فرقه‌ی ناجیه

جالب این‌که از قول خود جناب سیّد نقل است: «ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقة» (به‌زودی، امت من هفتاد و سه فرقه خواهد شد) حدیث در منابع متعدد فِرَقْ و با عبارات مختلف وارد شده، معتبرترین آن چنین است: «افترقت الیهود علی إحدی و سبعین فرقة، و تفرَّقت النصاری علی اثنتین و سبعین فرقة و تفترق أمتی

علی ثلاث و سبعین فرقة، کلّها فی‌النّار إلاّ واحدة وهی‌الجماعة»(۱) = «یهود ۷۱ فرقه شدند، نصارا ۷۲ فرقه گشتند و امت من ۷۳ فرقه خواهند شد؛ از این ۷۳ فرقه یکی اهل نجات است، الباقی خیر!» این حدیث در بین تمام فرق اسلامی سر زبان‌ها است و به‌حدیث «تفریقه» معروف است و هریک به‌تنهایی خود را فرقه‌ی ناجیه می‌خواند و رقیبان را هالک! برخی مفصل‌تر هم نقل کرده‌اند. برخی ذکر عدد در این حدث را تکثیری گرفته‌اند، نه‌تعیینی.

در فردای رحلت سیّد، کشمکش بر سر جانشینی آغاز شد، عمده اختلاف میان مهاجر و انصار بود، کشمکش میان مهاجر و انصار به‌تفاخر به‌حسب و نسب و سابقه‌ی جهاد و فداکاری در راه خدا مبدل گشت، هریک از این دو طایفه روایاتی از رسول اکرم به‌نفع خود و در فضیلت خود نقل کردند که به‌امتیازاتی که خدا برای آن‌ها قرار داده است اشاره داشت، و آیاتی از قرآن را پشت‌بند آن کردند. روایات از هردو طرف بسیار زیاد است و هم شدید و غلیظ می‌باشد که عمق اختلافات را بازگو می‌کند. مسلمانان انصار درجلسه‌ی که در سقیفه‌ی بنی‌ساعده برگزار کردند، بزرگ طایفه‌ی خزرج "سعد بن‌عباده" را به‌خلافت برگزیدند، این عمل آن‌ها با مخالفت گروه مهاجر مواجه شد. سخن‌گوی مهاجرین عمر بن خطاب بود که اصرار داشت خلیفه باید از بین مهاجرین، خاصة قریشی باشد، چون پیامبر از آن‌ها بود. او ضمن سخنانی این نکته‌ی مصالحه‌جویانه را به‌زبان آورد: «نحن الامراء و انتم الوزراء» = ریاست از ما، کارگذاری از شما.

سرانجام موفق شد أبوبکر بن قحافه را به‌خلافت رساند. در مرحله‌ی بعد، سعد بن‌عباده از مدینه به‌شام تبعید شد و در آن‌جا به‌نیرنگ و تدبیر مهاجرین به‌قتل رسید، در آن‌روز قاتلان شایعه کردند که او به‌وسیله‌ی جنیّان کشته شده است! حتی چند فرد شعر از زبان جنیّان سر زبان‌ها انداختند که مضمونش چنین است: «ما سید خزرج، سعد بن‌عباده را کشتیم؛ دو تیر به‌سوی او افکندیم که از قلبش خطا نرفت!»

أبوبکر مدتی دو سال و شش ماه خلافت کرد و از دنیا رفت، سپس نوبت به‌خود عمر رسید و مدت دوازده سال خلیفه بود. او در مدت خلافت خود اسلام را از محدوده‌ی جزیرةالعرب فراتر برد و سرزمین‌های وسیعی را زیر پرچم اسلام آورد، ثروت و مکنتی زیاد نصیب عرب کرد و نزاع‌های مهاجر و انصار رو به‌ترمیم نهاد. پس از عمر بن خطاب عثمان بن عفان به‌خلافت رسید. بزرگ‌ترین دست‌آورد دوره‌ی ده ساله‌ی عثمان، جمع و تدوین (یا بازنویسی) قرآن کریم است. قتل عثمان

منجر به‌یک فروپاشی عظیم در عالم اسلام گردید، گونه‌های دیگر از انواع اختلافات و نزاع‌ها دهن باز کرد و جنگ‌های خونین داخلی را رقم زد. همه‌چیز دیگرگون شد، دل‌های مسلمین از همدیگر فاصله گرفت، حرمت‌ها شکست، زره‌ها برتن شد و شمشیرها در برابر هم بالا رفت. لازم است در این‌جا مختصری با فضای سیاسی این مقطع از تاریخ اسلام آشنا شویم، سپس به‌طرح این پرسش بپردازیم که آیا در چنین فضای، جا برای جمع‌آوری و نقل حدیث بی‌طرفانه باقی می‌ماند؟

عثمان در روز ۱۸ ذالحجةالحرام سال ۳۵ (ه ق) برابر با ۱۷ ژوئن ۶۵۶ (ترسایی) کشته شد، سربازان مصری که در پوشش مناسک حج به‌حجاز آمده بودند و در قتل عثمان نقشی برجسته داشتند، با علی بیعت کردند، مسلمانان عراق نیز پس از مدتی به‌او پیوستند؛ امّا معاویه والئ شام که پسر عم عثمان بود به‌خلافت علی گردن ننهاد، او را به‌قتل عثمان متهم نمود و سوگند یاد کرد که انتقام خون عثمان را خواهد گرفت، چیزی نگذشت که طلحه و زبیر خواستند خود را از اتهام مباشرت در قتل عثمان تبرئه کنند، به‌مکه گریختند و لوای عصیان علیه علی برافراشتند، و عایشه (که به‌اُمُّالمؤمنین معنون بود و خواهر عیال زبیر می‌شد) از آنان پشتیبانی کرد. به‌عنوان گرفتن انتقام خون عثمان، علیه علی همدست شدند.

"طلحه" و "زبیر" بصره را مسخر کردند، قبایل جنوب عراق را تحریک نموده، و آشوب‌های دامنه‌دار در نواحی بصره راه انداختند. این درحالی بود که تنی چند از صحابه که در رأس آن‌ها سردار "سعدبن ابی وقاص" و "عبدالله بن عمر" و "محمدبن مسلمه" و "عثمان بن زید" و "اسامةبن زید" و دیگران بودند، از بیعت با علی سرباز زدند و بی‌طرفی اختیار کردند، چنان‌که با خصم او نیز نپیوستند. پس ایشان را "معتزله" گفتند.

در ماه رجب سال ۳۶ (ه ق) دسامبر ۶۵۶ (ترسایی) شش ماه پس از قتل عثمان، علی در رأس لشکری از مدینه بیرون آمد و راه بصره در پیش گرفت. میان او و آشوب‌گران نبرد سختی در «فریبه» ـ محلی خارج از بصره ـ در گرفت. این واقعه به‌جنگ «جمل» معروف است، گویا عایشه سوار بر شتر (نر) جریان جنگ را رهبری می‌کرد، وجود او به‌جنگ مشروعیت می‌داد. طلحه و زبیر در این جنگ کشته شدند و عایشه اسیر گشت. علی اورا محترمانه همراه جماعتی حامی و نگهبان به‌مدینه برگردانید. باقی گریخته‌گان از صحنه‌ی جنگ به‌شام رفتند و به‌معاویه پیوستند. به‌گفته‌ی طبری و دینوری و دیگر مورخان، در اردوی علی، احمد بن قیس

در بصره با شش هزار مرد و جماعت ازد از جنگ کناره گرفت و راه بی‌طرفی اختیار نمود. بعدها علی در خطابات خود که در نهج‌البلاغه آمده، به‌این جنگ عنوان «نبرد با ناکثین» داد، از آن بابت که کسانی چون طلحه و زبیر ابتدا با علی هم‌پیمان بودند، سپس «نکث» پیمان کردند.

پس از این پیروزی، مسأله‌ی دیگری که برای علی باقی مانده بود این بود که معاویه را به‌تمکین وا دارد، به‌آن منظور وارد کوفه و مداین شد و در نزدیک «رقه» از رود فرات گذشت و در دشت «صفین» با سپاه معاویه رو به‌رو گردید. میان دو سپاه تعادل قواء برقرار بود و جنگ سختی رخ داد. که بعدها علی به‌آن عنوان «نبرد با قاسطین» داد؛ چون لشکری متشکل از تهی‌دستان و پا برهنه‌گان با اشرافیت غرق نعمت و ثروت اموی رو به‌رو شده بودند.

جنگ صفین که در ماه صفر سال ۳۷ (ه ق ـ ژوییه ۶۵۷ م) در ساحل رود فرات بین سپاه علی بن ابی‌طالب و معاویة بن ابی‌سفیان رخ داد، از وجه احساسی، عاطفی و اعتقادی برای مسلمانان خیلی اهمیت دارد و مبدأ بسیاری وقایع ناگوار بعدی است. در روز دوم پیکار، جناح راست لشکر علی به‌فرماندهی مالک اشتر نخعی و قلب لشکر به‌فرمانده علی، ضربات نابودکننده‌ی بر سپاه معاویه وارد کرد، چنان‌که علی در آستانه‌ی پیروزی قطعی قرار گرفته بود. امّا جانب مقابل با حیلت عمرو عاص قرآن بر سر نیزه کرد و گفت: «باید این قرآن میان ما و شما حکم کند» سپس این آیت‌را با صدای بلند تلاوت نمود: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ، ۳: ۲۳»

با این شرایط برخی از یاران علی مانند "اشعث بن‌قیس" و "أبوموسی اشعری" ... از او خواستند که به‌حکمیت تن دهد، علی پذیرفت، معاویه به‌علی پیغام داد که کتاب خدا صامت است، چگونه سخن می‌گوید؟ مردی از ما و مردی از شما انتخاب شود، تا به‌آن‌چه در قرآن آمده است حکم کنند؛ باز هم علی پذیرفت. عمرعاص از جانب معاویه و أبوموسی اشعری به‌نماینده‌گی از علی به‌حکمیت نشستند و هشت ماه طول کشید تا نتیجه مشخص شد. پذیرش پیش‌نهاد حکمیت از جانب علی، تردیدهای در اردوگاه علی پیش آورد، بسیاری از سپاهیان علی که از اساس مخالف اشرافیت اموی بوده و به‌هر قیمتی خواستار نابودی اموی‌ها بودند، گفتند موضوع خلافت پیغمبر را نباید به‌حکمیت افراد بشر گذاشت، و شعار «لا حکم الاّ لِلّله» سردادند، عده‌ی گفتند حکم الله صادر شده، عده‌ی هم گفتند صادر نشده ...

مباحثات در اردوگاه علی بالا گرفت. تعداد ۱۲ هزار نفر از سپاهیان علی از وی جدا شده و در ساحل نهروان به‌دهی نزدیک کوفه موسوم به«حروراء» اردو زدند و عبدالله بن‌وهب راسبی را که سپاهی عادی بود به‌خلافت برگزیدند. از همین‌جا نخستین فرقه‌ی دینی ـ سیاسی در اسلام به‌نام «خوارج» به‌وجود آمد که جنگ بعدی علی با آن‌ها بود. (سال ۳۸ ، هـ ق) جنگی که در تاریخ به«جنگ نهروان» معروف است و علی به‌آن عنوان «نبرد با مارقین» داد.

عنوان «مارق» با کلمه‌ی «افراطی» مناسبت دارد، وقتی شکارچی، تیر را چنان جلو بزند که از آهو هم رد کند، عرب به‌چنین حالتی «مَرَقَ السَّهام = تیر از هدف گذشت» می‌گویند. جنگ نهروان امکان هرنوع آشتی میان شیعیان و خارجیان را از بین برد. تا این‌که در سحرگاه ۱۹ ماه رمضان سال ۴۰ (هـ ق) برابر با ۲۴ جنوری ۶۱۶ (ترسایی) علی به‌هنگام اقامه‌ی نماز صبح در مسجد کوفه به‌ضرب شمشیر یک خارجئ بازمانده از جنگ نهروان به‌نام عبدالرحمن ابن‌ملجم مرادی از ناحیه‌ی سر جراحت شدید برداشت و دو روز بعد از آن درگذشت.

اوضاع به‌قدری خراب بود که خاندان علی از ترس نبش قبر وی توسط خوارج و ارتکاب بی‌حرمتی نسبت به‌جسد او، شب‌هنگام مخفیانه او را دفن کردند و این باعث شد که مزار علی برای مدتی (؟) مخفی بماند. پس از گذشت صد سال برحسب حدس و گمان و شایعات، محلی را من‌حیث مزار حضرت علی لحاظ کردند.

درحالی‌که تردیدها درمورد محل واقعی دفن علی برای قرن‌ها ادامه داشت، چنان‌که تا هنوز جمهور افغانان اعتقاد دارند که مدفن واقعی حضرت علی در مزار شریف است. وجه تسمیه‌ی مزار شریف از همین‌جا آمده است. (اسم سابق آن خواجه خیران بود) این اعتقاد از جانب برخی خواص (مانند حافظ نورمحمد کهگدای) پشتیبانی نیز می‌شود. هکذا در آستانه‌ی نوروز ۱۳۷۰ (هـ ش) که نگارنده در کابل بودم رادیو کابل در برنامه‌ی شامگاهی خود <که حال و هوای نوروزی داشت> درباره‌ی میله‌ی گل‌سرخ مزار سخن می‌زد و آمد بالای مزار حضرت علی در بلخ، کارشناس برنامه به‌نقل از منابع خود گفت: پس از شهادت حضرت علی، فرزندش امام حسن مجتبی شب‌هنگام چهار دست تابوت تدارک دید و جسد پدرش را در یکی از تابوت‌ها تعبیه کرد. سپس هریک از تابوت‌ها را بر پشت یک نفرشتر بست و شتران حامل تابوت را به‌چهار مسیر مدینه، مصر، آناتولی و بلخ به‌حرکت درآورد. از قضاء شتری که حامل جسد حضرت علی بود به‌بلخ رسید و الی آخر...

برخی هم می‌گویند أبومسلم خراسانی بنا به‌تقاضای امام جعفر صادق جسد حضرت علی را به‌بلخ منتقل نموده و این در سال ۱۲۹ از هجرت نبوی بوده است.

سلطان حسین تابنده گنابادی (رهبر وقت فرقه‌ی تصوف شاه نعمت اللّهیه که رگش به‌همین طرف می‌پرد) در سفری که در دهه‌ی چهل خورشیدی به‌افغانستان داشته، درباره‌ی این موضوع به‌تفصیل نوشته است. سلطان حسین گفته است:

«در زمان سلطان سنجر بن‌ملکشاه سلجوقی (م۵۵۲ ، ه ق) درسال۵۳۰ (ه ق) در یادداشت‌های از أبومسلم، مطالبی از جمله موضوع نامه به‌امام صادق و جواب آن‌حضرت و انتقال جسد و دفن به‌قریه‌ی خواجه خیران، پیدا شده است... (۲)»

درهرصورت، محققان و مورخان افغان در این مورد ادعاهای زیادی مطرح می‌کنند و ابعاد سخن روز به‌روز گسترده‌تر می‌شود. جنبه‌های ملی‌گرایی و وطن‌دوستی نیز برعرض و عمق قضیه می‌افزاید.

حقیقت هرچه باشد، خوارج علی را تکفیر کردند و گفتند تو اگر خلیفه‌ی برحق هستی، چرا موضوع خلافت را به‌رأی می‌گذاری؟!

خوارج بعدها به‌بیش از بیست فرقه منقسم شدند که به‌طور مفصل در منابع آمده است. از جمله "بغدادی" در اثر جامع خود «الفرق بین‌الفرق» و شهرستانی در«ملل و نحل» شرح مبسوطی از اعتقادات و کارکرد خوارج ارائه می‌دهند...

یک فرقه از آن‌ها به«اباضیه» معنون است که هم‌اکنون مذهب حاکم در مملکت عربی «عمان» می‌باشد. برپایه‌ی منابع موجود، حدود ۷۵٪ جمعیت عمان اباضی مذهب به‌شمار می‌روند. عمان تنها کشور مسلمان است که فرقه‌ی اباضی در آن، مذهب اکثریت است. افزون برعمان، اباضیان بیش‌تر در شمال و شرق آفریقا (به‌ویژه جزیره‌ی زنگبار) به‌سر می‌برند.

عنوان "اباضیه" از نام عبدالله بن اباض تمیمی، نخستین پیشوای آن گرفته شده است. وی از تابعین است، تاریخ دقیق تولد و مرگ او مشخص نیست، امّا قطعاً در دوران خلافت عبدالملک بن مروان زنده بوده و بین سال‌های ۸۰ ه ق / ۶۹۹ (م) تا ۱۰۰ ه ق / ۷۱۸ (م) مرده است. وی همچنین از رهبران خوارج بود که در جریان قیام عبدالله بن زبیر در مکه در سال ۶۴ (ه ق) به‌او پیوسته و سپاه اموی را از شهر بیرون کردند. اباضیه مذهب خود را «الدعوة مذهب الحق، فرقة المحقه و فرقة الناجیه» می‌خواند و خود را کهن‌ترین مذهب اسلامی، نزدیک‌ترین مذهب به‌عصر نبوّت و نزدیک‌ترین مذهب به‌روح اسلام می‌داند.

اباضیه میانه‌روتر از دیگر گروه‌های خوارج به‌شمار می‌رود، به‌همین‌جهت نزدیک‌ترین گروه خوارج به‌اهل سُنّت محسوب می‌شود. اباضیون بر این عقیده‌اند که نمی‌توان به‌کسی مؤمن یا کافر گفت، چرا که وحی منقطع شده و أبوبکر و عمر از دنیا رفته‌اند؛ امروز کسی نیست که حقایق را بیان کند و کافر را از مؤمن تمیز دهد. بدان‌جهت ما به‌کسی نمی‌گوئیم که او مؤمن یا کافر است.

اباضیان انتساب خود را به‌خوارج انکار کرده و مورخین برجسته‌ی اباضی همچون «ابوالقاسم البرّادی» در «جواهر المُنْتَقاة» و «احمد شماخی» در «کتاب السیر» تاریخ پیدایش این‌فرقه را به‌زمان خلافت عثمان می‌رسانند و آن را قدیم‌تر از خروج خوارج می‌شمارند. البته اصطلاح خوارج نزد اباضیه به‌کسانی گفته نمی‌شود که بر علی بن‌ابی‌طالب شوریدند؛ بلکه خوارج را کسانی می‌دانند که از اسلام خارج شوند، و معتقداند: خروج از اسلام یا با انکار یکی از احکام ثابت و قطعئ دین یا با عمل به‌آن‌چه قطعاً خلاف نصوص احکام دینی باشد، محقق می‌شود.

برگردیم به‌ماجرای حکمیت: دو حَکَم، عمرعاص و أبوموسی اشعری طی هشت ماه گفت و گو به‌این نتیجه رسیدند تا هردو موکلین خود علی و معاویه را از خلافت عزل کنند. قرار بر این شد که موضوع در جلسه‌ی عمومی به‌اطلاع مردم برسد، جلسه در ماه شوال سال ۳۷ (ه ق) برابر با مارچ ۶۵۸ (م) در «دومة‌الجندل» برگزار گردید، در این جلسه، بنا به‌پیش‌نهاد و اصرار عمرعاص ابتدا أبوموسی اشعری آغاز سخن کرد و موکل خود علی را از خلافت عزل نمود، سپس نوبت به‌عمرعاص رسید و گفت: «ای مردم این أبوموسی، شیخ مسلمانان و حکم مردم عراق است، همه او را می‌شناسید، کسی است که دین به‌دنیا نمی‌فروشد، همین‌طوری که شنیدید، علی را از خلافت خلع نموده و معاویه را به‌خلافت برگزید، من هم تصمیمات ایشان را قبول کردم، بنابراین از این‌لحظه معاویة بن ابی‌سفیان خلیفة‌المسلمین است و علی بن ابی‌طالب یک فرد عادی مسلمان است، چون دیگر افراد مسلمین از حقوق لازمه برخوردار می‌باشد.

خلاصه این‌که هم در جریان جنگ، هم در جریان حکمیت و هم در نحوه‌ی اعلام آن، حیله‌های به‌کار رفت که برخی آن‌را «شنیع‌ترین مسخره‌بازئ تاریخ بشر، که دارای وخیم‌ترین نتایج بود، توصیف می‌کنند».

هدف ما از بیان این تطویل این بود که بگوئیم: آیا در چنین اوضاع و شرایط آشفته و به‌شدت خصومت‌آمیز، جا برای نقل و حفظ اخبار و احادیث و روایات

صحیح و عاری از اغراض می‌ماند که ما دنبال آن بگردیم؟! همچنین در قرن بعدی خصومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس و اختلافات میان فرقه‌های گوناگون حدیثی، فقهی و مذهبی را نیز بیافزائیم، چه وضع پیچیده‌ی به‌وجود می‌آید، آیا در چنین شرایطی جا برای جمع‌آوری و نقل روایات براساس اصل بی‌طرفی باقی می‌ماند؟ مسلّماً خیر!

حدیث

«حدیث» در لغت عرب به‌معنای داستان و خبر است، در اصطلاح فقهاء در معنی محدود و اخص «نقل قول» به‌کار رفته است. حدیث باید از دو بخش تجزیه‌ناپذیر مرکب باشد: یک اسناد؛ دو متن. برای اعتبار حدیث، اسناد مهم‌تر از متن است، در حقیقت همه‌ی اعتبار حدیث همان اسنادش است که باید لزوماً به‌یکی از صحابه‌ی گرامی پیامبر برسد، هرچند با واسطه‌های زیاد. تعداد واسطه‌ها هرچه کم‌تر باشند بهتر است. بهترین حدیث آن‌است که به‌چند نفر از صحابه برسد. به‌حدیثی که از چند طریق آمده باشد، خبر متواتر گفته می‌شود. در برابر آن، خبری واحد است که از یک منبع آمده است.

بدین‌قرار، احادیث از لحاظ ارج و ارزش به‌سه دسته تقسیم می‌شوند: یک، اگر سلسله‌ی ناقلان حدیث به‌هیچ وجه مورد شبهه و تردید نباشند، آن حدیث «صحیح» نامیده می‌شود؛ دو، اگر در سلسله‌ی ناقلان حدیث نقایصی دیده شود، مثلاً یکی از کسانی که در اسناد آمده‌اند چندان شهرتی نداشته باشد، یا برخی از محدثان در صحت اقوال او شک کنند، یا درسلسله‌ی ناقلان افتادگی وجود داشته باشد، این‌گونه احادیث را «حسن» گویند؛ سه، اگر درسلسله‌ی ناقلان حدیث کسانی باشند که شهرت اخلاقی، یا اعتقادی ایشان مخدوش باشد، چنین حدیثی «ضعیف» شمرده می‌شود.

این تقسیم‌بندی در سال ۲۷۲ (ه ق) به‌وسیله‌ی "أبوموسی ترمذی" رواج یافت. "ابن‌تیمیه" تصریح دارد که چنین تقسیم‌بندی قبل از ترمذی ناشناخته بود و اضافه می‌کند که عالمان قبل از ترمذی، حدیث را به‌دو شاخه‌ی اصلی «صحیح» و «ضعیف» تقسیم می‌کردند. و از آن هم جلوتر، یعنی در زمان پس از صحابه، تابعین و تابعین تابعین، حدیث به‌«ناسخ» و «منسوخ»، یا «عام» و «خاص» تقسیم می‌شد. از وجه دیگر حدیثی که سلسله‌ی ناقلان آن بلاقطع بوده باشد، «متصل» خوانده می‌شود، اگر در سلسله‌ی ناقلان افتادگی وجود داشته باشد، «منقطع» خوانده می‌شود، اگر در اسناد نهایی به‌صحابه نرسد، «مرسل» خوانده می‌شود...

جریان حدیث‌شناسی به‌لحاظ فرم و محتوی دارای بحث گستره و تخصصی است که در این‌جا نیازی به‌طرح آن نیست. به‌عالمان این فن «مُحدّث» گفته می‌شود. «علم رجال» یکی از شاخه‌های علوم حدیث است که ناظر به‌بررسی احوال و اوصاف راویان حدیث و بیان اصول و قواعد آن است. تعدادی از فرقه‌های مذهبی، افرادی ازصحابه‌را قبول ندارند و احادیثی‌را که اززبان آن‌ها آمده باشد، رد می‌کنند.

مراحل جمع‌آوری احادیث

همان‌طور که قرآن کریم در زمان حیات رسول‌الله در یک مصحف جمع‌آوری و تدوین نشده بود، احادیث هم به‌این شکل امروزی گردآوری و نوشته نشده بود. رسول‌الله به‌اصحابش اجازه‌ی نوشتن آیات قرآن را داده بود؛ امّا برای این‌که آیات قرآن با سخنان پیامبر اشتباه گرفته نشود، ایشان را از نوشتن احادیث در ابتدا نهی کرد؛ ولی بعد از گذشت مدتی در موارد کمی اجازه‌ی نوشتن احادیث را دادند، لٰکن این اجازه با محدودیت‌های همراه بود. حتی در زمان خلفای راشدین هم این محدودیت وجود داشت. کسانی که احادیث رسول‌الله را جمع‌آوری کردند عبارت بودند از: عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر و جابر بن عبدالله و تابعینی چون سعید بن جبیر، مجاهد بن جبیر... آن‌ها از صحابه احادیث را می‌شنیدند و می‌نوشتند؛ در آن زمان صحیفه‌های از احادیث وجود داشت که نوشتن آن‌ها به‌قبل از تألیف "الموطأ" امام مالک و صحیحین و کتب اربعه برمی‌گشت.

بعد از وفات سیّد نیز نوشتن و نقل احادیث ممنوع شد، خبرهای در دست است که برخی از احادیث نوشته شده، به‌دستور خلیفه‌ی اول، سوزانیده شد. و بعد از او خلیفه‌ی دوم سه نفر از صحابه، یعنی عبدالله ابن‌مسعود، أبودرداء و أبومسعود انصاری را به‌جرم نقل احادیث از سیّد، زندانی کرد. منع کتابت حدیث تا دوران سلیمان بن عبدالملک [هفتمین خلیفه‌ی اموی] ادامه داشت. تدوین احادیث به‌صورت رسمی از زمان عمربن عبدالعزیز هشتمین خلیفه‌ی اموی آغاز شد. ایشان در سال ۹۹ هجری به‌کارگزارانش در مدینه و دیگر شهرها دستور داد به‌جمع‌آوری و کتابت آثار باقی مانده از سیّد اقدام کنند و افرادی چون محمد بن حزم و محمد بن شهاب زهری را بدین‌کار گماشت. بخاری نقل کرده است که عمربن عبدالعزیز نامه‌ی به‌أبوبکربن حزم(۳) نگاشت، وی را بدین‌کار گماشت و به‌او تأکید کرد تا علم را بگستراند، و مجالسی برای تعلیم آن به‌پا دارد و در مساجد، تعلیم احادیث را به‌مذاکره بگذارد.

وی بر این‌کار همّت گمارد و احادیث را در کتابی جمع کرد.(۴) در برخی از نصوص تاریخی آمده است که عمربن عبدالعزیز این کار را به«کثیربن مرّة»(۵) وانهاد. در برخی منابع دیگر آمده است که او محمد بن شهاب زُهْری (م ۱۲۴، ه ق) را به‌تدوین حدیث گمارد.(۶) و نگاشته‌های زهری را به‌اقالیم اسلامی گسیل داشت. زُهری این مطلب را می‌گفت و به‌آن می‌بالید که حدیث را پیش‌تر از او کسی تدوین نکرده است.(۷) عالمان و محدّثان اهل سُنّت بر پیشآهنگی زُهری در تدوین حدیث تأکید کرده‌اند. این مطلب در میان آثار آنان از شهرت بسیاری برخوردار است.(۸)

گردآوری و حفظ احادیث ابتدا به‌طور شفاهی صورت می‌گرفت، و به‌حافظه سپرده می‌شد، بعدها احادیث را بر پوست نوشتند و مجموعه‌های از آن تشکیل دادند. به‌رغم آن‌که در دوران عمر بن‌عبدالعزیز منع کتابت حدیث برداشته شد، امّا دوران خلافت او بسیار کوتاه بود، فقط دو سال و پنج ماه و چهار روز (۹۹ ـ ۱۰۱ ، ه ق) حکمرانی کرد، با مرگ زودهنگام او امر تدوین آثار سیّد نا تمام ماند تا این‌که از سال ۱۴۳ (ه ق) و در دوران منصور عباسی (حکومت: ۱۳۹ ـ ۱۵۸) تدوین حدیث به‌طور گسترده آغاز شد؛ در این دوران بود که اشخاص ذیل به‌گردآوری و کتابت حدیث مبادرت ورزیدند:

عبدالعزیز بن جریج (م ۱۵۰، ه ق) در مکه،
محمد بن اسحق (م ۱۵۱) در بغداد،
سعید بن ابی‌عروبة (م۱۵۶) در بصره،
سعید بن ابی‌عوانه (م ۱۵۶) در بصره،
أبوعمر اوزاعی (م ۱۵۶) در شام،
ربیع بن صبیح (م ۱۶۰) در بصره،
سفیان ثوری (م ۱۶۱) در کوفه،
مالک بن انس (م ۱۶۹) در مدینه،
عبدالرحمن معمر (م ۱۷۵) در یمن،
لیث بن سعد (م ۱۷۵) در مصر،
حماد بن سلمه (م ۱۷۶) در بصره،
حمید بن مبارک (م ۱۸۱) در خراسان،
زیاد البکائی (م ۱۸۳) در کوفه،
عبدالله ابن‌عیاش (م ۱۹۳) در کوفه،

سفیان بن عیینه (م ۱۹۸) در مکه ...

و کسان دیگر در اقطار اسلامی به‌تدوین احادیث همت گماشتند. پس از استقرار خلافت عباسیان مکاتب «علم الحدیث» از سوی دربار خلافت نیز تقویت شد و مطالعه‌ی منظم احادیث آغاز گردید. فقهاء و محدثان منزلت رفیع یافتند؛ چون عباسیان بر خلاف بنی‌امیه (که دین و دولت را از هم تفکیک کرده بودند) بر آن شدند که سلطه‌ی دینی و حکومتی را باهم بیامیزند. در جریان کار معلوم شد که قرآن و احادیث به‌بسیاری از مسائل دینی و حقوقی پاسخ نمی‌دهند، چون قرآن و احادیث منابعی هستند که استفاده از آن‌ها بسیار دشوار است. نیز به‌خاطر وجود محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ در قرآن و تعارض احادیث با یکدیگر و گاه تعارض حدیث با قرآن ... و همچنین وجود ناسخ و منسوخ در میان احادیث، اوضاع را پیچ در پیچ کرد. فقیهان به‌منظور چاره‌جویی به‌بررسی و پالایش اصل ناسخ و منسوخ در قرآن پرداختند، در نتیجه درباره‌ی این‌که کدام آیات قرآن ناسخ و کدامین منسوخ‌اند، تألیفات فراوان پدید آمد. در مورد احادیث نیز رسیدگی به‌تعارضات را در دستور کار قرار دادند و از این تاریخ به‌بعد بود که مهم‌ترین تصنیفات فقهی تحریر شد و مذاهب مختلف به‌وجود آمد.

مستشرقان اعتقاد دارند که پس از تسخیر سرزمین‌های بیزانس و پارس به‌دست عرب، ساختن و پرداختن احادیثی که جنبه‌ی حقوقی داشته باشد، به‌سبب لزوم تدوین موازین استوار قضایی، در قلمرو خلافت ضرورت پیدا کرد. فاتحان مایل بودند بسیاری از موازین حقوقی بیزانس و پارس عهد ساسانی را قبول کنند، ولی لازم بود بدین‌منظور موازین مزبور را در نظر توده‌های مؤمن، همچون احکام و دستورات شفاهیِ شخص سیّد جلوه دهند.

همین نکته در مورد موازین شعایر و تشریفات دینی و زندگی روزمره‌ی که مسلمانان از یهود و مسیحیان و زردشتیان اخذ کرده و همچون احکام پیامبر جلوه‌گر ساختند، نیز صادق است. «ایگناس گولدتسیهر» (عرب‌شناس و اسلام‌شناس مشهور هنگری ـ ۱۸۵۰ ـ ۱۹۲۱) در اثر مشهور خود [راه‌های شناخت اسلام] ثابت کرده که عقیده‌ی یهود و نصارا و حتی برخی نظرات فیلسوفان یونان در میان مسلمانان تحت عنوان گفته‌های سیّد (یعنی به‌شکل حدیث) شیوع پیدا کرد.(۹)

در بعد داخلی نیز در جامعه‌ی که دولت و دین و سیاست و قدرت درهم آمیخته بود و نهضت‌های اجتماعی و سیاسی در زیر لفافه‌ی اعتقادات دینی یا فِرَقْ مذهبی

جریان می‌یافت، منافع سیاسی نیز موجب جعل احادیث می‌شد، هر طرف می‌کوشید موقعیت خود را با سخنانی که <ادعا می‌شد> از زبان سیّد صادر شده، استوار سازد. داستان جعل حدیث در مقاطع مختلف تاریخ اسلام بسیار پیچ در پیچ و حیرت‌انگیز است. مواردی سرسام‌آور از تدلیس، کتمان، جعل، تحریف، تأویل، توجیه، خرید و فروش و تخصیص بلاوجه روایات دینی صورت گرفته است؛ که هر مورد برگرفته از انگیزه‌های متفاوت است.

راویان دروغزن به‌تعداد صدها هزار فقره حدیث در موضوعات منقبت، منقصت، توصیف، تلعین، معجزات، کرامات، دستورات، خواص الاشیاء، خواص الکلمات و حتی احکام فقهی جعل نموده، آن‌هارا وارد متون دینی و معتقدات عمومی کرده‌اند. انگیزه‌های هریک از جعال درهر دوره متفاوت بوده و از گرایش‌های سیاسی گرفته، تا حب و بغض‌ها، جلب منفعت شخصی، جلب توجه خوانندهگان و توجیه خوش‌گذرانی‌های خلفاء و امراء را شامل است.

حقیقت تنها چیزی است که در این گیرودار قربانی شده است. به‌یک نمونه توجه کنیم: "غیاث بن ابراهیم نخعی" یک بار هنگامی بر خلیفه مهدی عباسی وارد شد که وی در حال شرط بستن روی کبوتر بود؛ چون چنین دید بلافاصله روایت کرد که پیامبر فرموده شرط بستن درست نیست، مگر برسه چیز: «شتر و اسب دواندن و پرنده پراندن!» در پی این سخن، مهدی عباسی مبلغ ده هزار درهم به‌او پاداش داد، چون غیاث خواست از محضر خلیفه بیرون رود خلیفه سر به‌گوش او نهاد و گفت گواهی می‌دهم آن‌چه گفتی دروغ است، امّا تو خواستی به‌ما نزدیک شوی.(۱۰) روایات منوط به‌شأن نزول آیات قرآن نیز همین مشکلات را دارد.

حکایت جعل و تدلیس حدیث در اسلام، رشته‌ی بس دراز دارد که حتی به‌زمان حیات رسول‌الله مبارک برمی‌گردد. او بارها فرمود: «هرکس از قول من حدیث جعل کند، باید جایگاهی از آتش برای خود برگزیند.» در زمان آن‌جناب، جعل حدیث رواج داشت، امّا از علنیت و شیوعیت برخوردار نبود، فقط در حد شایعات متداول درامور روزمره؛ لٰکن پس ازرحلت آن‌حضرت بازار جعل حدیث فوق‌العاده گرم شد. نسل اول جاعلین کسانی چون "کعب الاحبار" ، "وهب ابن‌منبه" ، "عبدالله منبه" ، "عبدالله بن سبأ" ، "عبدالله بن عامر" و صدها تن دیگر دست به‌کار شدند و هریک با انگیزه‌های متفاوت و داشتن منافع وعقاید مختلف، به‌جعل حدیث پرداختند، یا گواهی دروغ دادند، یا کتمان حقیقت کردند، یا تحریف واقعیت نمودند.

أبوالفرج ابن‌الجوزی (۵۱۰ ـ ۵۹۲ ، ه ق) در «الموضوعات» (احادیث ساختهگی) می‌گوید: «دروغ‌گویان و جاعلان جماعت کثیری هستند که اسامی ایشان در کتاب «الضعفاء والمتروکین» آمده است و خواهید دید که در این کتاب هرحدیث مجعولی، واضع یا متهم آن نیز معرفی خواهد شد. از مشاهیر دروغ‌گویان و جعال حدیث هستند کسانی مانند وهب ابن‌وهب قاضی، محمدبن سایب کلبی، محمدبن سعید الشامی المصلوب، أبوداوود نخعی، اسحاق ابن‌نجیح ملطی، غیاث ابن‌ابراهیم نخعی، مغیرة بن سعید کوفی، احمد بن عبدالله جویباری، محمود بن احمد الهروی، محمد بن عکاشه کرمانی، محمد بن قاسم کنگانی، محمد بن زیاد الیشکری...»(۱۱)

منابع مربوط به‌تشیع می‌گویند تنها أبوهریره (م ۵۸ ، ه ق) تعداد ۵۳۷۴ فقره حدیث از قول سیّد جعل کرده است.(۱۲) أبوهریره تعداد هشتصد نفر شاگرد داشت و ناقل ۳۵۰۰۰ فقره حدیث است، عبدالله بن مسعود عالم قرآن (م ۳۳ ، ه ق) ناقل ۸۴۸ حدیث شناخته شده، عایشه (بیوه‌ی پیامبر، متوفیه به‌سال ۵۹ ، ه ق) ناقل ۱۲۱۰ حدیث شناخته شده است.(۱۳) و هلمّ جرّاً...

"هاشم معروف حسنی" می‌گوید: «هرکس دراحوال راویان در دوره‌های مختلف به‌پژوهش بپردازد، به‌تعداد چشمگیری از راویان در اعصار گوناگون برخورد خواهد نمود که آن‌چنان تعهدی نسبت به‌دین نداشته‌اند که آنان را از دروغ و دغل باز دارد، در نتیجه برای رسیدن به‌هدفی که به‌آن اشاره کردیم، به‌تدلیس در احادیث خود پرداختند.»(۱۴)

"رشید رضا" می‌گوید: «کعب‌الاحبار از بی‌دینان یهود بود که برای پذیرفته شدن گفته‌هایش در مورد دستورات دین، تظاهر به‌اسلام نمود و احادیث زیادی جعل کرد که تعدادی از صحابه‌را فریفته‌ی خود ساخت.» چون او بود، وهب بن منبه. این دو نفر از حیله‌گران و دروغ‌پردازان و خرافه‌بافان بودند، و هر خرافه‌ی که در مورد آفرینش و پیدایش، تاریخ پیامبران و گفته‌های ایشان، وقوع فتنه‌ها و غیره به‌کتب تفسیر و منابع و تاریخ اسلام راه یافته است، همه‌گی از این جماعت گرفته شده است.(۱۵) به‌همان اندازه که کعب‌الاحبار خرافات و اسرائیلیات آئین یهود را وارد روایات اسلامی کرد، "تمیم داری" خرافات کیش مسیحی را در متون اسلامی جا داد. تمیم داری راهب مسیحی، دارای اصلیت یمنی بود که به‌همراه قبیله‌ی خود در فلسطین سکونت داشت. پس از غزوه‌ی تبوک در سال نهم هجرت حضور پیامبر رسید، اسلام اختیار کرد و در مدینه بماند؛ امّا پس از کشته شدن عثمان به‌شام

برگشت، به‌معاویه پیوست و از کسانی شد که به‌دستور معاویه در مساجد و اجتماعات به‌نقل حدیث می‌پرداخت.(۱۶)

کسانی چون "کعب‌الاحبار" ، "تمیم داری" ، "عبدالله بن سبأ" ، "عبدالله بن سلام" ، "وهب بن منبه" ... اهل کتاب و افرادی با سواد، پخته و با تجربه بودند و هریک از فقهاء و فحول ادیان پیشین، مانند یهود و نصارا محسوب می‌شدند که تبحری ویژه در امور مردم‌داری و نحوه‌ی تبلیغات و اثرگذاری نیز داشتند.

درحالی‌که بسیاری از مسلمانان بی‌سواد بودند و در برابر آن‌ها مانند بچه‌های نوآموز، یا افرادی کور و عامی می‌نمودند. "وهب بن منبه" می‌گفت: «من هفتاد و دو کتاب از کتب اِلٰهی را خوانده‌ام.» او تا پایان حیات خود (۱۱۱ ، ه ق) پیوسته در شهرها و آبادی‌ها مسلمانان می‌گشت و حدیث نقل می‌کرد.

"وهب بن منبه" و "کعب‌الاحبار" از زمره‌ی کسانی هستند که مانند فیلسوفان یونانی به‌تبیین کائنات نیز پرداختند؛ وهب می‌گفت: «عرش را چهار فرشته بر دوش می‌کشند، هریک از آنان چهار صورت دارد، صورت گاو، صورت شیر، صورت عقاب و صورت انسان؛ همچنین هریک از آن‌ها چهار بال دارد که دو تا از بال‌ها در صورت شان قرار دارد تا مانع از آن شود که به‌عرش بنگرند و در نتیجه بی‌هوش شوند و فرو افتند. آنان جز این سخن بر زبان نرانند: پاک و منزه است، پادشاهی نیرومند که عظمت او آسمان‌ها و زمین را آکنده ساخته است.»(۱۷)

"کعب‌الاحبار" می‌گفت: «زمین‌های هفت‌گانه بر صخره‌ی قرار دارد، این صخره در کف فرشته‌ی است، فرشته بر پشت ماهی، ماهی در آب، آب بر باد و باد در هوا قرار دارد؛ بادی است عقیم که نمی‌سوزاند و شاخه‌ی آن برعرش آویزان است.»(۱۸)

"ابن‌خلدون" در مقدمه می‌گوید: عرب بادیه‌نشینانی بودند که بی‌سوادی بر ایشان غلبه داشت، هنگامی که مشتاق شناخت چیزهای در باب اسباب خلقت و آغاز آفرینش و اسرار هستی <که معمولاً دل انسان به‌شناخت آن اشتیاق دارد> می‌شدند، در این‌باره از اهل کتاب پرسش می‌کردند و از آنان بهره می‌جستند. البتة این اهل کتاب همان یهود، و نصارای از عرب بودند که به‌اسلام گرویده بودند.

داستان‌سرایی در میان عرب جاهلی

دربخش پیشین خواندیم که عرب قبل ازاسلام دارای آداب و فرهنگ مخصوص خود بودند، نقل و انتقال این فرهنگ که اساطیر و افسانه‌ها بر آن غلبه داشت،

بیش‌تر به‌صورت شفاهی صورت می‌گرفت، گرچه در عهد ظهور اسلام در قبیله‌ی قریش تعداد ۱۶ نفر باسواد وجود داشتند. امّا واضح است که سطح دانش و بینش آن با سوادان چیزی کم‌تر از ملاهای تعویذنویس در این دوران بوده است. از برخی صحابه‌ی سیّد سؤال شد: شما در دوران جاهلیت، در مجالس خود از چه سخن می‌گفتید؟ آن‌ها گفتند: ما شعر می‌گفتیم و از اخبار و تاریخ سخن می‌راندیم.

بیش‌ترین داستان‌های رایج در میان عرب جاهلی در اخبار جن، سحر و کهانت بود، عرب بسیاری از این داستان‌ها را از امت‌های مجاور خود، که در سفرها با آنان ارتباط می‌یافتند، فرا می‌گرفتند. داستان‌سرایانی که پس از اسلام آمدند بر این ماجراها افزودند، برخی از حقایق ماجرا را دیگرگون کردند، منابعی برای ادعاهای خود یافتند، که در رأس آن‌ها جناب سیّد بود. اسامی را جا به‌جا نمودند و صحنه‌های وقوع روی دادها را تغییر دادند.

تا زمان خلیفه‌ی ثانی نقل و جمع‌آوری هرنوع حدیث ممنوع بود، با این اعتقاد که قرآن کافی است. مسلمین سرگرم فتوحات بودند، خبرها آمیخته با خرافات و اساطیر، یا در قالب پیش‌گویی، این‌جا و آن‌جا نقل می‌شد. بیش‌تر غیب‌گویی‌ها هم به‌سیّد منتسب بود. عمربن الخطّاب چند بار أبوهریره را احضار کرد و نسبت به‌نقل و جعل این‌گونه احادیث هشدار داد و گفت: «حدیث گفتن از رسول خدا را باید ترک کنی، وگرنه تو را به‌سرزمین "دوس" می‌فرستم.»

بنا به‌قولی چند بار او را تازیانه زد. همچنین به‌کعب‌الاحبار اخطار داد: «اگر حدیث گفتن از رسول خدا را رها نکنی تو را به"ارض القرده" (سرزمین میمون‌ها) خواهم فرستاد.(۱۹) امّا در زمان خلیفه‌ی سوم، أبوهریره و همدستانش نفسی راحت کشیدند، نقل است که أبوهریره به‌آن‌گونه که خود دوست داشت برای مردم حدیث می‌خواند، در پایان به‌آنان می‌گفت: آیا من می‌توانستم در زمانی که عمر بن خطاب زنده بود، این اخبار را برای تان نقل کنم؟

به‌خدا سوگند یقین دارم که در چنین صورتی تازیانه بر پشتم نواخته می‌شد.(۲۰)

حضرت علی هرگاه حدیثی منسوب به‌سیّد می‌شنید، برای اطمینان از صحت آن، دو نفر شاهد عادل می‌طلبید. اگر اقامه‌ی شهود از سوی راوی مقدور نبود، او را سوگند می‌داد. لٰکن پس از ماجرای حکمیت و شهادت حضرت علی جعل احادیث شتاب فزاینده‌ی گرفت و از طرف دربار خلفاء و امیران محلی تشویق نیز می‌گردید.

خلاصه این‌که در ادوار مختلف خلافت اموی و سپس عباسی، از شام تا عراق و از آن‌جا تا مدینه شرایط جعل حدیث یکی پشت سر دیگری فراهم آمد. هرکس که در صدد بود تا رأیی را ثابت کند، یا حزبی را تأیید نماید، یا مذهب و مسلکی را تقویت کند، یا انسانی را متهم به‌عیب و نقص سازد، چاره در آن می‌دید تا برای این کار، حدیثی هرچند به‌گران‌ترین قیمت در اختیار او قرار گیرد تا به‌آن استناد جوید و به‌رسول خدا نسبت دهد. "محمد بن شهاب زهری" در پرداختن به‌احادیثی که تاج و تخت امویان را قوام بخشد، افراط نمود، آنان نیز در عطایای که به‌او می‌دادند افراط می‌ورزیدند. یزید بن عبدالملک او را به‌منصب قضاوت گماشت و هشام بن عبدالملک نیز او را به‌معلمی فرزندان خود برگزید.

در منابع موثق آمده که چون عبدالله زبیر حجاز را تحت سیطره‌ی خود قرار داد، مسلمانان از انجام مناسک حج محروم شدند و بدین‌سبب زبان به‌اعتراض گشودند، عبدالملک بن مروان از "زهری" کمک خواست تا حدیثی بسازد مشعر براین‌که حج گذاردن در بیت المقدس از حج گذاردن در مکه کفایت می‌کند و حتی افضل است، تا از این پس مردم در بیت المقدس مناسک حج به‌جا آورند، زهری برای او این حدیث معروف را جعل کرد: «جز به‌آهنگ سه مسجد بار سفر مبندید: مسجدالحرام، مسجد من و مسجد بیت المقدس.» همچنین این حدیث را از پیامبر روایت کرد: «نماز در مسجدالاقصی معادل هزار نماز در مساجد دیگر است.(۲۱)

همان‌گونه که امویان به‌جعل حدیث پرداختند، عباسیان نیز با به‌دست گرفتن زمام خلافت، همین کار را کردند. "جلال‌الدّین سیوطی" در کتاب «تاریخ الخلفاء» فصلی را به‌احادیثی اختصاص می‌دهد که در خصوص بنی‌امیه جعل شده است؛ و فصلی دیگر را به‌احادیثی که در مورد خلفای عباسی درست شده است.

"أبوالفرج ابن‌جوزی" در «الموضوعات» به‌نقل از أبوانس حرانی آورده است که مختار ابن‌أبوعبیده‌ی ثقفی به‌مردی از اهل حدیث گفت: حدیثی از پیغمبر برای من بساز مبنی بر این‌که من پس از او خلیفه خواهم شد، و به‌خون‌خواهی فرزندان او برخواهم خاست، در مقابل این حدیث مبلغ ده هزار درهم و یک خدمتکار و مرکب از آن تو است، آن مرد در مقابل گفت: فقط از پیامبر نه؛ ولی از هریک از صحابه می‌خواهی انتخاب کن تا از زبان او برایت حدیث بگویم، و آن‌گاه هرقدر می‌خواهی از بهای پیش‌نهادی خود بکاه؛ مختار گفت حدیث از زبان پیامبر سودمندتر است؛ آن محدث در پاسخ گفت: امّا عذاب آن نیز سخت‌تر است.

تصحیح احادیث

در قرن سوم هجری تعدادی از محدثین تلاش‌های به‌خرج دادند، تا احادیث و روایات وارده را مورد سنجش قرار دهند؛ ولی این عمل شمولیت نیافت. از قرار معلوم تنها دو نفر از محدثان اهل سُنّت در تدوین «صحاح» خویش سعی کردند احادیث مجعول را شناسایی کنند، چنان‌که أبوعبدالله محمد بن اسماعیل البخاری الجعفی (۱۹۵ ـ ۲۵۷ ، هـ ق) در تدوین «الجامع الصحیح» خود از مجموع ششصد هزار حدیثی که گردآوری کرده بود فقط ۷۲۵۹ فقره حدیث (اندکی بیش از یک در صد!) را صحیح دانسته و در کتاب خود آورده است. همتای او محمد بن مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۲ ـ ۲۶۲ ، هـ ق) در سیصد هزار حدیث گردآوری شده تجدید نظر کرد و فقط ۱۲۰۰۰ حدیث (چهار در صد!) را معتبر شناخت. الباقی (۲۸۸۰۰۰ حدیث) را ضرب جدار کرد. با این هم، عقیده براین است که در همان‌ها نیز احادیث ساختهگی فراوان درج شده است. از باب نمونه: در صحیح بخاری به‌نقل از أبوهریره و انس بن‌مالک آمده است که پیامبر فرمود: در روز قیامت جهنم به‌گونه‌ی که گویا در او خشم و غصب است، ظاهر می‌شود و بر خداوند احتجاج می‌کند تا به‌این وعده‌ی خود جامه‌ی عمل بپوشاند که فرموده بود: «جهنم را از جنّیان و انسان‌ها پر خواهم کرد. (سجده، ۱۳)» در این هنگام خداوند پای خود را به‌درون دوزخ می‌گذارد و دوزخ پر می‌گردد و از خشم فرو می‌نشیند.(۲۲)

مسلم نیز روایت دور از عقل "جساسه" را که تمیم داری آن‌را روایت کرده و در صحیحه‌ی بخاری هم آمده است، با سندهای مختلف از صحابه نقل کرده است.(۲۳) روایت "جساسه" طولانی است، اجمال مضمون آن چنین است که رسول خدا مردم را گردآورد و در میان ایشان به‌ایراد خطبه ایستاد، از جمله فرمود:

«من شما را برای تشویق، یا بازداشتن کاری فرا نخوانده‌ام، بلکه شما را بدین‌سبب گردآورده‌ام که "تمیم داری" یکی از مسیحیان بیعت کرده و اسلام آورده و گفته که زمانی در یک سفر دریایی، به‌همراه سی نفر، دچار طوفان شده، پس از سی شبانه‌روز سرگردانی روی آب، سرانجام به‌جزیره‌ی رسیده، در آن‌جا موجودی پشمالو دیده که نمی‌دانسته از چه نسلی است. از آن حیوان پشمالو پرسیده که تو چی هستی؟ او گفته من "جساسه" هستم ... سپس با اشاره‌ی آن موجود به‌صومعه‌ی راهنمایی شدند و در آن‌جا قوی‌ترین انسانی را دیدند که دست‌هایش به‌پشت گردنش بسته بوده و ساق پاهایش به‌زنجیر کشیده بوده، او از محمد امین سراغ گرفته و از

کارهای او پرسیده ... سرانجام، خود را معرفی نموده که من عیسی مسیح هستم، نزدیک است به‌من اجازه‌ی خروج داده شود.»

در این دو صحیحه از این قبیل افسانه‌ها فراوان است. جالب این‌که محدثان اهل سُنّت این افسانه‌ها را از زمره‌ی احادیث صحیح می‌دانند. و این دو مجموعه‌ی حدیثی را در رتبه‌ی بعد از قرآن مجید قرار می‌دهند. دیگر منابع روایی اهل سُنّت که بدون تصحیح گردآوری شده و درعین‌حال جزء «صحاح سته» محسوب‌اند و عنوان «صحیحه» بر آن‌ها اطلاق می‌شود، عبارت‌اند از:

ـ «**سُنَن ابن‌ماجه**» محمدبن یزید قزوینی (۲۰۹ ـ ۲۷۳ ، ه ق) شامل ۴۳۴۱ حدیث که برحسب اعداد با قید صحیح، حسن یا ضعیف در ۳۹ باب تنظیم شده است.

ـ «**سنن ابن‌داوود**» أبوداوود سلیمان‌بن اشعث سجستانی (۲۰۲ ـ ۲۷۵، ه ق) شامل ۵۲۷۴ حدیث در ۱۸۱ باب تنظیم شده است.

ـ «**سنن الترمذی ـ الجامع الکبیر**» أبوموسی محمد بن عیسی سلمی ترمذی (۲۰۹ ـ ۲۷۹ ، ه ق) شامل ۳۹۵۶ حدیث بر اساس اعداد با قید صحیح، حسن یا ضعیف در ۱۴۸ باب تنظیم شده است.

ـ «**سنن تصنیف نسایی**» احمدبن شعیب النسایی (المروی) (۲۱۵ ـ ۳۰۳ ، ه ق) شاگرد أبوداوود سجستانی، شامل ۵۷۵۸ حدیث به‌ترتیب اعداد در قالب ۵۱ کتاب تنظیم شده است.

مُسند: قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث که بر اساس «الاصل علی‌الرّجال» به‌ترتیب حروف تهجئ اسامئ صحابه برشمرده می‌شود، و ذیل نام هریک، احادیثی از او منقول است، «مسند» نامیده می‌شود، آن‌چه مشهور است تعداد مسندها به‌دو فقره می‌رسند:

یک، «الموطأ فی‌الحدیث» تألیف مالک ابن‌انس موأسّس مذهب مالکی (۹۳ ـ ۱۷۹ ، ه ق) در این مجموعه تعداد یک هزار و هفتصد حدیث ضبط است که مالک صحت آن‌ها را تصدیق کرده است.

دو، «مسند» تألیف امام احمد حنبل، موأسّس مذهب حنبلی (۱۶۴ـ ۲۴۱ ، ه ق) است. در این مجموعه تعداد سه هزار حدیث مضبوط است.

افزون براین هشت مجموعه، کتب بسیاری دیگر در موضوع حدیث وجود دارند که دارای عنوان «صحیحه» ، «سنن» یا «مسند» نیز هستند، امّا کم‌تر مقبول عامه بوده و از نظر مرتبت و اعتبار با کتب فوق‌الذکر قابل مقایسه نیستند، مانند:

«صحیح أبیعوانة» ، «صحیح ابنالسکن» ، «صحیح ابنحبان» ، «صحیح ابنخزیمة» ، «الأربعون الصحیحة فیما دون أجر المنیحة» ؛ «مسند أبیحنیفة» ، «مسند أبیداود الطیالسی» ، «مسند ابنأبیأوفی» ، «مسند البزار» ، «مسند الحمیدی» ، «مسند الربیع بن حبیب» ، «مسند الشافعی» ، «مسند الشهاب» ؛ «سنن البیهقی» ، «سنن الدار قطنی» ، «سنن الدارمی» ، «سنن سعید بن منصور» و بسیار کتب دیگر بههمین مضامین و همین عناوین.

منابع شیعهی دوازده امامی

اوضاع در منابع روایی اثنیعشری از حیث صحت و اعتبار بسیار وخیمتر از اهل سُنّت است. چون از یک بابت عمل جمعآوری و تصحیح احادیث دیرتر آغاز شد، از دیگرسو در تشیع مصادر حدیث زیاداند (۱۴ معصوم) بههمان اندازه میدان وسیع جهت جعلکاری باز است. افزون بر این، تشیع که از درب ستیزهجویانه خارج شده است، در خرق سُنّت و خروج از اجماع جرأتی بیشتر از خود نشان داده است. بهزعم کسانی چون خلیل بن احمد در «الارشاد» تعداد احادیث شیعی تنها در مورد فضایل، بهسیصد هزار حدیث میرسد. تعداد پنجاه وهفت هزار (۵۷۰۰۰) حدیث تنها دربارهی احکام فقهی وجود دارد؛ و قس علیهذا...

بالمقابل شیعهی اثنیعشری میگوید در برابر صحیح بخاری و مسلم «صحیحهی زراره» و «موثقهی عمار الساباطی» دارد. و چند فقره کتب رجال و درایه که از احوال راوی و روایت بحث میکند. معهذا خود میپذیرد که در منابع ایشان رقم نجومی از احادیث مجعول و مخدوش وجود دارد که آمیخته با مدح و ذم و محبت و منقصت و طعن و لعن و سره و ناسره است.

در قرن دوم هجری کسانی پیدا شدند که در تظاهر بههواداری از اهلبیت بهجعل حدیث پرداختند. کسانی چون "معمر بن خیثم" ، "محمد بن سنان" ، "محمد بن نصیر نمیری" ، "محمد بن مقلاص اسدی" ، "محمد بن حرثه" ، "صاید بن نهدین" ، "علی بن حمزه" ، "علی بن عاصم" ، "موسی بن عقبه" ، "مغیرة بن سعید" ، "بزیع بن موسی" ، "بشار شعیری" ، حمزه یزیدی" ، "صائد هندی" ، بیان بن سمعان تمیمی" ، "حرث شامی" ، "عبدالله بن حرث" و صدها از اینگونه افراد که از حساب بیروناند، هرکدام بهنوبهی خود هزاران فقره حدیث جعل کرده و بهنام پیامبر اکرم و ائمهی هدی بهمردم ابلاغ کردند.

کسانی چون "بشار شعیری" ، "حمزه یزیدی" ، "معمربن خیثم" ، "بیان بن سمعان" و "مغیرةبن سعید" از دعوت‌گران به‌الحاد و غلو بودند. بشار شعیری مدعی شد که علی خدا است، معمر بن خیثم همه‌ی محرمات اِلٰهی را حلال دانست، حمزه یزیدی مدعی بود که هر شب بر امام "أبوجعفر" وحی می‌رسد، بیان بن سمعان هم پس از أبوهاشم عبدالله بن "محمد حنفیه" مدعی نبوت شد و بالاخره مغیرة بن سعید نیز ادعای نبوت کرد و بیش از دیگران پیرو پیدا کرد، زیرا او با سحر و شعبده و دیگر روش‌های عوام‌فریبانه آشنا بود.

کسانی چون مفضل بن‌عمر، بیان بن سمعان، عمر نبطی و برخی دیگر از جاعلان حدیث، به‌امام چنین نسبت دادند که فرموده است: «نبرد امام، او را از نماز و روزه بی‌نیاز می‌سازد.»، «علی در میان ابرها، با بادها پرواز می‌کند.»، «الله، خداوند آسمان و امام خداوند زمین است.(۲۴) مغیرة بن‌سعید اعتراف کرده که به‌تنهایی ۱۲۰۰۰ فقره حدیث جعل کرده و وارد گفته‌های جعفربن محمد نموده است.(۲۵) در این دوره عراق عنوان «دارالضرب» یعنی محلی که در آن‌جا حدیث شیعی «ضرب» و جعل می‌شود، به‌خود گرفت؛ از آن زمان تا کنون هیچ‌کس اقدامی جهت پالایش حدیث (حد اقل، از نوع آن‌چه بخاری و مسلم کردند) نکرده است.

"هاشم معروف حسنی" در مورد کاستی‌های احادیث شیعی می‌گوید:

«حقیقت انکارناپذیر آن‌است که محدثان اهل سُنّت از اواسط قرن پنجم در مقایسه با محدثان شیعه نسبت به‌خطراتی که احادیث شریف سیّد را در میان گرفته بود هوشیارتر و آگاه‌تر بودند، آنان در مدت دو قرن، علاوه بر کتب درایه و رجال، ده‌ها کتاب در مورد شناسایی احادیث جعلی تألیف کردند که برخی از کتاب‌ها حتی همین نام را بر خود گرفته است، از آن‌جمله عبدالرحمن بن جوزی عالم مشهور قرن ششم است که کتاب «الموضوعات» را در سه جلد تألیف نمود. پس از وی آثار دیگری در همین مورد تألیف شد و کسان دیگری چون سیوطی، فتنی و دیگران با همان روش و اسلوب ابن‌جوزی دست به‌تألیفات زدند و کتب اینان از مهم‌ترین منابع جهت شناسایی احادیث مجعول است.»

«امّا شیعیان آن‌چنان این مسأله را نادیده انگاشتند که گویا اصلاً به‌آن‌ها مربوط نمی‌شود این درحالی است که احادیث جعلی در میان احادیث شیعه از لحاظ تعداد و نیز خطراتی که ایجاد می‌کنند کم‌تر از احادیث جعلی اهل سُنّت نیست ... در خلال این قرون متمادی نکوشیده‌اند حتی یک کتاب تألیف نمایند که دست‌کم تعدادی از

احادیث جعلی در موضوعات گوناگون را در خود جای داده باشد... در کنار گروه‌های از جاعلان حدیث که به‌آن‌ها اشارت رفت، گروه‌های دیگر نیز پیدا شدند که احادیثی با انگیزه‌ی تعصب و دلسوزی نسبت به‌اسلام و اهلبیت از زبان ائمه و در مورد تشویق و ترغیب یا ترسانیدن و تخویف جعل نمودند...»

«این‌گروه‌ها این‌کار را با نیت خیر و به‌قصد تقرب به‌خداوند انجام می‌دادند، گمان می‌کردند که کاری نیک در پیش گرفته‌اند... نتیجه‌ی کار آن شد که بسیاری از احادیث صحیح در میان احادیث دروغین گم شد.»(۲۶)

آن‌هنگام که یک عالم اهل سُنّت درباره‌ی احادیث جعلی دست به‌نوشتن می‌زند، بزرگ‌ترین مجموعه‌ی احادیث شیعی را در ردیف این‌گونه احادیث قرار می‌دهد، و راویان آن‌را به‌دروغ‌پردازی و تهمت بستن به‌رسول خدا و فرزندان او متهم می‌کند، با همه‌ی آن‌چه در اختیار دارد تلاش می‌کند تا این اتهام خود را چنین توجیه نماید که برخی از دروغ‌گویان در میان راویان شیعه وجود دارند؛ در مقابل، محققین شیعی نیز همین موضع را نسبت به‌روایات گروه مقابل در پیش می‌گیرند و بزرگ‌ترین مجموعه‌ی ممکن از راویان اهل سُنّت را معرض اتهام قرار می‌دهند.(۲۷)

مورخان اهل سُنّت می‌گویند شیعیان از برجسته‌ترین و نقش‌آفرین‌ترین فرقه‌ها در جعل حدیث بودند. [به‌ادعای آنان] هزاران فقره حدیث در تأیید خلافت علی و فرزندان او جعل نمودند. آنان [به‌ادعای این گروه] حتی به‌این مقدار بسنده نکردند و بیش از این مقدار احادیثی در ذم و نکوهش و طعن خلفای ثلاثه جعل کردند. در رأس این احادیث جعلی، حدیث غدیر و حدیث وصایت پیامبر به‌علی و احادیثی از این قبیل قرار داشت که شأن و منزلت فاطمه و حسن و حسین و سایر افراد اهلبیت را بالا می‌برد.

«بنا برهمین ادعا، هنگامی که دروغ‌پردازی شیعیان بالا گرفت و گسترش یافت، جاهلانی از اهل سُنّت به‌مقابله برخاستند و دروغ را با دروغ جواب دادند، امّا از آن‌جا که اهل سُنّت از شیعیان ملتزم‌تر و محتاط‌تر به‌دین خود بودند، تنها به‌جعل احادیثی در فضایل خلفای ثلاثه بسنده کردند، تا بدین‌وسیله با سیل احادیث دروغین شیعه مقابله کنند. طرفداران معاویه نیز هنگامی که با احادیث جعلی شیعه که با کرامت امویان برخورد داشت، و معاویه و حزب او را مورد نکوهش قرار می‌داد مواجه شدند، روایاتی در فضل معاویه و بنی‌امیه و نیز فضیلت شهرهای چون شام و حمص جعل کردند تا باطل را با باطل دفع کنند.»(۲۸)

علم فقه و پیدایش آن

«فقه» علمی است که درباره‌ی احکام عملی فروع دین بحث می‌کند و مقصود از آن تحصیل ملکه‌ی اقتدار بر بیان و اجرای اعمال شرعی است. گفته شد که عرب برای جوانب زندگی خود سنت‌های بسیار محکمی داشتند که طی قرن‌ها استوار شده بود. اسلام آمد این سنت‌ها را پالایش کرد، برخی را پذیرفته و امضاء نمود، برخی را هم دور انداخت. از این پس، تعالیم قرآن تنها منبع قانون‌گذاری و تعیین راه و رسم زندگی عربی شناخته شد. همه‌ی احکام زندگی و مناسبات مسلمانان اعم از عبادی، حقوقی و معاملات به‌قرآن محول شد و از متن آن استخراج می‌گردید.

در زمان سیّدالمرسلین، احکام فقهی توسط شخص ایشان از قرآن اخذ می‌شد و مسلمین نیز دستورات و اوامر قرآن را می‌شنیدند و به‌آن‌ها عمل می‌کردند. اگر قرآن در زمینه‌ی ساکت و صامت بود، سیّد به«شوری» مراجعه می‌کرد، و در بیش‌تر موارد، به‌نظرها و پیش نهادهای «شوری» عمل می‌نمود.

پس از رحلت سیّد، مرجع مسلمانان در رفع این‌گونه حوائج، صحابه و علی‌الخصوص قراء بودند که آیات قرآن را از محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ می‌شناختند. أبوبکر در مقام اجرایی به‌قرآن و سُنّت نبوی تمسک می‌نمود. اگر موضوع را از قرآن و سُنّت نمی‌یافت از صحابه می‌پرسید که آن‌چه را در این‌باره از سیّد شنیده یا دیده‌اند برایش بازگو کنند؛ عمر و عثمان و علی نیز این‌گونه عمل می‌کردند. امور حیاتی مسلمانان با شوری حل و عقد می‌شد.

در نتیجه‌ی گسترش سریع قلمرو اسلام از "فرارود" تا سواحل شرقی اقیانوس اطلس، و از آسیای صغیر تا سواحل شرقی آفریقا، و گرویدن جماعات کثیری از مردمان این نواحی به‌کیش اسلام و آمیزش مسلمانان با ملل دیگر، همه و همه بار حکومت را سنگین ساخت و ثابت نمود که اساس اولیه دیگر جوابگوی نیاز مسلمین در این پهنه‌ی گسترده و فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف نیست.

به‌ناچار لازم آمد که افزون بر آن‌چه هست، بنیان‌های دیگری نیز استوار گردد. ابتدا در زمان امویان «احادیث» اصل دوم تعلیمات دینی و حقوقی اسلامی شناخته شدند. در نتیجه سه مکتب «علم الحدیث» تکوین یافت که هریک در گام‌های بعدی نقش عمده در تدوین فقه اسلامی و پیدایی مذاهب ایفا نمودند:

اول ـ مکتب اهل حدیث (اخباریون): که مرکز آن در مدینه بود و اعضای اصلی آن عبارت بودند از عروة بن زبیر (م ۹۶ ، ه ق) فرزند

زبیر (صحابه‌ی معروف) و برادر عبدالله زبیر مخالف خاندان اموی (م ۷۳ ، ه ق) و خواهر زاده‌ی عایشه، و شاگرد او محمد الزهری (م ۱۲۵ ، ه ق) عبدالله بن عمر و زید بن ثابت. و از تابعین: سالم بن عبدالله، خارجه بن زید بن ثابت، سعید بن المسیب، قاسم بن محمد بن أبوبکر، عروة بن زبیر، زهری و نافع و یحیی بن سعید.

از اتباع تابعین: امام مالک پیشوا و رهبر این مکتب بود. پیروان این مکتب به‌احادیث اهمیت خیلی زیاد می‌دادند و احادیث را تکیه‌گاه اصلی مکتب به‌شمار می‌آوردند، به‌همین جهت نسبت به‌طرق و اسناد احادیث و راویان آن دقتی زیاد به‌عمل می‌آوردند، از این جهات به‌پیش‌رفت زیادی نایل آمده بودند و فضلاء و دانشمندان از راه‌های دور برای کسب فیض از مکتب اهل حدیث به‌مدینه می‌آمدند...

شافعی نیز رنج سفر به‌مدینه را به‌خاطر خواندن «موطأ» در محضر امام مالک، تحمل کرد و مزایای مکتب اهل تفسیر را [که در مکه مستقر بود] با مزایای مکتب اهل حدیث بهم آمیخت، از هردو مکتب به‌حد کافی استفاده نمود.

دوم ـ مکتب اهل رأی (عقلیون): که مرکز اصلی آن شهر کوفه و شعبه‌ی بزرگ آن در بغداد بود، از رهبران این مکتب عامربن شراحیل الشعبی (م ۱۰۵ ، ه ق) و محمد بن الحسن شیبانی و قاضی أبویوسف و زفر بن هذیل و حسن بن زیاد اللؤلؤیی و کسان دیگر بودند. عامربن شراحیل الشعبی از تعداد پانصد نفر از صحابه و تابعین پرسش به‌عمل آورد و احادیثی بسیاری از آن‌ها وصول کرد. از طبقه‌ی اول تابعین: شریح بن حارث و علقمة بن قیس نخعی، مسروق بن اجدع و اسود بن یزید نخعی. از طبقه‌ی دوم تابعین: ابراهیم بن شراحیل و عماد بن ابی‌سلیمان و امام أبوحنیفه بودند. پیروان مکتب اهل رأی بیش‌تر بر منطق و استدلال و نتایج قیاس اتکاء داشتند.

سوم ـ مکتب شامی در دمشق: که بیش از آن دو دیگر، پیروی از احادیث و روش و منش خلفاء راشدین را در دستور کار داشت. به‌موازات این‌ها مکتب اهل تفسیر نیز وجود داشت که مرکز آن شهر مکه‌ی مکرمه بود و رهبر آن عبدالله بن عباس صحابی و شاگردان او بود. از تابعین: سعید بن جبیر و مجاهد و طاووس و عکرمه، از اتباع تابعین: شعبه و وکیع و ابن‌عیینه و ابن‌هارون و عبدالرزاق و ابی بن ایاس و ابن‌راهویه و سنید و ابن‌شیبه بودند. بدین‌ترتیب زمینه‌ی ابراز برداشت‌ها و نظرات شخصی و استنباطات پیش آمد و در قدم‌های بعد به‌پیدایی نظرگاهای فقهی و بالمآل شکل‌گیری مذاهب منجر شد.

فقهاء صحابه

در اوایل عهد اسلامی، فقه و قرائت و تفسیر و حدیث علمی واحد بود، چنان‌که جدا ساختن آن‌ها از همدیگر دشوار می‌نمود، لٰکن اندک اندک هر یک از این علوم براثر توسعه و تکامل خود از یکدیگر منفک شدند. شیخ أبواسحق شیرازی (۳۹۳ ـ ۴۷۶ ، ه ق) در «طبقات الفقهاء» روند پیدایی فقه پس از حیات سیّد را بررسی کرده و هریک از خلفاء راشدین را نخستین فقیهان و اهل فتوی می‌خواند؛ سپس فقهای صحابه را نام می‌برد که عبارت‌اند از عبدالله بن مسعود (م ۳۲، ه ق) معاذ بن جبل (م ۱۸، ه ق) زید بن ثابت (م ۴۵، ه ق) عبدالله بن عباس (م ۶۸، ه ق) عبدالله بن عمر (م ۷۳، ه ق) عبدالله بن زبیربن عوام (م ۷۳، ه ق) عبدالله بن عمرو عاص (م ۷۷، ه ق) أبودرداء عویمر بن مالک (م ۵۸، ه ق) ...

أبواسحق تحت عنوان «ذکر فقهاء صحابه» می‌گوید: أبوبکرصدیق تنها کسی بود که در حضور سیّد فتوی می‌داد. محمد بن سهل بن حثمه از پدرش نقل می‌کند که سه نفر از مهاجرین: عمر و عثمان و علی و سه نفر از انصار: ابی بن کعب و معاذ بن جبل و زید بن ثابت در عهد سیّد فتوی می‌داده‌اند.(۲۹)

اسامی آن عده از صحابه که فقه از آن‌ها نقل شده بدین‌قرار است:

عبدالله بن مغفل مزنی، أبونجید عمران بن حصیل اسلمی خزاعی، أبوحمزه انس بن مالک، طلحة بن عبیدالله، زبیر بن عوام، سعد بن ابی‌وقاص، سعید بن زید بن عمر ابن‌نفیل، عبدالرحمن بن‌عوف، أبوعبیدة بن جراح، حذیفة بن یمان، امام حسن، امام حسین، مسعود بن مخرمه، ضحاک بن قیس، عمار بن یاسر، أبوذر غفاری، أبونصر غفاری، سلمان پارسی، عبادة بن صامت، شداد بن اوس، فضالة بن عبیدالله انصاری، أبومسعود بدری، أبوایوب انصاری، أبوقتاده انصاری، أبوطلحه انصاری، أبواسید ابن‌مالک بن ربیعة انصاری، نعمان بن بشیر، برّابن‌عازب بن ابی‌الوفی السلمی، واثله بن اسقع اللیثی، أبوامامه باهلی، عقبه‌بن عامرالجهنی، سمرة بن جندب الفزازی، عبدالرّحمن بن ابزی ...(۳۰)

از میان زنان: کسانی از زنان که هریک فقیه شناخته شده‌اند عبارت‌اند از: فاطمة الزهراء بنت سیّد، عایشه بنت أبوبکر، حفصه بنت عمر، ام سلمه، ام حبیبه، اسماء بنت ابی‌بکر، ام الفضل بنت الحارث و ام‌هانی بنت ابی‌طالب ... علاوه بر این‌ها عده‌ی دیگر از زنان و مردان نیز بوده‌اند که از آن‌ها اخذ فقه شده است.(۳۱)

پایان عصر صحابه: عصر صحابه‌ی کرام، بین دهه‌ی نود تا صد هجری انقراض یافت. «واقدی» (۱۳۰ - ۲۰۷ ، ه ق) در «المغازی» گفته است عبدالله بن اوفا، آخرین صحابی بود که در سال ۸۶ هجری در کوفه، زندگی را بدرود گفت؛ همچنان که:

در مدینه: سهل بن سعد ساعدی بود که در سال ۹۱ هجری در سن صد سالگی چشم از زندگی فروبست؛

در بصره: انس بن مالک بود که در سال ۹۱ یا ۹۳ به‌جمع صحابه‌ی سلف پیوست؛

در شام: عبدالله بن یسر بود که در سال ۸۴ به‌دیار آخرت کوچید.

در مکه: سر انجام، عامر بن واثله ملقب به‌أبوطفیل بود که در سال جنگ احد (۳، ه) زاده شد و ۸ سال آخر زندگانی سیّد را درک کرد. أبوطفیل آخرین صحابه بود که سیّد را دیده بود و بعد از تمام صحابه و عصر آن‌ها، بعد از سال صد هجری به‌عنوان خاتمه‌ی اصحاب سیّد در سال ۱۰۰ یا ۱۰۷ یا ۱۱۰ قمری در مکه در گذشت.(۳۲)

فقهاء تابعین و اتباع آن‌ها

«تابعین» به‌کسانی گفته می‌شود که شخص سیّد را ندیده‌اند؛ امّا صحابه‌را ملاقات نموده‌اند. درباره‌ی عصر تابعین سخن بسیار است. بعد از عصر صحابه «تابعین» به‌قرآن و حدیث و روش صحابه عمل می‌کردند. و اتباع تابعین نیز به‌صحابه و تابعین اقتدا می‌نمودند. در عصر صحابه و تابعین در شهرهای اسلامی مدارس و مکاتب عدیده‌ی برای تعلیم فقه به‌وجود آمده بود و مردم برای تعلیم و جهاد و مرابطه در راه خدا تربیت می‌شدند، فقهای تابعین که فتوی می‌دادند در مکه عبارت بودند از: عطاء بن ابی‌رباح، طاووس بن کیسان پارسی، عمر بن دینار و عکرمه، که از اصحاب ابن‌عباس بودند. این عده از حضرت علی و عایشه و جابر بن عبدالله انصاری اخذ فقه و حدیث و روایت کرده‌اند؛ سپس أبوزبیر مکی و عبدالله بن خالد و عبدالله بن طاووس و مسلم بن خالد زنجی و سعد بن سالم قداح و بعد محمد بن ادریس شافعی و غیره بوده‌اند.

در مدینه: سعید بن مسیب مخزون، عروة بن زبیر عوام.

در بصره: حسن بن حسن که پانصد نفر از صحابه را درک کرده است (بعضی از فقهاء، فتاوای او را درهفت اسفار قطور گرد کرده‌اند) و جابربن زید و محمد بن سیرین...

در کوفه: نجد بن حزم و عده‌ی از تابعین مانند ابراهیم نخعی، عامر شعبی، سعید بن جبیر، حماد بن ابی‌سلیمان، سفیان بن سعید ثوری، أبوحنیفه نعمان بن ثابت...

در مصر: یزید بن حبیب، بکیر بن عبدالله بن الاشجع، و عمر بن الحارث.

در قیروان: یحیی بن یحیی و عبدالملک بن حبیب.

در اندلس: سحنون بن سعید التنوخی.(۳۳)

عصر اتباع تابعین یا عصر نشأت مذاهب

بعد از سپری شدن دو نسل از اسلام، یعنی بعد از انقراض عصر صحابه و تابعین، شرایطی به‌وجود آمد که مذاهب فقهی متعددی رشد کردند. در این عصر اسباب وعوامل مختلف ومتعددی وجود داشت که باعث تدوین مذاهب گردید. طبیعی بود که اتباع تابعین از آن‌های که درک حضورشان می‌کردند استفاده می‌نمودند و در مسائل مورد اختلاف هرکدام از دو گروه، مذهب شیوخ و اهل شهر خود را اختیار می‌کردند. بنابراین مذهب هرامامی در شهر خود بالا گرفت و اهل هر شهری تابع مذهب امام شهر خود بودند، ولی نه‌به‌صورت تقلید بلکه به‌وسیله‌ی علاقه یا جبر محیطی قناعت می‌کردند و این امامان شهرها مانند: سفیان ثوری و ابن‌ابی‌لیلی در کوفه، ابن‌جریح در مکه، عبدالملک بن عبدالعزیز الماجشون در مدینه، اوزاعی در شام و لیث بن سعد در مصر. هریک از نامبرده‌گان اگر مسأله‌ی از تابعین شهر خود نمی‌یافتند اجتهاد می‌کردند، و طبیعتاً اتکاء به‌رأی ایجاد اختلاف می‌کند.

مراکز مهم فتوی و طریقه‌ی اهل حدیث و اهل رأی

در سراسر قرن اول براثر اجتماع صحابه و تابعین در مدینه، مرکز مهم فتوی آن شهر بوده است، لٰکن از اوایل قرن دوم، عراق نیز در این باب مرکزیت و اهمیتی کسب کرد، گروهی از فقهای صاحب‌نظر در آن دیار ظهور نمودند و اسلوب مخصوص به‌خود را به‌وجود آوردند. یعنی دوگانه‌گی مراکز علم فقه، باعث پیدایی دو روش متمایز در علم فقه گردید، یکی به‌نام طریقه‌ی «اهل حدیث» به‌مرکزیت

مدینه، دیگر به‌نام طریقه‌ی «اهل رأی و قیاس» (هواخواهان استنتاج منطقی و عقلی از متون) به‌مرکزیت کوفه پدید آمد. گروهی که اصطلاحاً «اصحاب الرأی» نامیده می‌شدند هواداری فقیهان شامی را نیز پشت سر خود داشتند. از میان این گروه «أبوحنیفه» بیرون آمد که اسلوب رأی، قیاس و استحسان را بیش از دیگران به‌کار بست. أبوحنیفه از تابعین است زیرا عصر صحابه را درک کرده است. مع‌هذا متهم است که به‌سُنّت سیّد بی‌اعتنایی می‌کرده و در مقابل حدیث موضع منفی داشته است. حتی با وجود حدیث، به‌قیاس عمل کرده و در حدود دو صد مسأله را بر خلاف سُنّت سیّد فتوی داده است. نقل است که گفته: «اگر رسول‌الله در زمان ما می‌زیست همین‌های را می‌گفت که من می‌گویم.» گفته شده که او مدینه را «دارالضرب حدیث» می‌خواند و از مجموع احادیث مدنی فقط هفده {۱۷} فقره حدیث را صحیح می‌دانست.(۳۴) ابن‌عبدالبر إمام و فقیه مالکی و محدث و مؤرخ أندلسی (۳۶۸ ـ ۴۶۳ ، هـ ق) در «الانتفاء» می‌گوید: «محمد بن اسماعیل بخاری أبوحنیفه را جرح نموده و او را در ردیف افرادی ضعیف و متروک دانسته است.» وی می‌افزاید: «شیخین (بخاری و مسلم) حتی یک روایت از او نقل نکرده‌اند.»

در مقابل این سخن، در دفاع از این روش أبوحنیفه گفته شده که چون محیط عراق مانند مدینه مستعد اخذ احادیث و سنن صحاح از صحابه و تابعین نبود، ناگزیر می‌بایست روش دیگری غیر از آن‌چه فقهای مدینه به‌آن توجه داشتند اتخاذ می‌کرد. ولی خبرهای دردست است که أبوحنیفه دراوایل عمر خود سرگرم مباحثات کلامی بوده و با علماء کلام مراوده داشته است. او به‌عنوان یکی از سران مکتب اهل رأی می‌گوید برای استنباط احکام، نخست به‌کتاب خدای تعالی مراجعه می‌کنم، اگر نتوانستم از کتاب خدا و سُنّت سیّد حکمی استنباط کنم از گفته‌های صحابه بهره گرفته و بقیه را رها می‌نمایم و به‌قول دیگری اعتماد نمی‌کنم. سپس اضافه می‌کند: اگر حدیثی از سیّد به‌ما برسد آن‌را به‌کار می‌بندیم، اگر ازصحابه باشد برای پذیرفتن آن مختاریم و اگر از تابعین باشد با آن مقابله می‌کنیم... اگر به‌تجزیه و تحلیل مذهب أبوحنیفه بپردازیم می‌بینیم که به‌سهولت در احکام و عبادات و معاملات معتقد است.

دیگر مکتب مدنی بود که خود را «اصحاب الحدیث» می‌خواند و علیه اسلوب منطقی و عقلئ کوفی و شامی به‌مبارزه برخاست و آن‌را بدعتی در دین دانست. فقیهان مدینه مخالف خلفای اموی نیز بودند و می‌گفتند امویان حکومتی غیر دینی ایجاد کرده و از آرمان سیّد و خلفاء راشدین دور شدند. این فقیهان می‌گفتند در

مسائل نخست باید به‌کلام الله مراجعه کرد، اگر در قرآن هیچ حکم و دستوری یافت نشود، باید از سُنّت رسول‌الله متابعت نمود. سران این مکتب، ابتدا فقط قرآن و سُنّت را قبول داشتند و اجماع و قیاس را منکر بودند؛ امّا اندک اندک آن دو را نیز پذیرفتند. احمد ابن‌حنبل و داوود ظاهری و مالک بن انس و محمد بن ادریس شافعی از درون این مکتب بیرون آمدند. اگر احمد بن حنبل را به‌عنوان پیشوای اهل حدیث بشناسیم، راه خطاء نرفته‌ایم. او برای جمع‌آوری حدیث، بلاد کوفه و بصره و مکه و مدینه و شام و یمن و الجزیره و قیروان را زیر پا گذاشت. بسیاری او را از بزرگان اهل حدیث می‌شناسند نه‌فقیه؛ محمد بن جریر طبری او را مرد حدیث معرفی می‌کند نه‌مرد فقه. فقه او به‌شدت، مبتنی بر حدیث است چنان‌که اساس علم خود را بر کتاب و حدیث و سُنّت قرار داده است، هر فتوای را که از صحابه نقل شده بود قبول داشت. از میان چند فتوی از صحابه معتقد بود آن‌را باید پذیرفت که اقرب به‌کتاب و سُنّت باشد حتی حدیث مرسل را هم بر قیاس ترجیح داده است.

احمد بن حنبل کتابی در فقه تصنیف نکرد، بلکه آن‌چه از او در فقه روایت شده عباراتی از پاسخ‌های است که به‌سؤالات مردم داده است و شاگردان او آن‌ها را مرتب و مدون کرده‌اند. احمدبن حنبل شاگردان برجسته‌ی دارد که از میان آن‌ها می‌توان به‌افراد ذیل اشاره کرد: أبوالعباس احمد بن جعفر اصطفری، احمدبن ابی‌خیثمه، زهیر بن حرب، أبوبکر احمد بن محمد بن مجاح مروزی، أبواسحاق ابراهیم بن یعقوب جوزجانی، أبوداوود سجستانی، علی بن مجر، محمد بن اسماعیل بخاری، أبوحاتم رازی، مسلم بن حجاج نیشابوری و ابوجعفر محمد بن جریر الطبری...

میان این دومکتب حدیثی از آغاز کار تا مدت‌های مدیدی مشاجرات و مباحثات دامنه‌داری جاری بود چنان‌که منجر به‌تألیف کتب متعدد علیه یکدیگر گردید. هیچ کدام از این دو گروه به‌روایاتی که از طرف دیگری نقل می‌شد و احکامی که استنباط می‌گردید، اعتماد نمی‌نمود و هریک جانب مقابل را به‌دروغ بستن به‌سیّد متهم می‌کرد. "ابن‌قتیبه الدّینوری" (۲۱۳ ـ ۲۷۶ ، ه ق) در کتاب «تأویل مختلف الحدیث» پس از ذکر فرقه‌ها، احزاب و گرایشات فقهاء و محدثان، موضع آن‌ها را در برابر حدیث چنین تصویر می‌نماید: «هریک از این گروه‌ها در مبادی و اصول مورد اعتماد خود با یکدیگر اختلاف داشتند، هریک احادیثی را روایت می‌کردند که گرایش و مذهب خود آنان را تأیید می‌کرد...»

"احمد امین" المصری (۱۳۰۳ ـ ۱۳۷۳ ، هـ ق) در کتاب «فجرالاسلام» می‌گوید نزاع میان دو مکتب رأی و حدیث در شدیدترین شکل جریان داشت و هر کدام پیکان سرزنش را متوجه گروهی دیگر می‌ساخت و احادیثی در تأیید هریک از این دو مکتب جعل می‌گردید. تعصب میان اصحاب هریک از این دو مکتب تا آن حد بالا گرفت که اگر (مثلاً) مکتب حدیث، روایتی را به‌سیّد نسبت می‌داد؛ مکتب رأی روایتی دیگری درست برعکس آن به‌حضرت منتسب می‌کرد. به‌عنوان نمونه:

اهل حدیث از آن حضرت روایت کردند که نزیک است مردی در میان شما پیدا شود که بر تختی تکیه می‌زند و از من حدیث می‌آورد و می‌گوید: «میان ما و شما کتاب خدا کفایت است...»

در مقابل این حدیث، اهل رأی روایت کردند که رسول خدا فرمود: «آن‌چه از من به‌شما رسید، آن‌را بر کتاب خدا عرضه دارید، اگر با کتاب خدا موافق بود من آن‌را گفته‌ام، اگر با کتاب خدا مخالفت داشت، من آن‌را نگفته‌ام؛ چگونه می‌توانم با کتاب خدا مخالفت کنم درحالی‌که خدا مرا به‌وسیله‌ی همین‌کتاب هدایت کرده است.»

جاعلان پا را از این نیز فراتر نهاده و احادیثی جعل کردند که ده‌ها سال قبل از تولد أبوحنیفه از ظهور او خبر می‌داد و به‌روش و گرایش‌های او در فقه اشاره دارد. آن‌ها افزودند که رسول اکرم خود اولین کسی است که هسته‌ی قیاس را بنیاد نهاده است. در مقابل این‌ها روایاتی است که از پیش نسبت به‌روش‌ها و خطرات أبوحنیفه با قید نام و نشان هشدار می‌دهد؛ من‌جمله از رسول اکرم روایت کردند که فرمود:

«در میان امت من مردی خواهد بود به‌نام نعمان، که برای امت من از ابلیس زیان‌بارتر است. نیز روایاتی آوردند که آن‌حضرت همان‌طور که مردم را نسبت به‌شیاطین هشدار می‌داد، نبست به‌أبوحنیفه نیز هشدار داده و مردم را از او برحذر داشته است. مطلب بسیار پیچیده و کشدار است، به‌همین مقدار بسنده می‌کنیم.

چون تعداد تابعین زیاد شد، اتباع فقهاء چند طبقه شدند که در مکان‌های متفاوت زندگی داشتند، تفاوت مکان‌ها و فرهنگ‌ها باعث تفاوت آراء گردید. چون آراء زیاد شد دیگر جای آن بود که فقهاء به‌تألیفات انفرادی بپردازند، زیرا مانند امروز مذاهب معروفه موجود نبود که مردم یک شهر یا اقلیم را تحت تأثیر قرار دهد. در عصر تابعین و پیروان، مذاهب مختلفی به‌وجود آمد مانند مذاهب ائمه‌ی اربعه و دیگر مذاهب. بعضی از این مذاهب باقی ماندند و برخی دیگر نابود و محو گردیدند.

روی هم باید دانست که سه قرن اول هجری بیش از هرزمانی مستعد ظهور مذاهب مختلف فقهی و دوره‌ی اجتهاد و صدور آراء گوناگون نسبت به‌کیفیت استخراج احکام فقهی از کتاب و سُنّت یا رأی و قیاس بوده و به‌همین نسبت کتب بسیاری دراین سه قرن نوشته شده است و مذاهب فقهیٔ بسیاری تنظیم گردید. هریک از اربابان مذاهب و شاگردان و پیروان ایشان تألیفات گران‌بهاء پدیده آورده‌اند که بعضی از آن‌ها هنوز هم در دست است. حقیقةً آثار این دوره از تاریخ اسلام اعم از همه‌ی رشته‌های دینی یا فکری، بسیار ارزشمند و پرمحتوی است.

بر اثر این توجهات وعنایات شدید بود که فروع احکام اسلامی به‌تمامه درهمین سه قرن تدوین شد، دیگر رشته‌های علوم نیز به‌همین نسبت انکشاف یافت چنان‌که دوره‌های بعد را می‌توان مقلد و شارح همین سه قرن اول دانست.

بی‌جهت نیست که به‌این سه قرن «قرون مُفضّله» می‌گویند. فهرست اجمالیٔ تعدادی از مذاهب فقهیٔ که در این برهه از تاریخ تأسیس شدند، لٰکن هریک به‌دلایلی از جمله سخت‌گیری‌ها درباره‌ی نصوص و رد هرنوع تأویل و رأی ... مورد اقبال عمومی قرار نگرفتند و از بین رفتند، از این قرار است:

۱ - مذهب فقهیٔ عمر بن عبد العزیز بن مروان بن الحکم (م ۱۰۱ ، ه ق) عمر بن عبدالعزیز به‌مجدّد قرن اول ملقب است. او جزء تابعین می‌باشد و اول کسی که تدوین حدیث را تجویز کرد، هشتمین خلیفه از خلفای اموی است (بدون احتساب معاویه‌ی دوم) برخی اهل سُنّت، از جمله ابن‌اثیر او را پنجمین خلیفه از خلفای راشدین دانسته‌اند. سلیمان بن عبدالملک در سال ۹۹ (ه) درگذشت و طی وصیت‌نامه‌ی عمر بن عبدالعزیز را به‌عنوان خلیفه منصوب کرد. عمر بن عبدالعزیز پس از برعهده گرفتن این مسئولیت، به‌مسجد رفته در آن‌جا سخنرانی کرد که خلاصه‌ی آن به‌این شرح است:

«ای مردم! من به‌وسیله‌ی مقام خلافت مورد امتحان إلٰهی قرار گرفته‌ام. امّا در این مورد نه‌از من نظرخواهی شده و نه‌از شما مشورت گرفته شده است؛ لذا من شما را بر بیعت با خودم مجبور نمی‌کنم و شما هرکس را می‌خواهید خلیفه تعیین کنید.»

در دوره‌ی وی ناسزا گفتن به‌علی بن ابی‌طالب منسوخ گردید. او جزیه‌ی ذمیان مسلمان شده را برداشت و مالیات برموالی را کاهش داد، وقتی کارگزاران خلافت از کاهش درآمد بیت المال سخن گفتند، گفت:

«خداوند پیغمبر خود را برای هدایت فرستاده است، نه‌برای جزیه گرفتن.»

۲ ـ **مذهب فقهئ عامر بن شراحیل شعبی الکوفی:** (م ۱۰۵ ، ه ق) او از تابعین است، با پانصدتن صحابی ملاقات داشته، قاضی کوفه است که از سوی امرای پیاپی چون عبدالملک بن‌مروان، ولیدبن عبدالملک، یزیدبن عبدالملک و عمربن عبدالعزیز به‌این سمت مقرر شده است. او مذهبی بساخت که به‌مدت پنج قرن قابل توجه علمای فقهی اهل سُنّت بوده است.

۳ ـ **مذهب فقهئ حسن بصری:** (م ۱۱۰، ه ق) حسن بصری یکی از پیشگامان زهد و تصوف به‌شمار است.

۴ ـ **مذهب فقهئ أعمش کوفی:** (سلیمان بن مهران، م ۱۴۸ ، ه ق) (به‌دلیل ضعف بینایی لقب اعمش داشت) او از نماینده‌گان برجسته‌ی مکتب علمی کوفه و از پیروان تعالیم عبدالله بن مسعود در علم حدیث و فقه و قرائت قرآن بود.

۵ ـ **مذهب فقهئ اوزاعی:** موأسس: عبدالرحمن الاوزاعی (۸۸ ـ ۱۵۷ ، ه ق) از سوریه (شامات) شروع شد و تا اسپانیای عربی انتشار یافت، ولی در آنجا به‌دست مالکیان و در شامات توسط شافعیان طرد شد. پیروان این مذهب از اسلوب رأی و قیاس استفاده می‌کردند.

۶ ـ **مذهب فقهئ سفیان ثوری:** موأسس: أبوعبدالله سفیان بن سعید بن مسروق الثوری فقیه کوفی (۹۷ ـ ۱۶۱ ، ه ق) تا اسپانیا گسترش پیدا کرد و در آنجا توسط مالکیان طرد شد، تا قرن پنجم هجری پیروانی داشت، از آن پس اثری از او باقی نمانده است.

۷ ـ **مذهب فقهئ اسحاقی:** موأسس: إسحاق بن إبراهیم معروف به إبن راهویه مروزی (م ۲۳۸ ، ه ق)

۸ ـ **مذهب فقهئ أبوثور:** إبراهیم بن خالد الکلبی البغدادی (م ۲۴۰ ، ه ق)

۹ـ **مذهب فقهئ ظاهری:** موأسس: داوود بن علی الاصفهانی ملقب به‌ظاهری (۲۰۱ ـ ۲۷۰ ، ه ق) این مذهب که در ضدیت با خردگرایان معتزلی شکل یافت، با آراء حنبلیان قرابت دارد. ظاهریان معانی ظاهری الفاظ قرآن را مد نظر داشته و هرنوع تلاش جهت درک معانی واقعی را رد می‌کردند. اجماع را تنها در صحابه منحصر ساخت و رأی را مردود شناخت.

۱۰ ـ **مذهب فقهئ جریریان:** موأسس: محمد بن جریر طبری (۲۷۰ ـ ۳۱۰ ، ه ق) مورخ مشهور و صاحب تفسیر طبری و کتابی در فقه، که در اصول مخالف حنبلیان است.

۱۱ ـ مذهب فقهئ لیث بن اسعد: موأسس: شَیْخُ الإسْلاَمِ اللَّیْثُ بنُ سَعْدِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ القَلْقَشَنْدَی (۹۴ ـ ۱۷۴ ، ه ق) فقیه و محدث و إمام أهل مصر فی زمانه، و صاحب أحد المذاهب الإسلامیة المندثرة. وُلد فی قریة قلقشندة من أسفل أعمال مصر.

۱۲ـ مذهب فقهئ سفیان بن عُیینه: موأسس: سفیان بن عیینة إمام و محدث کوفی. (۱۰۷ ـ ۱۹۸ ، ه ق) که بیش از هشتاد تن از تابعین را درک کرد و از آن‌ها حدیث شنید. ابن‌عیینه مورد وثوق رجالیان و محدثان بوده و روایات او در صحاح سته و غیر آن وارد شده است.

این‌ها مذاهبی بودند که به‌مرور محو شده‌اند. امّا مذاهب چهارگانه‌ی اهل سُنّت که تا امروز زنده‌اند مطابق با تاریخ پیدایش چنین است:

الف ـ مذهب حنفی: موأسس این مذهب نعمان بن ثابت کابلی، مکنی به«أبوحنیفه» است که بین سال‌های ۸۰ تا ۱۵۰ هجری می‌زیست. او که در کوفه ولادت یافت، نواده‌ی یک اسیر از مردم کابلستان بود، بیش‌تر عمر خود را در کوفه به‌تدریس فقه سپری نمود و از رهگذر شغل ابریشم‌فروشی امرار معاش می‌کرد. او از خود کتابی برجای نهاد موسوم به«الفقه الاکبر» نیز کتابی به‌او نسبت می‌دهند موسوم به«وصیة ابی‌حنیفه» که حاوی یک رشته نصایح و مواعظ است؛ امّا در صحت این انتساب اظهار تردید شده است.

اصول و قواعد مذهب حنفی بر هشت پایه استوار است: قرآن، سُنّت، فتوای صحابه، رأی، قیاس، استحسان، اجماع، عُرف. و به‌این سه امر متمایز می‌شود: اهمیت دادن فراوان به‌رأی، به‌کار بردن قیاس و قول به‌استحسان.

تعریف هرسه مورد چنین باشد: «رأی» اعتباردادن به‌برداشت شخصی از نصوص را گویند. (معادل هرمینوتیک در یونانی) «قیاس» در اصطلاح فقهی به‌معنی استخراج حکم برای موارد و موضوعی است که حکمی را نتوان مستقیماً از قرآن و سُنّت استخراج کرد. با استفاده از تشابه به‌مسأله‌ی دیگر که حکمی در مورد آن وجود دارد، تسری دادن همان حکم در موضوع مشابه؛ قیاس نامیده می‌شود.

قیاس فقهی معادل تمثیل و قیاس اقترانی در فلسفه و منطق است. قیاس نزد فقهای اهل سُنّت بر دو نوع است: «قیاس جلی، که حایز حجیت قطعیة است» و «قیاس خفی، که حایز حجیت ظنیة است.» و «استحسان» که شبیه به"استصلاح" مالک است و عبارت باشد از ترک رأی و قیاس در برخی احوال و اتخاذ آن‌چه

برای مردم اوفق و احسن باشد و عقل بپسندد. به‌استناد این حدیث: «مارأه المسلمون حسناً، فهو عندالله حسن. = هرچه را مسلمین نیکو پندارند نزد خدا هم نیکو است.»

شماری از برجسته‌ترین فقیهان حنفی: أبوحنیفه مدت سی سال در کوفه حلقه‌ی درسی داشت و مذهب حنفی از طریق شاگردان بسیار زیاد او به‌دیگر شهرها و سرزمین‌ها انتقال یافت، دو تن از برجسته‌ترین شاگردان أبوحنیفه، عبارت بودند از أبویوسف یعقوب انصاری (۱۱۳ ـ ۱۸۲ ، ه ق) موألف «کتاب الخراج» که فقه حکومتی است و برای خلیفه هرون الرشید (۱۷۰ تا ۱۹۴ حکومت کرد) نوشته بود. و محمد بن حسن الشیبانی (۱۳۲ ـ ۱۸۹ ، ه ق) موألف کتاب «الجامع الصغیر» این دو تن از شاگردان نامی أبوحنیفه بودند. که در تدوین و گسترش آموزه‌های او سهمی اساسی داشتند. در کتب فقه حنفی، غالباً آرای این دو در کنار آرای أبوحنیفه مطرح شده و در مواردی که این سه تن اختلاف نظر داشته باشند، برای پذیرش «قولِ مختار» ضوابطی تعیین شده است.(۳۵)

أبویوسف ابتدا شاگرد ابن ابی‌لیلی (از فقیهان کوفه، متوفی ۱۴۸، ه ق) بود، امّا مدتی بعد به‌حلقه‌ی درسی أبوحنیفه پیوست و درشمار برجسته‌ترین شاگردان او درآمد. مساهمت او در گسترش مذهب حنفی در نواحی مختلف سرزمین‌های اسلامی بی‌بدیل بوده است. هکذا شیبانی اندکی نزد أبوحنیفه، سپس نزد أبویوسف درس خواند، او اصلی‌ترین تدوین کننده‌ی فقه أبوحنیفه بود، تألیفات بسیارِ او سهم جدّی در نشر و توسعه‌ی مذهب حنفی داشت. شش کتاب او که «ظاهرالروایة» نامیده می‌شود، از مهم‌ترین منابع حدیثی و فقهیِ مذهب حنفی است.

دیگر أبومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ ، ه ق) است که یکی از موأسسان مکتب جدید «کلام» بود. و قدوری (م ۴۲۸ ، ه ق) موألف کتاب «المختصر فی‌الفقه» و برهان‌الدّین علی‌مرغینانی (م ۵۹۵ ، ه ق) موألف کتاب «الهدایه» در فقه، أبوالفضل محمدبن احمد سلّمی بلخی معروف به‌حاکم شهید (م ۳۳۴، ه ق) و دیگران مانند:

الإمام زفر بن الهذیل البصری (م ۱۵۸، ه ق)
حسن بن زیاد لؤلؤیی (م ۲۰۴، ه ق)
احمد بن عمر خصاف (م ۲۶۱ ، ه ق)
أبوجعفر احمد بن محمد طحاوی (م ۳۲۱، ه ق)
أبوالحسن احمد بن محمد قدوری بغدادی (م ۴۲۸ ، ه ق)
شمس الائمه محمد بن احمد سرخسی (م ۴۸۳، ه ق)

علاءالدّین أبوبکر بن مسعود بن احمد کاشانی (م ۵۸۷، هـ ق)
علاءالدّین أبومنصور محمد بن احمد سمرقندی (م ۵۸۴ ، هـ ق)
عبدالله موصلی (م ۶۸۳ ، هـ ق)
احمد بن علی حنفی (م ۶۹۴ ، هـ ق)
حافظالدّین عبدالله بن احمد بن محمود نسفی (م ۷۱۰ ، هـ ق)
عبدالواحد اسکندری سیواسی (م ۸۶۱ ، هـ ق)
محمد بن فرامرز رومی (م ۸۸۵ ، هـ ق)
زینالدّین عمر بن إبراهیم بن محمد مصری (م ۹۷۰ ، هـ ق)
محمد علاءالدّین حصفکی (م ۱۰۸۸ ، هـ ق)
مولی شیخ نظامالدّین برهانبوری (م قرن ۱۱ ، هـ ق)
حسن بن منصور (م ۵۹۲ ، هـ ق)
حافظالدّین محمد معروف بهابنبزاز (م ۸۲۷ ، هـ ق)
محمد امین معروف بهابنعابدین (م ۱۲۵۲ ، هـ ق)
شیخ عبدالغنی غنیمی میدانی (م ۱۲۹۸ ، هـ ق)

و بسیار کسان دیگر ... این بزرگان دارای آثار و تألیفات متعدد در موضوعات فقه، تفسیر، حدیث، کلام، عرفان، تصوف، منطق، ریاضیات، نجوم، هندسه و غیره هستند که بهجهت رعایت اختصار از ذکر آثار ایشان خود داری کردیم.

اکنون مذهب حنفی علاوه بر اینکه مذهب تمام اقطار اسلامی ترکزبان از اویغور در مشرق تا استانبول در مغرب است؛ در شبهقارهی هند، افغانستان، نواحی شرقی ایران، عراق و شامات نیز شمولیت دارد. در عهد امپراطوری عثمانی مذهب حنفی مذهب رسمی و دولتی شناخته میشد، مفتیان و قاضیان میتوانستند در امور شخصی از دیگر مذاهب پیروی داشته باشند، لٰکن در صدور احکام قضایی و فتوی باید برمبنای اصول مذهب حنفی حکم میکردند. ابوحنیفه (برخلاف دیگر امامان مذاهب) معتقد بود که «خلیفهی مسلمین میتواند غیرقریشی و غیرهاشمی هم باشد.»

ب ـ مذهب مالکی: موأسس این مذهب امام مالک ابنانس است. وی بهسال ۹۳ هجری در مدینه زاده شد و بهسال ۱۷۹ در همان شهر وفات یافت. از آثار او کتاب «الموطأ» است که شامل ۱۷۰۰ حدیث است. وی قصد داشت مذهب فقهیٔ مستند بهحدیث بهوجود آورد. مالک در ابتدا تنها بهکتابالله و سُنّت رسولالله استناد میجست، امّا آرام آرام اصل اجماع علمای مدینه و رأی را

نیز بر اصول خود افزود. دیگر اصلی که مالک آورد «استصلاح» بود. بدین‌معنی که هنگام وضع حکم، مصلحت عامه را نیز در نظر گیرد و در هر موقعیتی آن‌چه اصلح است، رعایت شود. مذهب مالکی، گذشته از حجاز و مدینه، در مصر علیا، آفریقای شمالی و اسپانیای عربی اشاعه یافت و در برخی مناطق مذهب رسمی دولتی شناخته شد. اکنون در میان مسلمانان مغرب (مراکش، تونس و الجزایر) تفوق یافته و در سودان و مصر نیز پیرو دارد. اصول فقه مذهب مالکی بر ده پایه استوار است: قرآن ، سُنّت ، فتوای صحابه ، اجماع ، قیاس، استحسان ، استصحاب ، مصالح مرسله ، سد ذرائع ، عرف.

شماری از مشهورترین فقهای مذهب مالکی: عبدالملک بن سلیمان بن حبیب قرطبی (۱۷۴ ـ ۲۳۸ ، هـ ق) از زمره‌ی بزرگ‌ترین فقیهان مذهب مالکی به‌حساب می‌آید. صاحب کتاب «الواضحه» است که از مهم‌ترین متون مالکیان شناخته شده. این کتاب در شهرهای «اندلس» منتشر شده و «ابن‌رشد قرطبی» نیز شرحی برآن نگاشته است. دیگر «محمد العتبی بن احمد قرطبی» (م ۲۵۵ ، هـ ق) صاحب کتاب «المستخرجه العتبیه علی الموطأ» است. این کتاب را از جهت انتساب به‌نویسنده اش «العتبیه» نیز می‌گویند، کتاب شامل شنیده‌ها و روایاتی است که از امام مالک شنیده شده و «شیخ عتبی» نیز آن‌ها را گردآوری نموده و مزید بر آن، مسائل و احکام فقهی زیادی بر آن‌ها افزوده است. این کتاب نزد علماء اسلامی، از مقبولیت و اعتبار خاصّی برخوردار است.

دیگری محمد بن ابراهیم اسکندری ابن‌المواز قرطبی (م ۲۶۹، هـ ق) است. او صاحب کتاب «الموازیه» است که از بزرگ‌ترین و آسان‌ترین و جامع‌ترین کتب مالکی، در بیان مسائل فقهی به‌شمار می‌آید، به‌طوری که «علی بن خَلَف قیروانی قابسی» (۳۲۴ ـ ۴۰۳ ، هـ ق) آن‌را بر سایر کتب مهم فقه مالکی، ترجیح داده و گفته است: هدف نویسنده از نگارش «الموازیه» این بوده تا در این کتاب فروع فقهی اصحاب مذهب را براساس اصول و مبادی آن‌ها مبتنی کند، درحالی‌که هدف نویسنده‌گان دیگر، بر این بوده تا فقط به‌گردآوری روایات و نقل نصوصِ و شنیده‌ها، بپردازند. و همین چیز، سبب برتری و تفوّق این کتاب بر سایر کتب می‌باشد.

دیگر «محمد بن احمد بن رشد قرطبی» (۵۲۰ ، هـ ق) است که شخصیت و وزنش نیازی به‌معرفی ندارد. دیگر «أبومحمد خلیل بن اسحاق» (م ۷۷۶ ، هـ ق) صاحب کتاب «مختصر الخلیل» است. این کتاب مختصری از کتاب «جامع

الامهات» ابن‌حاجب می‌باشد که نویسنده (أبومحمد خلیل) در تألیف و نگارش آن بیش از بیست سال وقت گذاشته است. کتاب حاوی ۴۰۰ هزار مسأله‌ی فقهی می‌باشد که از قرن هشتم هجری به‌بعد، از جمله‌ی مهم‌ترین کتب فقهی در مذهب مالکی به‌شمار می‌آید. برای «تشریح مسائل» و «تفصیل مجملات» این کتاب و «تبیین روش و مسلک نویسنده‌ی کتاب» شروحات زیادی نگاشته شده است. و بزرگان دیگر چون:

عبدالسلام بن سعید التنوخی ملقب به‌سحنون (م ۲۴۰ ، ه‍ ق)
ابن‌ابی‌زید قیروانی (م ۳۸۶ ، ه‍ ق)
أبوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ، ه‍ ق)
محمد بن عبدالبر نمری شیخ العلمای اندلس (م ۴۳۶ ، ه‍ ق)
أبوالولید سلیمان بن خلف تمیمی باجی (م ۴۷۴ ، ه‍ ق)
احمد بن ادریس بن عبدالرّحمن معروف به‌قرافی (م ۶۸۴ ، ه‍ ق)
ابراهیم بن موسی‌شاطبی (م ۷۹۰ ، ه‍ ق)
أبوبکر محمد بن عاصم اندلسی غرناطی، معروف به‌ابن‌عاصم (م ۸۲۹ ، ه‍ ق)
أبوعبدالله محمد بن یوسف بن ابی‌القاسم عبدری معروف به‌مواق (م ۸۹۷ ، ه‍ ق)
أبوعبدالله محمدبن عبدالرحمان مغربی معروف به‌حطاب رعینی (م ۹۵۴ ، ه‍ ق)
شیخ عبدالباقی بن یوسف زرقانی (م ۱۰۹۹ ، ه‍ ق)
محمد بن عبدالله خرشی (م ۱۱۰۱ ، ه‍ ق)
أبوالحسن علی بن أحمد بن مکرم الصعیدی العدوی (م ۱۱۸۹ ، ه‍ ق)
شیخ أبوالبرکات احمد بن محمد دردیر عدوی (م ۱۲۰۱ ، ه‍ ق)
محمد عرفه شمس‌الدّین دسوقی (م ۱۲۳۰ ، ه‍ ق)
علی بن عبد السلام (م ۱۲۵۸ ، ه‍ ق)
علامه محنض بابه‌بن اعبید الدیمانی الشنقیطی (م ۱۲۷۷ ، ه‍ ق)
محمد علیش (م ۱۳۹۹ ، ه‍ ق)
صالح عبد السمیع (م ۱۳۳۰ ، ه‍ ق) و بسیار کسان دیگر ...

هریک از این بزرگان صاحب آثار ارزشمند در رشته‌های علوم متداول در عصر خود هستند که به‌جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

ج - مذهب شافعی: مؤسس این مذهب امام محمد بن ادریس شافعی است که در سال ۱۵۰ هجری در غزه متولد شد و به‌سال ۲۰۴ در فسطاط وفات یافت. شافعی نیز چون مالک معتقد به‌اجماع بود، ولی اجماع او مانند

مالک تنها علمای مدینه را در بر نمی‌گرفت، باید شامل تمام علمای اقطار اسلامی در یک عصر شود.(۳۶) بسیاری از آگاهان، مذهب شافعی را محصول ادغام و ترکیب مذاهب حنفی و مالکی می‌شناسند. شافعی رأی و استحسان را نپذیرفت، همچنان که استصلاح مالک را نیز قبول نداشت. او تنها به‌قیاس عمل کرد ولی در رساله‌ی خود آن‌را منحصر به‌مواردی کرده است که قرآن، اجماع و سُنّت نیز آن موارد را در بر می‌گیرند. اکنون مذهب شافعی در سرزمین‌های مصر، سوریه، عراق، نوار جنوبی و غربی ایران، امارات متحده‌ی عربی، حجاز، اندونزی و مالزی پیرو دارد. علماء و فقهای برجسته‌ی مذهب شافعی در تکوین و توسعه‌ی علم «کلام» نقش اول دارند و در قرون سوم و چهارم هجری مذهب دربار عباسی بوده است. مذهب شافعی علمای بسیار برجسته و کثیرالعده در دامن خو پروریده است، هریک از آن‌ها به‌اندازه‌ی یک لشکر کار کرده است. از میان فقهای برجسته‌ی این مذهب، این اشخاص را می‌توان نام برد:

عبدالله بن زبیر المکی الحمیدی (م ۲۱۹ ، ه‍ ق)
أبوحفص حرملة بن یحیی (م ۲۱۹ ، ه‍ ق)
أبویعقوب یوسف بن یحیی (م ۲۳۱ ، ه‍ ق)
أبوثور ابراهیم بن خالد کلبی (م ۲۴۰ ، ه‍ ق)
احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ، ه‍ ق)
أبوعلی حسین بن علی کرابیسی (م ۲۴۸ ، ه‍ ق)
أبوعلی حسن بن محمد زعفرانی (م ۲۶۰ ، ه‍ ق)
أبوابراهیم اسماعیل بن یحیی المزنی (م ۲۶۴ ، ه‍ ق)
أبوموسی یونس بن عبدالاعلی (م ۲۶۴ ، ه‍ ق)
أبوابراهیم اسماعیل بن یحیی (م ۲۶۴ ، ه‍ ق)
أبومحمد ربیع بن سلیمان مرادی (م ۲۷۰ ، ه‍ ق)
أبوالحسن علی الاشعری ـ یکی از موأسسان اصول کلام (۲۶۰ ، ۳۲۴ ، ه‍ ق)
محمد حسینی حصنی دمشقی (م قرن ۴ ، ه‍ ق)
أبوالحسن الماوردی (۳۶۴ ـ ۴۵۰ ، ه‍ ق) موألف کتاب «الاحکام السلطانیه»
أبواسحاق ابراهیم بن علی بن یوسف شیرازی (م ۴۷۶ ، ه‍ ق)
ضیاءالدّین أبوالمعالی الهروی، ملقب به‌امام الحرمین (۴۱۹ ـ ۴۷۸ ، ه‍ ق)
أبوشجاع اصفهانی (م ۵۰۰ ، ه‍ ق)

زین‌الدّین امام أبوحامد غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ ، هـ ق)
أبوبکر قفال شاشی (م ۵۰۷ ، هـ ق)
أبومحمد حسین بن مسعود بغوی (۴۳۳ ـ ۵۱۶ ، هـ ق)
أبوالقاسم عبدالکریم بن محمد رافعی (م ۶۲۳ ، هـ ق)
أبوزکریا محی‌الدّین یحیی بن شرف خرامی النووی (م ۶۷۶ ، هـ ق)
أبوزکریا النووی (م ۶۷۷ ، هـ ق)
رشیدالدّین فضل الله همدانی، ملقب به«طیب» (۶۴۵ ـ ۷۱۸ ، هـ ق)
جلال‌الدّین محمد بن أحمد بن محمد محلی (م ۸۶۴ ، هـ ق)
جلال‌الدّین سیوطی (م ۹۰۹ ، هـ ق)
أبویحیی زکریا بن محمد بن أحمد بن زکریا انصاری مصری (م ۹۲۶ ، هـ ق)
ولی‌الدّین أبوالفضل محمد بن علی (م ۹۷۲ ، هـ ق)
ابن‌حجر هیتمی (م ۹۷۴ ، هـ ق)
خطیب شربینی (م ۹۷۷ ، هـ ق)

و بسیار کسان دیگر... هریک از این بزرگان تألیفات بسیار ارزشمندی در موضوعات فقه، کلام، حدیث، عرفان، نجوم، تفسیر و ادبیات ازخود به‌جا گذارده‌اند.

د ـ مذهب حنبلی: موأسس این مذهب امام احمد بن حنبل است که در سال ۱۶۴ هجری قمری در بغداد متولد شد و به‌سال ۲۴۱ در همان شهر وفات نمود. ابن‌حنبل شاگرد شافعی بود، و دروس فقه او را گوش می‌داد. او مذهبی تازه به‌معنی دقیق کلمه نیاورد، بلکه هر بدعت و نوآوری را رد می‌کرد. نیز قیاس، استحسان و استصلاح را نپذیرفت و تنها به‌رأی تمسک جست، آن هم با این شرط که جز در مرحله‌ی نهایی نیاز، از آن کمک نگیرد. یعنی زمانی که راه حل مسأله در قرآن و سُنّت بالکل محال باشد. نزد ابن‌حنبل اصول فقه عبارت از قرآن، حدیث و سُنّت است. شاگردانش نظرات وی را جمع‌آوری و مدون ساختند. مذهب ابن‌حنبل فقیهان اخباری و محدثان بسیار زبردست در بستر خود پروریده است. از جهاتی می‌توان آن‌را یگانه سنگربان اسلام اصیل و اولیه قلمداد کرد چون در قدم‌های بعدی، تفکرات سلفی و سپس نوسلفی و سلفئ جهادی از همین بستر برخاسته است.

تعدادی از فقهای معروف این مذهب عبارت‌اند از:
أبوالقاسم عمر بن حسین خرقی (م ۳۴۳ ، هـ ق)
أبویعلی ـ صاحب المختصر فی الفقه (م ۴۵۸ ، هـ ق)

أبوالوفاء علی بن عقیل بن محمد بغدادی (م ۵۱۳ ، ه‍ ق)
أبوالخطاب بغدادی ـ صاحب الأحکام السلطانیه (م ۵۱۶، ه‍ ق)
أبومحمد عبدالله ابن‌قدامه مقدسی (م ۶۲۰ ، ه‍ ق)
عبدالرحمن بن إبراهیم بن أحمد أبومحمد بهاءالدّین المقدسی (م ۶۲۴ ، ه‍ ق)
أبوالبرکات عبدالسلام بن أبوالقاسم بن تیمیه (م ۶۵۲ ، ه‍ ق)
ابن‌ابی‌عمر شمس‌الدّین ابن‌قدامه (م ۶۸۲ ، ه‍ ق)
شمس‌الدّین محمد بن عبدالله (م ۷۷۲ ، ه‍ ق)
أبوالفرج زین‌الدّین معروف به‌ابن‌رجب (م ۷۹۵ ، ه‍ ق)
أبواسحق ابن‌مفلح / نواسه (۸۱۶ ـ ۸۸۴ ، ه‍ ق)
علی بن سلیمان مرداوی (م ۸۸۵ ، ه‍ ق)
موسی بن احمد بن موسی حجاوی مقدسی (م ۹۶۸ ، ه‍ ق)
محمد بن احمد بن عبدالعزیز فتوحی (م ۹۷۲ ، ه‍ ق)
شیخ مرعی بن یوسف کرمی (م ۱۰۳۳ ، ه‍ ق)
منصور بن یونس بهوتی (م ۱۰۵۱ ، ه‍ ق)
عثمان نجدی (م ۱۰۹۷ ، ه‍ ق)
ملا علی قاری (م ۱۳۵۹، ه‍ ق)

نوحنبلیان (= سلفیه): مذهب حنبلی چندین بار خود را تجدید بنا کرده است. در فواصل قرون چهارم تا هشتم هجری مذهب حنبلی در سراسر قلمرو اسلامی نقش مهمی ایفاء کرد و تعداد حنبلیان بسیار بودند. در مقاطع قرون هفتم و هشتم هجری "تقی‌الدّین احمد بن تیمیه" فقیه نامی حنبلی (۶۶۱ ـ ۷۲۸ ، ه‍ ق) با تعصب مفرط علیه هرنوع بدعت قیام نمود، مواعظ و تبلیغات وی بر ضد تقدیس و بزرگداشت اولیاءالله و زیارت مراقد ایشان بود که از گرایشات صوفیان محسوب می‌شد و در قرن‌های سوم و چهارم هجری در میان مسلمانان شایع شده بود، او به‌مبارزه برخاست و این امر را بدعتی می‌دانست که برای توحید خطرناک است. بعد از ابن‌تیمیه، شمس‌الدّین ابن‌قیم جوزیه (م ۷۵۱ ، ه‍ ق) کار بزرگی در امر قوام و دوام این مذهب انجام داد.

او مؤلف کتاب‌های «إعلام الموقعین عن رب العالمین» در چهار جلد، «الطرق الحکمیه فی‌السیاسة الشرعیه» و «زادالمعاد فی‌هدی خیرالعباد» است.

در قرن یازدهم هجری محمد بن عبدالوهاب نجدی التمیمی باری دیگر به‌این مذهب خون تازه بخشید و در عصرما جریان‌ها و مجامع حدیثی و سلفی سکان‌داران آن هستند. امروزه اگر همه‌ی سلفیان را پیرو امام احمد حنبل ندانیم، می‌توان گفت همه‌ی حنلبیان سلفی هستند. در این مورد در بحث «سلفیّت» بیش‌تر اشاره شده است.

اهل سُنّت هریک از این فقهای چهارگانه را مجتهد مطلق می‌دانند و همه‌ی این مذاهب را جزء مذاهب سنی می‌شمارند، و می‌گویند اختلافات موجوده درفروع فقهی است نه در اصول و مبانی. لذا فقهای اهل سُنّت عدول پیروان هریک از مذاهب را به‌مذهبی دیگر بلااشکال می‌دانند. اخیرا یک عالم سنی به‌نام «شیخ محمود شلتوت» (متوفی ۱۳۸۲ ، ه ق = ۱۹۶۳ م) پیدا شد که مذاهب فقهی را پنج تا می‌دانست و تقلید از مذهب امامیه را نیز چون مذهب سنی مجزی و مبری ذمه می‌شمرد؛ لٰکن امروزه به‌اثر شقاق و نقاری که درعالم اسلام میان سنی و شیعه تشدید گردیده است، افراطیون اهل سُنّت می‌گویند «شیخ محمود شلتوت» اشتباه کرده است.

ه ـ مذهب اثنی‌عشری: «اثنی‌عشری» یک فرقه از تشیع است که با دیگر فرقه‌های شیعه چون کیسانیه، عباسیه، زیدیه، اسماعیلیه، فتحیه، فاطمیه، قرمطیه، غُلات و غیره دارای وجوه موافق و مفارق است. بزرگ‌ترین وجه مشترک همه‌ی شیعیان وصایت حضرت علی است؛ فقط غُلاة علی را فراتر از "وصی" نیز می‌دانند و معتقداند روح خدا در او حلول کرده و او فوق بشر است.

اختلاف شیعه‌ی اثنی‌عشری با فِرَقْ اهل سُنّت بیش از آن‌که بر سر اصول و مبانی استنباط فقهی باشد، بر سر همین وصایت و امامت است. امامیه، امامت را از ارکان ایمان می‌داند و علی را جانشین سیّد و امام اول می‌شمارد.

این انتصاب را از جانب خدا می‌خواند که گویا به‌موجب آیه‌ی سوم از سوره‌ی پنجم (۵: ۳) از قرآن مجید واقع شده و در روز هجدههم ذی‌الحجةالحرام سال دهم هجرت، به‌هنگام مراجعت از موسم حج، که آن‌را حجةالوداع، یعنی آخرین حج سیّد می‌خوانند، در کنار برکه‌ی موسوم به«خُم غدیر» (حوالی جُعفه، بین مکه و مدینه ـ نزدیک‌تر به‌مکه ـ مسافت بین مکه و مدینه حدود ۴۵۰ کیلومتر است.) و در حضور ده‌ها هزار نفر حاجی از اقطار بلاد اسلامی توسط سیّد اعلام و معرفی شده است، که مورد تأیید حاضران مجلس نیز قرار گرفته و حتی با علی بیعت کردند...

این درهفتاد روز کم‌تر ازرحلت سیّد بوده. شیعه می‌گوید سیّد دراین جلسه دست علی را دردست خود گرفته و بلند کرده و گفته: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه».

= هرکس که من مولای او هستم، پس علی مولای او است.

اهل سُنّت اصل تشکیل این جلسه و صدور این حدیث را قبول دارند، منتهی می‌گویند جلسه‌ی غدیر نه‌با حضور ده‌ها هزار نفر بلکه با حضور ده‌ها نفر، آن هم تنها متشکل از حجاج مدینه بوده و یک جلسه‌ی مختصری آشتی‌کنان میان علی و معاذبن جبل بوده است که قبل از آن در یمن بر سر استفاده‌ی شخصی از بیت‌المال بین آن دو نقاری واقع شده بوده. سیّد خواسته بین آن‌ها آشتی برقرار کند تا این نقار وارد شهر مدینه نگردیده و بر روابط مهاجر و انصار سایه نیاندازد.

آن‌ها می‌گویند کلمه‌ی «مولا» بیش از سی معنا دارد که از سرور تا پیش‌خدمت را شامل است و در این‌جا به‌معنی «دوست» می‌باشد. می‌گویند سیّد قبل از رحلت خود هیچ‌کس را به‌حیث جانشین معرفی نکرده است. در ادامه‌ی انکار واقعه‌ی غدیر می‌پرسند: اگر سیّد کسی را به‌حیث جانشینی خود معرفی کرده بود، چگونه ممکن است حدیثی با این اهمیت و روی‌دادی با چنین بزرگی در مدت زمانی کم‌تر از سه ماه تا زمان رحلت سیّد به‌فراموشی عمومی رفته باشد؟!

حتی امروزه دیگراندیشان اهل سُنّت، کسانی چون «نصر حامد أبوزید» که عقل را نیز در بررسی مسائل دینی دخالت می‌دهند، می‌گویند: از آن‌جا که سیّد بر دل‌ها حکومت می‌کرد، اهل استبداد رأی نبود، در امور با اصحاب مشورت می‌نمود و نظرات آن‌ها را ملحوظ می‌داشت، حتی اگر با نظر خودش متفاوت بود، بناءاً اقدام به‌تعیین خلیفه نکرد چون به‌رشد فکری و حسن تدبیر اصحاب باورداشت و مطمئن بود که مسلمین، بعد از خودش می‌توانند امور خویش را به‌درستی تدبیر کنند.

این نظر "حامد أبوزید" از آن‌جا مردود است که هرفرد انسانی در هر حالت و موقعیتی که باشد، فاقد نظر شخصی نیست؛ تا چه رسد به‌سیّد با آن موقعیت و رسالتی که داشت. پس در بنیادی‌ترین سخن باید گفت: «مهم این نیست که سیّد کسی را به‌حیث جانشین خود معرفی کرد، یا نکرد؛ مهم این است که نگاه سیّد روی چه کسی متمرکز بوده است. ثابت است که علی نزدیک‌ترین کس به‌سیّد بود.»

بالمقابل، شیعیان می‌پرسند: چطور ممکن است جناب سیّدالبشر برای امر مهم وصایت و جانشینی خود و سرنوشت مسلمین بی‌تفاوت بوده و فکری برای آینده‌ی آنان نکرده باشد؟ این سؤال شیعه معقول است. سیّد من‌حیث ولی امور مسلمین به‌طور قطع نسبت به‌آینده‌ی آنان احساس مسئولیت می‌نمود و نظراتی داشت، این مطلب قابل درک است. کسی که راضی نیست اختلاف نظر علی با معاذ بن جبل

وارد جوامع مهاجر و انصار شود، و کسی که عمری زحمت کشیده و اساسی را بنیاد کرده، قطعا به‌فکر آینده‌های دور آن نیز هست و دراین مورد طرح‌ها و گزینه‌های روشن دارد. شخصی در چنین موقعیت نمی‌تواند بدون نظر باشد.

امّا مستندات خبری و نقلئ که شیعیان در این مورد می‌آورند ساخته‌گی است و آیات قرآنی که به‌این امور اختصاص می‌دهند سراسر تفسیر به‌رأی است.

منتهای مراتب، نظر اهل سُنّت نیز از چها ر منظر قابل تأمل است: یکی این‌که مسلّماً سیّد <مانند هرفرد بشری> از زمان موت خود اطلاع نداشت، بناءاً ممکن است فرصت نیافته باشد تا نظر خود را درمورد آینده‌ی پس از خود اظهار بدارد.

دیگر این‌که جامعه‌ی اسلامی در عصر سیّد به‌آن حد از رشد و کمال رسیده باشد که سیّد از آینده‌ی آن‌ها مطمئن بوده و ضرورتی ندیده باشد تا جانشینی برای خود تعیین نماید. سومین فاکتوری که نزد همه مجهول است، چگونه‌گی روابط سیّد با اصحاب خود بوده است. هیچ‌کس نمی‌داند روابط سیّد با اصحاب از چه نوعی بوده است: افقی یا عمودی؟ از یک نگاه معلوم است که بسیار دوستانه بوده و اعتماد کامل میان ایشان استوار بوده است. تا آن‌حد که اصحاب سهویات سیّد را به‌ایشان گوشزد می‌نموده و او هم می‌پذیرفته است. (مانند جریان سهو در نماز که در روایت ذوالیدین آمده و بعداً متعرض آن خواهیم شد.) از دیگرسو می‌تواند عمودی باشد چون اصحاب، ایشان را فرستاده‌ی خدا و دارای ملکه‌ی عصمت می‌دانستند و به‌گفتار و کردار او من‌حیث کلام خدا و سُنّت لازم‌الاتباع ایمان داشتند. بناءاً اصحابی با این صمیمیت و این اعتقاد نمی‌توانند مصادیق «ارتدالناس بعد رسول‌الله الا ثلاث» واقع شوند. چیزی که شیعه در منابع خود درج کرده است.

چهارمین و مهم‌ترین مورد این‌که: محدّثان اهل سُنّت روایتی را نقل کرده‌اند که اذعان می‌دارد أبوبکر در زمان حیات سیّد به‌جای او و به‌دستور او نماز جماعت برپا کرده است. روایت در تمام منابع اهل سُنّت آمده و مضمون آن چنین است:

«آن‌گاه که پیامبر خدا در بستر بیماری افتاد <که به‌سبب همان بیماری وفات یافت> به‌أبوبکر دستور داد به‌عنوان امام جماعت برای مسلمانان نماز بخواند و شخص آن حضرت نیز به‌مسجد رفت و با مردم پشت سر أبوبکر نماز خواند. این روایت را محدّثان اهل سُنّت در متون گوناگون نقل کرده‌اند. و همه‌ی محدّثان بر آن اتّفاق نظر دارند. هیچ کتاب صحیح، مسند و معجمی نیست که آن را نقل نکرده باشد. صاحبان صحاح ستّه و احمد بن حنبل در المسند با عبارت قوی‌تر نقل کرده‌اند.

امّا امامیه همچنان بر اعتقاد خود پافشاری می‌نماید و می‌گوید پس از علی یازده نفر از اعقاب ذکور او به‌ترتیب از هر نسلی یک نفر به‌امامت رسیده‌اند. این امامان جمله‌گی از ناحیه‌ی پدر علوی، و از ناحیه‌ی مادر فاطمی‌نسب هستند. یعنی از فرزندان ذکور همسر اول علی (فاطمه، دختر سیّد) می‌باشند، لاغیر.

امامان حایز صفات و ملکاتی چون عصمت و علم غیب هستند. امام دوازده‌هم (مهدی) فرزند امام یازده‌هم (حسن العسکری) متولد سال ۲۵۵ هجری است، از پنج سال پس از تولد تا کنون، و از این پس تا مدت نا معلوم به‌عنوان «امام زمان» در بین مردم (به‌طور ناشناس) زندگی می‌کند و از نزدیک ناظر بر اوضاع و احوال مؤمنین می‌باشد. به‌موقع ظهور خواهد کرد، و حکومت جهانی یک‌پارچه تشکیل خواهد داد. او موفق‌تر از همه‌ی پیامبران خواهد بود، کار اقامه‌ی قسط و داد به‌تمامه به‌دست او انجام خواهد یافت و همه آرزوهای سرکوفته‌ی بشر توسط او محقق خواهد شد. اهل سُنّت نیز به‌ظهور مهدی در آخرالّزمان اعتقاد دارند، امّا نه‌به‌شدت و حدت شیعه. آن‌ها می‌گویند مهدی از نواده‌گان سیّد و همنام او خواهد بود، در آخرالّزمان می‌آید، هنوز زاده نشده، به‌موقع زاده خواهد شد و به‌طور طبیعی رشد و زندگی خواهد کرد... کار مهمی هم به‌او محول نشده، چون دین اسلام کامل است و مهدی هم در چارچوب همین دین به‌ارشاد و هدایت مردم مبادرت خواهد کرد، امّا مهدئ شیعه بی‌نهایت نوآور و قدرت‌مند است. همه‌چیز را کن فیکون خواهد کرد.

در حال حاضر درمیان ایمان‌داران شیعه امور دینی از طریق مرجعیت و فتوی اداره می‌شود. فقهای شیعه (به‌زعم خویش) خود را نماینده‌ی عام همان مهدی موعود می‌خوانند. فقه امامیه به‌مرور تدوین یافته ومانند آن چهار مذهب اهل سُنّت بنیان‌گذار واحدی ندارد؛ گرچه امامیه ادعا دارد که فقه ایشان توسط امام جعفر صادق (امام ششم شیعه، ۸۱ ـ ۱۴۸ ، ه ق) تکوین یافته، اما این مطلب ناظر برروایاتی است که از ناحیه‌ی ایشان آمده، یا اهتمام به‌حوزه‌ی درسئ ایشان است که فقهای امامیه اهمیتی زیاد به‌آن‌ها می‌دهند؛ وگرنه امام صادق اصول استنباط فقهی وضع نکرد.

از سوی دیگر، قاعده و اصول در امر حدیث‌شناسی آن است که منبع و مصدر هرحدیث باید به‌شخص سیّد برسد، فقط او شارع است. ائمه‌ی که شیعیان به‌آنان اعتقاد دارند یا خود از صحابی هستند، یا از تابعین و یا از تابعین تابعین می‌باشند.

امّا امامیه به‌این قواعد اهمیت نمی‌دهد و در این مورد دست شان باز است. فقه خود را «فقه اهلبیت» و مذهب خود را «مذهب اهلبیت» و گاهی کلاسیک‌تر از آن:

«مکتب اهلبیت» و «مکتب تشیع» می‌خوانند. همچنان که هم فقه و هم مذهب خود را «جعفری» نیز می‌نامند. با این‌که این نسبت دادن‌ها بیش‌تر وجه شعاری دارد، مع‌هذا کم نیستند تعداد فقهای امامی که از قرون اولیه‌ی هجری به‌جمع‌آوری احادیث بر مبنای نظرات شیعی پرداختند. یکی از گردآورنده‌گان حدیث امامیه که شهرتی بسیار دارد، محمد بن الحسن القمی (م ۲۹۱ ، ه ق) است، دیگری محمدبن یعقوب الکلینی است که به‌سال ۳۲۸ (ه ق) در بغداد درگذشت، او صاحب کتاب مفصلی تحت عنوان «الکافی فی‌علم‌الدّین» است که مجموعه‌ی است حاوی بیش از شانزده هزار حدیث که به‌قول خود مصنف، از آن میان تعداد ۵۰۲۷ حدیث «صحیح» و مورد وثوق است، و ۹۴۸۵ حدیث دیگر «ضعیف» است و باقی را باید با قید احتیاط پذیرفت. این مجموعه به‌دو بخش اصول و فروع «کافی» تقسیم شده است.

بزرگ‌ترین فقیه و عالم إلٰهیات شیعه‌ی امامیه در قرن چهارم أبوجعفر محمد بن علی القمی، مشهور به"صدوق" وملقب به"ابن‌بابویه" است. وی درسال ۳۴۴ (ه ق) از جوزجان به‌بغداد رفت و در سال ۳۸۱ در آن‌جا به‌درود زندگی گفت. حدود سیصد عنوان تألیف به‌وی نسبت می‌دهند، که از آن جمله ده تألیف در دسترس است. یکی از آن‌ها کتابی با عنوان «من لایحضره الفقیه» حاوی ۴۵۰۰ فقره حدیث است.

یک فقیه مقبول العامه‌ی دیگر امامیه، محمد بن نعمان البغدادی معروف به"المفید" بود (م ۴۱۳ ، ه ق) که بیش از دوصد عنوان تألیف به‌او نسبت می‌دهند، اکنون چهار عنوان تألیف از او در دسترس است. ولی شاگرد وی محمد بن حسن الطوسی بیش از او شهرت یافت. وی فهرست آثار و کتب شیعه را مدون کرد و به‌سال ۴۶۱ در سن ۷۳ ساله‌گی در نجف درگذشت. از دیگر آثار طوسی «تهذیب الاحکام» و «استبصار» است که در موضوع تحقیق در اختلاف اخبار و روایات نگاشته شده است. این چهار کتاب نزد امامیه به«کتب اربعه» معروف است و شأن و منزلت رفیع برابر با «صحیحه» نزد اهل سُنّت دارد.

در قرن هفتم هجری یک محدث زبردست امامی، جمال‌الدّین أبومنصور حسن بن سدیدالدّین مشهور به‌علامه حلی (م ۷۲۶ ، ه ق) در ادامه‌ی کار استاد خود احمد بن موسی بن طاووس (م ۶۷۳ ، ه ق) به‌تحقیق و پژوهش جدید در مورد حدیث پرداخت و تعاریف تازه از حدیث ارائه داد. احادیث را در ترازوی جدید ارزیابی نهاد و آن‌را به‌چهار نوع اصلی تقسیم‌بندی کرد: صحیح، حسن، موثق و ضعیف. همچنین خبر واحد را (بسته به‌نوع راوی) به‌سه دسته‌ی: مشهور، مستفیض، و

عزیز؛ تقسیم‌بندی نمود، این تقسیمات تا هنوز دارای اعتبار است. در مدت چهار قرن قبل از علامه‌ی حلی، احادیث به‌دو نوع «مقبول» و «مردود» تقسیم می‌شدند.

وجوه تقریب و تفریق: خواندیم که مذاهب خمسه‌ی چون حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و امامی در مبانی فقهی و اصول استنباط خویش فرقی زیادی با هم ندارند. مبانی استنباط فقهی نزد امامیه چهار چیز است: کتاب، سُنّت، اجماع و عقل. عقلی که امامیه می‌گوید از استحسان حنفی و استصلاح مالکی چندان دور نیست. این اندازه تفاوت میان خود مذاهب چهارگانه نیز وجود دارد، در مواردی بیش‌تر است. همین‌طور است جریان شعایر و تشریفات مذهبی.

از دیگرسو، اقسام حدیث در بین اهل تشیع و تسنن یکسان تعریف می‌شود، به‌استثنای «حدیث موثق» که اهل تشیع آن‌را نوعی از حدیث در مقابل صحیح، حسن و ضعیف می‌داند؛ ولی اهل سُنّت آن‌را یکی از اقسام حدیث صحیح دانسته و بدین‌ترتیب اقسام اصلی حدیث را سه قسم می‌دانند، که سابقاً گفتیم.

افزون براین، شمار احادیثی که مورد قبول شیعه‌ی امامی و سنییان است، اندک نیست. در بسیاری موارد فرق آن‌جا ظاهر می‌شود که نام اشخاص و رواة جا به‌جا می‌شوند. تفاوت عمده آن‌جا ظاهر می‌شود که امامیه تعدادی از رواة را که نزد عامه از استوانه‌های رواة به‌حساب می‌آیند و جزء صحابه نیز هستند، قبول ندارند. کسانی چون أبوهریره، کعب‌الاحبار، عبدالله سلام، عبدالله عمر، عبدالله بن عامر، عبدالله بن مسعود، عایشه، طلحه، زبیر و بسیار کسان دیگر که عدالت و صحت روایت ایشان نزد عامه پرسش‌ناپذیراند، ولی هیچ یک مورد قبول امامیه نمی‌باشند. در عوض، امامیه به‌روایات و احادیثی که از مصادر ائمه‌ی اثنی‌عشر (خاصه دو امام پنجم و ششم) وارد شده باشد، خیلی بهاء می‌دهند. بیش‌ترین روایات در موضوعات فقه امامیه از امامین پنجم و ششم (که پدر و پسر و از تابعین و تابع تابعین نیز هستند) اخذ شده است. لذا امامیه مذهب فقهی خود را "جعفری" نیز می‌گویند.

جعل احادیث در فضایل ارباب مذاهب

در زمره‌ی احادیث جعلی، باید از آن گروه احادیثی نام برد که ائمه‌ی مذاهب، یا هواداران ایشان در اعصار مختلف، در فضایل آن مذهب و مذمت مذهب، یا مذاهب رقیب وضع کرده‌اند، غالباً برای این‌گونه احادیث اسنادی نیز ساخته‌اند که به‌سیّد یا یکی از صحابه می‌رسد. موارد بسیار زیاد است، از باب نمونه:

پیروان أبوحنیفه: به‌نقل از أبوهریره از رسول خدا چنین روایت کرده‌اند که فرموده باشد: در آینده در میان امت من مردی خواهد بود که به‌او "أبوحنیفه" گفته می‌شود، او چراغ راه امت من است. همچنین در میان امت من مردی خواهد بود که به‌وی "محمد بن ادریس" گفته شود، که برای امت من زیان‌بارتر از ابلیس است.(۳۷)

امروزه هموطنان أبوحنیفه از کرسیٔ روشنفکریٔ نژاپرستانه، او را بنیان‌گذار حقوق بین‌المللی و مدرنی می‌خوانند که اکنون بر جهان متمدن اعمال می‌شود! آن‌ها می‌گویند: «خیلی مسائل حقوقی جهان معاصر ازمکتب فقهیٔ امام أبوحنیفه سرچشمه گرفته است... می‌گویند مردم روزگار ما از این تصور دچار زحمت شدند، که قانون بین‌المللی چیزی است از محصولات روزگاران جدید و بنیان‌گذار آن «هوگو گروتیوس ـ هالندی» (۱۵۸۳ ـ ۱۶۴۵) است. اما تشریح این قانون حقوقی جهان (برای بار اول از منظر اسلام ۹۰۵ سال پیش از «هوگو گروتیوس» به‌وسیله‌ی امام اعظم أبوحنیفه، پیشوای مذهب حنفی و پیروان وی صورت گرفته است.»(۳۸)

در سال‌های اشغال افغانستان به‌طور متناوب سمپوزیوم‌های علمی برای شناخت شخصیت و مقام علمی أبوحنیفه در کابل برگزار می‌شد که اقشار مختلف جامعه و اصحاب فن وفکر (حتی روشنفکران غیرمذهبی) درآن اشتراک می‌ورزیدند. هدف از تلاش‌ها این بود تا مذهب و فقه أبوحنیفه را به‌دور از افراطیت نشان دهند. و بیرق آن‌را دربرابر جریان‌های حدیثی وسلفی <که به‌مذاهب باور ندارند> بالا ببرند.

پیروان مالک: «رسول خدا فرمود نزدیک است آن‌روز که مردم به‌سوی این‌دیار و آن‌دیار برگرده‌ی شتران کوبند (به‌هرسو جست وجو کنند) امّا آگاه‌تر از عالم مدینه نیابند.»(۳۹)

پیروان شافعی: از احمد بن حسن ترمذی روایت شده است که گفت: در مسجد الرسول در مجلس روضه نشسته بودم که خوابم برد، ناگاه سیّد را دیدم که به‌آن‌جا آمد، از جای خود برخاستم و گفتم: ای رسول خدا! دروغ‌گویی در دین فزونی یافته است، اینک درباره‌ی آراء أبوحنیفه چه می‌فرمایی؟

آن حضرت دست خود را تکانی داد و آه سردی کشید؛ دیگربار گفتم درباره‌ی آراء مالک چه می‌فرمایی؟ وی دست خویش را بلند کرد و سر خود را فرود آورد و فرمود: هم اشتباه دارد و هم درست. گفتم پس درباره‌ی آراء شافعی چه می‌فرمایی؟

فرمود: پدرم به‌فدای پسرعمم باد که سُنّت مرا زنده کرده است.(۴۰)

پیروان حنبلی: حنبلی‌ها در جعل حدیث در فضیلت امام خود راه غلو رفتند، ابن‌جوزی از علی بن اسماعیل روایت کرده که گفت: در خواب دیدم قیامت برپا شده و مردم در کنار پل صراط ایستاده‌اند، هیچ‌کس از آنان عبور نمی‌کند، مگر آن‌که برگه‌ی در دست دارد، نیز مردی را دیدم که برگه‌ی عبور مردم را مهر می‌کند، در مورد او پرسیدم، به‌من گفته شد: این شخص احمد بن حنبل است.(۴۱)

پیروان اثنی‌عشریه: این گروه در این‌گونه موارد دستی بالاتر دارند و جریان را تا مرز غلو می‌رسانند، وقتی بحث محبت اهلبیت در میان باشد، موضوع امامیه با غُلات به‌کلی مشتبه می‌شود. مطلبی را از امام صادق نقل می‌کنند که فرموده باشد: «آیا دین، جز محبت ما اهلبیت است؟» پیش‌تر یادآور شدیم که أبویعلی خلیل بن عبدالله بن أحمد (م ۴۴۶ ، ه ق) در «الارشاد فی معرفة المحدثین» می‌گوید تعداد احادیث شیعی در مورد فضایل به‌سیصد هزار حدیث می‌رسد. افزون براین، مضامین و محتویات بسیاری از زیارت‌نامه‌ها و توسُّلات این گروه، اغلب انسان را به‌این اشتباه می‌اندازد که سخن از شیعه‌ی امامیه در بین است، یا از شیعه‌ی غُلات؛ یا مسیحیت سُنّتی است که راه بدین‌سو کج کرده است؟

بر اساس تحقیق انجمن pew در سال ۲۰۰۹ شیعیان بین ۱۰ الی ۱۳ درصد جمعیت مسلمانان جهان را تشکیل می‌دهند که جمعیتی بالغ بر دوصد میلیون نفر را شامل می‌شوند. از پنجاه و شش کشور اسلامی، پیروان این فرقه در چهار کشور ایران، عراق، آذربایجان و بحرین در اکثریت‌اند؛ در لبنان، کویت و افغانستان دارای نفوذاند؛ در عربستان، پاکستان، مصر و دیگر کشورهای اسلامی حضوری شناخته شده دارند؛ در اروپا و آمریکای شمالی دارای مراکزی هستند.

مجامع (این فرقه) از تشیّع از سه منبع اصلی رهبری می‌شوند: نجف، قم، کربلا؛ که به‌ترتیب وابسته به‌جریان سیستانی، حکومت ایران و جریان شیرازی‌ها هستند. در مبانی فقهی و اصول استنباطی هیچ فرقی میان این مراکز نیست. امّا رقابت‌های تنگاتنگ برای جلب مخاطب و جذب وجوهات شرعی جریان دارد. در مواجه با اهل سُنّت و جماعت نیز مفارقاتی میان این سه جریان محسوس است؛ مثلاً گروه سیستانی که هوادار جدایی میان مذهب و سیاست است، به‌همان نسبت خواهان تنش با اهل سُنّت نیست. طرفداران سیستانی (به‌جز نواصب) باقی اهل سُنّت را مسلمانان ظاهری می‌دانند که قاعدةً مستلزم رعایت حرمت مال و جان ایشان است. لٰکن در آخرت مستحق بهشت نیستند. امّا جریان حکومتی، برخورد کاملاً سیاسی با

موضوع دارند. در تبلیغات خود اهل سُنّت را دو دسته می‌کنند. یک دسته‌شان برادر و دسته‌ی دیگر دشمن‌اند: ۱ ـ حنبلیون و سلفیون دشمن‌اند؛ تندترین مواضع تبلیغاتی حکومتیان علیه این‌ها است، همه را ازدم وهابی می‌خوانند و این به‌خاطر رقابت با عربستان سعودی است؛ ۲ ـ در برابر سه مذهب دیگر سکوت می‌کنند، گاهی با افرادی از آن‌ها نشست‌های وحدت و تقریب برگزار می‌نمایند. امّا با اهل سُنّت کشور خود بدرفتاری می‌کنند. گروه شیرازی‌ها که خانوادگی، حزبی و شبه‌فراماسونی عمل می‌کند، در تبلیغات خود از دم با هرچه سنی است مخالفت می‌ورزد، این‌گروه در تظاهر به‌محبت اهلبیت افراط می‌نماید و خود را به‌مرز غالیان می‌رساند.

تا نیم قرن پیش از این، بحث شیعه و سنی صرفاً یک بحث علمی و عقیدتی بود که در حوزه‌های علمی و فقهی جریان داشت، عوام النّاس هریک ضمن داشتن عقاید شخصی، سرشان به‌زندگی یومیه گرم بود و هیچ یک درپی غلبه‌جویی مذهبی نبودند. هرچند جنبش‌ها و شورش‌های خونینی، با انگیزه‌های سیاسی تحت پوشش مذهب راه می‌افتاد و فجایعی به‌بار می‌آورد، لٰکن زود افول می‌کرد، یا تغییر ماهیت می‌داد؛ مباحثات ناب مذهبی همان بود که در حوزه‌های علوم دینی و صفحات کتاب‌ها جریان داشت.

به‌دنبال تشکیل حکومت برپایه‌ی مذهب شیعی در ایران، سیاست نیز در حد گسترده با مذهب شیعه دمخور شد، بلکه برآن غلبه کرد. اهداف اعلان شده‌ی «صدور انقلاب» آن را شعاری و مداخله‌جویانه و حتی تجاوزکارانه نشان داد. رهبران حکومت ایران سعی کردند سازمان‌ها و سلول‌های مبتنی بر عقیده‌ی خود و در پیوند با سیاست خود را در سراسر بلاد اسلامی به‌وجود آورند. این مطلب موجب واکنش‌های در میان اهل سُنّت گردید و به‌رشد سلفیّت سنی مساعدت کرد.

همکاری آشکار و اعلان شده‌ی حکومت شیعی ایران با آمریکا در افغانستان در مورد اسقاط امارت اسلامی طالبان و پس از آن در عراق برای اسقاط حکومت صدام حسین، خندق میان سنی و شیعه را عمیق‌تر نمود تا این‌که جنگ سوریه این خندق عمیق را تبدیل به‌نهری از خون کرد. در بعد داخلی نیز از آنجا که تشیع تجربه‌ی حکومت‌داری نداشت و لبریز ازانواع عقده‌های تاریخی نیز بود، خودستایی مبالغه‌آمیز و شعارهای تند و شدت عمل برای حفظ موجودیت خود، زمینه را برای سروری جستن نظامیان و دورشدن از اهداف دینی و خدمت‌رسانی مهیا کرد، چنان‌که نتوانست آن‌سان که روحانیون شیعه برسر منابر وعده‌ی «حکومت عدل

علی» می‌دادند، برپا دارد. نظامی‌گری بر رفتار آن غالب شد. تا آن‌حد که انقلاب ایران به‌سرعت مبدل به‌یک نظام خشک و عقیم شد، حتی نتوانست در درون خود چهره‌های علمی و فکری در سطح رهبران اولیه‌ی خود بپروراند.

یک وقت در نجف با یکی از علمای آن‌جا در مورد سطوح درسی و محتوای حوزات علمیه گفت وگو می‌کردیم، او گفت: «طلبه‌ی مشهد که صبح از خواب بر می‌خیزد با خودش فکر می‌کند که امروز در کجا یک مجلس روضه است که بخوانم و پول بگیرم؛ طلبه‌ی قم که صبح از خواب می‌خیزد با خودش فکر می‌کند که کجا یک روزنامه است که بخوانم؛ طلبه‌ی نجف که صبح از خواب برمی‌خیزد با خودش فکر می‌کند که در کجا یک کتاب فقه یا اصول است که بردارم و بخوانم!» او قطعاً در مورد نجف مبالغه می‌کرد، روزگاری شاید آن‌گونه بوده، امّا امروزه از همتایان خود برتری ندارد. تسلط حکومت بر ارکان حوزه‌های علوم دین فاجعه‌بار بود، آن‌را از معنویت و محتوی تهی کرد و به‌یک ساخلو تبدیل نمود... استاد اخلاق حوزه علمیه قم گفت: «ما در گذشته به‌طلبه‌ها می‌گفتیم که علمای سابق نماز شب شان ترک نمی‌شد؛ حالا به‌طلبه‌ها می‌گوئیم که علمای سابق نماز صبح هم می‌خواندند!»

شیعیان افغانستان

در این‌جا باید برای شیعیان افغانستانی حساب جداگانه گشود: در سال‌های اخیر شیعیان افغانستان حساب خود را از سه مرکز فوق‌الذکر جدا نموده‌اند. اجمال داستان این‌گونه است که شیعیان افغان متشکل از اقوام هزاره، سادات، بلوچ، بیات، قزلباش، ترکمن، تاجیک و غیره می‌باشند که [بنابر مدعیات] حدود بیست درصد از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. تا [حدود نیم قرن پیش] قبل از جنگ داخلی در افغانستان، اکثریت آنان در مناطق روستایی و دور از شهرها و شاه‌راها زندگی می‌کردند. درحالی‌که در فقر و محرومیت کامل به‌سر می‌بردند، چون از جهان پیرامون چیزی زیادی نمی‌دانستند با همان زندگی محدود و عقائید درهم برهم خود دل‌خوش بودند. به‌دنبال برهم خوردن اوضاع در افغانستان مهاجرت‌های گسترده واقع شد، و حدود نیمی از جمعیت آن روز کشور به‌دو کشور همسایه‌ی ایران و پاکستان سرازیر شدند. پشتون‌ها و سنی‌ها به‌پاکستان رفتند و شیعیان بنا به‌علایق مذهبی و زبانی به‌ایران مهاجرت کردند. این زمانی بود که نظام شاهی در ایران سقوط کرده بود و به‌جایش «حکومت عدل علی!» استقرار یافته بود.

این را همه می‌فهمیم که اصولاً مهاجرت جهان دیگری است. بسیاری از ما آن‌را تجربه کرده‌ایم. امّا پرسش تاریخی این است که جمهوری اسلامی ایران با مهاجران و شیعیان همکیش و همزبان خود چه کرد؟

نخستین اقدام ایران در برخورد با شیعیان افغانستان دسته دسته کردن آنان در گروه‌های شبه‌سیاسی و شبه‌نظامی در داخل افغانستان و در داخل خاک خود بود. در این میان حلقاتی را به‌وجود آورد که ابلهانه مدعی شدند که می‌خواهند حکومتی از نوع جمهوری اسلامی ایران در افغانستان روی کار آورند!

یکی را طرفدار ولایت فقیه و دیگری را ضد ولایت فقیه عنوان داد و آن‌ها را به‌جان یکدیگر انداخت. به‌مدت یک دهه‌ی کامل در میان این‌ها چنان جنگ خانه به‌خانه و محل به‌محل راه انداخت که جوی‌های خون در مناطق هزاره‌جات جاری گردید. و نام این را «صدور انقلاب گذاشت.» از این می‌گذریم.

ـ امّا ببینیم در داخل ایران بر مهاجران شیعه و هزاره‌ی افغانستانی چه گذشت؟

= معلوم است، مردمی که با قیافه‌ی هزاره‌گی، فرهنگ روستایی، بی‌سواد، وضیع و یخن‌چرکین، آمده است تا مزاحم سفره و شریک نان جامعه‌ی نسبتاً شهری و به‌شدت ظاهربین ایران گردد، با چه نوع استقبالی مواجه می‌شود. بنا به‌مندرجات روزنامه‌های وقت تهران، درهمان اوایل مهاجرت افغانان به‌ایران که (از قضاء) مقارن با سال‌های ابتدایی انقلاب ایران بود، گروه‌های خودسر ایرانی تعدادی از مهاجران افغان را از محل کارشان جمع نموده و به‌منزل سیّدمحمود طالقانی امام‌جمعه‌ی وقت تهران و یکی از رهبران اولیه‌ی انقلاب بردند، ایرانیانی که در آن لحظه در منزل نامبرده حضور داشتند روی همین افغان‌ها تف انداختند!

این‌عمل آنان برای این قلم از آن‌جهت اهمیت بازگویی دارد که طالقانی <گذشته از جایگاهی که در انقلاب و نظام ایران داشت> از نظر شخصیتی و ایدیولوژیک، روشنفکرترین وانسان‌گراترین روحانی ایرانی محسوب می‌شد. علاوه بر تفسیر قرآن، درس نهج‌البلاغه می‌گفت و در سخنرانی‌هایش دم به‌دم خطبه‌ی نهج‌البلاغه می‌آورد. او تا بدان‌حد چپ‌رو بود که به‌أبوذر زمان نیز شهره بود. لذا بنا بر طبع طالقانی، مراجعه‌کننده‌گان منزل او اکثراً شامل نخبه‌گان جامعه‌ی ایرانی، متشکل از عناصر روشنفکری ایران، به‌ویژه گروه‌های بودند که خود را «ملی مذهبی» یا «چپ اسلامی» یا «پیروان اسلام راستین» می‌خواندند. فرزندان طالقانی عضو همین گروه‌ها بودند. روشنفکران ایران او را «پدر طالقانی» می‌خواندند.

در منزل همین «ابوذر زمان!» بالای افغان‌های مهاجر آب دهان انداخته شد!

تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. وقتی روشنفکری که انسان‌گرایی و انسان‌دوستی شعار او است چنین باشد، دیگر از تاریک‌فکر چه برآید؟!

در پیوند با شیعیان افغان پرونده‌ی هریک از مراجع مذهبی ایران را باز کنیم به‌نتایج بهتر از این نمی‌رسیم. اوضاع در بیت منتظری از آن بدتر، دیگری از آن بدتر... برای ثبت درتاریخ، یک نکته هم از تاریک فکرش بگویم: در نانوایی‌های ایران معمول این است که شاگرد نانوایی، نان مرغوب را به‌هموطنان خود می‌دهد و نان نیم سوخته یا نیم خام را به‌مهاجر افغان؛ اگر مهاجری اعتراض کند و نان بهتر درخواست نماید، شاکرد نانوایی پیشاپیش جواب آماده در کیسه دارد:

«افغانی! نان خوب می‌خواهی، برو افغانستان، این‌جا همین است.»

این پاسخ آماده در همه جا و در هر مورد به‌کار می‌رفت و چون گُرز گران به‌فرق مهاجر افغان فرود می‌آمد و مغز و دهانش را قفل می‌کرد.

اوضاع مهاجران شیعه و هزاره‌ی افغان در ایران هیچ‌گاه بهتر از این نشد. از آغاز مهاجرت افغان‌ها تا کنون روزی نبوده که در رسانه‌های که به‌شدت تحت کنترل حکومت است، مطالب تحریری یا خبر جعلی در مذمت یا تخریش چهره‌ی این‌گروه انسانی درج و نشر نگردد. این وضع موجبات حوادث و ناگواری‌های بسیار برای مهاجرین می‌گردید ... در دهه‌ی اخیر جُک‌ها و سریال‌های تلویزیونی نیز رونق گرفته که هدفش خندانیدن مردم ایران بالای مهاجر افغان است! عنوان «افغانی» به‌یک فحش رکیک مبدل گردید! به‌همین اساس باید گفت: توده‌های مردم در هیچ‌جا گناهی ندارند، آن‌ها در فضای تنفس می‌کنند که توسط خواص و رسانه‌ها ساخته و پرداخته می‌شود. گرچه در فاز نهایی، همه‌ی این‌ها سقوط اخلاقی جامعه‌ی میزبان را بیش‌تر به‌نمایش می‌گذارد تا ضعف‌ها و کاستی‌های گروه مهاجر.

استخفاف و تبعیض و رنج و حقارتی که شیعیان افغان در ایران متحمل شدند هیچ قلمی قادر به‌تحریر و هیچ زبانی قادر به‌بیان آن نیست. اکنون نزدیک به‌نیم قرن است که این‌ها در ایران زیر آوار می‌شوند، تونل مترو حفر می‌کنند، از ارتفاع ساختمان‌ها سقوط می‌کنند، تشناب می‌شویند، زیر ریزش چاه دفن می‌شوند ... لٰکن هیچ حمایت مالی وقانونی پشت سرشان نیست ومالک یک سیمکارت ایرانسل به‌مبلغ «سی سنت» نمی‌شوند! درحالی‌که اقامت‌شان قانونی است! درکجای دنیا چنین است؟

... به‌هرحال، مقصد ما از این خونابه آن بود که بگوئیم بالاخره شیعیان افغانستان هم آدم بودند، احساس داشتند و درک می‌کردند آن‌چه را که بر ایشان می‌رفت غیرعادلانه بود. هرچند راه چاره برای تغییر نظر میزبان نداشتند چون آن‌چه میزبان می‌کرد و می‌گفت از روی عمد بود نه‌از روی سهو یا اشتباه؛ وقتی عمدی باشد دیگر نمی‌شود کاری کرد. بناءاً شیعیان افغانستان با پیش‌قدمی هزاره‌ها، به‌اثر تجربه و درک تاریخی به‌این نتیجه رسیدند که از تحت قیادت مرجعیت مذهبی ایرانی بیرون آیند و برای خود مرجعیت مذهبی بومی و قومی بپرورانند. برای تأمین این هدف، اجماعی بی‌سابقه بین تیپ‌های مختلف روشنفکری و سنتیٔ شیعیان افغان [به‌خصوص هزاره‌ها] به‌وجود آمد که سرانجام موفق شدند رهبریت مذهبی خود را به‌منصئه‌ی ظهور رسانند. در این مورد روشنفکر هزاره نوشت: «درد ما را هیچ‌کس، جز خود ما درک کرده نمی‌تواند... باید مرجعیت مذهبی هزاره هرچه زودتر به‌منصئه‌ی ظهور رسد و هزاره را صاحب مذهب حقیقیٔ خودش کند.»

متعاقباً شایع شد که فرش‌های دفتر فلان مرجع هزاره‌گی را فلان هزاره‌ی مائوئیست مقیم آلمان خریده و فلان مبلغ وجه نقد نیز به‌او پرداخته است تا هرچه زودتر رساله‌ی عملیه‌ی خود را انتشار دهد، به‌طلاب شهریه بپردازد و هزاره را صاحب مذهب حقیقیٔ خودش نماید. مسلماً چنین اشخاصی اعتقاد به‌دین و مذهب نداشتند، ولی این را دریافته بودند که وقتی هزاره را نمی‌توان از دین و مذهبش جدا کرد، پس باید مرجعیت مذهبی او را بومی و قومی ساخت و تحت کنترل گرفت.

از آن‌جا که بنای کار برعقده‌های متراکم قومی و تاریخی استوار بود، در این راه به‌قدری افراط شد که در قدم‌های بعدی، بی‌صلاحیت‌ترین اشخاص در هرکوی و برزن علم مرجعیت مذهبی بر افراشتند و چون هریک پسوند قومی را نیز با خود حمل می‌کردند، مورد حمایت آن‌عده کنشگران افراطیٔ قومی قرار گرفتند که اساساً هیچ اعتقادی به‌دین و مذهب نداشتند و بدین ترتیب این بار از آن طرف بام افتادند.

از همین‌جا یک مسیر انحرافی و غیر ارزشی فراروی مرجعیت مذهب شیعه آغاز شد و ما منتظریم تا ببینیم در فرایند خود چه می‌کند و به‌کجا می‌رسد.

اما آن‌چه گفته شد حکم کلی نیست، هستند مراجعی که در اصول نظری و مبانی استنباطی خود مطابق با مذهب جعفری و همأهنگ با حوزات علمیهٔ نجف و قم می‌باشند، اما در برابر طراران کم می‌آورند. اگر در گام‌های بعدی به‌داخل کشور انتقال یابد، از داخل کشور نشأت گیرد، با روح افغانی عجین شود و باعنعنات ملی

دمخور گردد، امید می‌رود به‌دست‌آوردهای مهمی نایل آید. همه‌ی این‌ها در پیوند رسمیت یافتن مذهب جعفری در قانون اساسی و در پرتو مشرعة البحار(۴۲) شیخ آصف محسنی و تأسیس مدرسه‌ی مختلط سنی و شیعه در کابل توسط نامبرده و تدریس فقه مقارن و تأسیس شورای اخوت و بنیادگذاری مجمع علماء ... مردم ما را به‌ارتقای فکری و فرهنگی و پیمودن راه مستقل زندگی مذهبی نوید می‌دهد و مارا به‌این امرمهم امیدوار می‌نماید که افغانستان می‌تواند من‌حیث الگوی شایسته‌ی اخوت اسلامی میان دو فرقه‌ی شیعه و سنی در سراسر دنیای اسلام مبدل گردد.

تا این‌جا این‌قدر شده است که امروزه دیگر گوش انسان هزاره، من‌حیث شیعه‌ی افغانستانی، شنوای ندای مراجع مذهبئ ایران نیست. همان هزاره‌ی که در بامیان زندگی می‌کرد، امّا روزه‌ی ماه رمضان خود را با اذان رادیو تهران امساک و افطار می‌نمود! سراسر مملکت عید بود، ولی هزاره عید نمی‌کرد چون در ایران عید فطر اعلان نشده بود! این هزاره، دیگر امروز گوشش به‌رادیو تهران دوخته نیست و ما این خودآگاهی و رشد ملی و تاریخی را به‌او تبریک می‌گوئیم.

سیر قیفی تفکّر دینی در افق زمان

مطالعه و مقایسه روی جنبه‌های مختلف تفکّر دینی در مسیر زمان نشان می‌دهد که وضع احکام و اعتقادات دینی در طول زمان در مسیر قیفی حرکت نموده است. یعنی از فراخی به‌تنگی، از سهولت به‌صعوبت، از بسط به‌قبض، از مغز به‌پوست، از معنی‌گرایی به‌ظاهرگرایی و از ساده‌گی به‌تشریفات گذر نموده است. این برعکس دیگر رشته‌های علوم است که از پیچیده‌گی و ابهام به‌سوی وضاحت و ساده‌گی حرکت می‌کنند. ازقول جناب سیّد نقل است که فرموده باشد:«بعثت بالحنیفة السّمحة» در جای دیگر «بالحنیفة السّهلة» وارد شده است. ولی امروزه بر این حنیفه‌ی سمحة و سهلة چه آمده است؟ اسلام در ابتدا فقط یک کلمه بود: «قولوا لااله الاّالله تفلحوا».

هرچه به‌عمق تاریخ تفکّر و وضع احکام دینی فرو می‌رویم این مطلب بیش‌تر آشکار می‌شود. اسنادی به‌جا مانده از اسلاف صالحه به‌روشنی نشان می‌دهد که آن‌ها با شجاعت قابل توصیف به‌طرح مباحثات دینی بر اساس آزادی فکر، وسعت نظر و باورهای حقیقی مبادرت می‌نمودند. قصد ایشان صرفاً کشف حقیقت بوده است و از هیچ‌چیز نمی‌ترسیدند؛ لٰکن متأخرین دچار عوام‌زده‌گی مفرط شده و گویا غرض از پردازش به‌مباحثات دینی را تنها حفظ معتقدات عوام، آن هم به‌منظور حفظ مصالح

ایشان می‌دانند. به‌همین سبب با ترس و تعصب زیاد دایره‌ی مباحثات را تنگ و محدود نموده و به‌خط کشی‌های زیادی در اطراف موضوع مبادرت می‌کنند و احکام را شاق و فربه می‌نمایند.

سیره، روش‌ها و موارث عقلیٔ اسلامی در عصر جدید عمدتاً منسوخ شده و از بین رفته است. و ما روز به‌روز به‌سوی کوتوله شدن پیش می‌رویم. گویا اصلاً قرار نیست بالغ گردیم. آن‌چه ما با آن سر و کار داریم، قیل و قال برتافته از نظرات اشخاص در فرایند جدال الفاظ است، نه‌وحی، یا قول شارع؛ نه‌کشف حقیقت و حتی نه‌تأمین مصلحت امت. به‌نظر می‌رسد چیزی که در ملاحظات فقهای متأخر جای ندارد عقول رو به‌گسترش و رو به‌تعمیق آدمیان است، گویا آن بزرگان اصلاً کاری به‌عقلاء ندارند، مخاطب ایشان عوام‌النّاس و کودکانی هستند که همیشه کماکان کودک می‌مانند و قرار نیست بالغ شوند.

ـ عاقبت چنین برخورد با احکام و افکار دینی چه خواهد شد؟

= خیلی واضح است: گسست بین نسل‌ها و گروه‌های انسانی؛ در بخش عوام به‌سبب غلبه‌ی جهل و ترس بر ایشان، موجب انسداد فکری و گسست بین دین و عقلانیت می‌گردد؛ در اقشار تحصیل‌کرده و خواص که پرده‌های جهل وترس از پیش چشم ایشان کنار رفته است، منجر به‌گسست با اصل دین خواهد شد، چون آن‌ها دینی را می‌بینند که هیچ حکمت عقلانی در بیان احکام آن وجود ندارد. این در تنافی است با آیه‌ی مبارکه‌ی «ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، ۱۶: ۱۲۵»

مصلحت جاریه و مصلحت عالیه

این درست است که عموم مردم هیچ‌گاه به‌مدارج عالیٔ انسانی نمی‌رسند و قادر به‌درک مصالح عالیه بر اساس حکمت و رشد عقلی و اخلاقی نمی‌گردند، لذا احکام و تکالیف دینی برای سامان‌دهی زندگی ایشان ضروری است، مصلحت زندگی فردی و اجتماعی عوام همین را اقتضاء دارد، او فکر می‌کند که وقتی نماز و روزه و عذاب قبر و نکیر ومنکر درکار نباشد، پس دست یازیدن به‌هرکاری بلامانع است!

لذا «احکام و تکالیف دینی برای عوام چون زنجیر برای بهائیم ضروری است، تا بالای مزرعه‌ی همسایه نروند و مفسده برپا نکنند.» متأسفانه نسل «عوام» تا آخر دنیا ادامه خواهد یافت؛ عوام، عوام است؛ حتی اگر دانشگاهی باشد! لذا «اگر دین حقیقت هم نداشته باشد، برای سامان‌دهی کنش و منش عوام، قطعاً ضرورت دارد.»

عوام کیست؟ خواص کیست؟ برخی از عناصر کلیدی «عوام» که جمهور ناس از آن پیروی می‌کنند و تا روز قیامت دوام خواهد داشت این مؤلفات است: «جزمیت» ، «مطلق‌گرایی» ، «کلی‌گرایی» ، «حس‌گرایی» ، «ظاهرگرایی» ، «اسطوره‌گرایی» ، «جبرپذیری» ، «جبری‌نگری» ، «رفتار غریزی» ، «عدم اعتماد به‌نفس» ، «بینش محدود» ، «تفکری محدود» ، «جهانی محدود» ، «ذهن محدود» ، «حافظه‌ی محدود» ، «تحدید هرشیء» ، «حرکت دوری» ، «زندگی بدون برنامه» ، «عدم باور به‌خود ارادیت انسان» ، «ترس‌های فوبیایی» ، «امیدهای موهوم» ، «عقل‌گریزی» ، «دنیای کوچک» ، «تاریخ کوتاه» ، «اتفاقات تاریخی محدود» ، «چیزهای کوچک را بزرگ دیدن و چیزهای بزرگ را اصلا ندیدن» ، «ناتوانی ذهنی» ، «ناتوان از اندیشیدن» ، «تغییرناپذیری» ، «عدم‌توانایی درمقایسه‌کردن، درحالی‌که مقایسه اساس‌علم است» ، «خودفراموشی» ، «اعتقاد به‌متوقف بودن (یا حرکت چرخشیٔ) زمان ، «اعتقاد به‌تناسخ زمان و حادثات» ، «انتظار اتفاقات بزرگ و ناگهانی ـ بدون مقدمات و علت» ، «ذهنیت مخدوش و ناپیوسته‌گی دریافت‌های ذهنی و درک بریده بریده از زمان و حادثات» ، «عدم درک علیت» ، «عدم توانایی ذهنی در حل مسائل» ، «تک علت کردن مسائل و پدیده‌ها» ، «اعتماد بی‌جا» ، «توقع بی‌جا» ، «دوستیء بی‌دلیل» ، «دشمنی بی‌دلیل» ، «خوشبینی‌های بی‌دلیل» ، «بدبینی‌های بی‌دلیل» ، «همسان‌گرایی» ، «اعتقاد به‌خلق‌السّاعه بودن اشیاء و موجودات» ، «اعتقاد به‌استاتیک بودن اشیاء و زمان و انسان = فیکسیسم» ، «عقاید بی‌دلیل» ، «تضادهای عقیدتی» ، «تضاد در عقیده و عمل» ، «تقلید» ، «قبول شایعات و عدم توانایی ذهنی برای غربالگری حقیقت از شایعه» ، «خلط مسائل = همه‌چیز را با همه‌چیز قاطی کردن» ...

این‌ها بخشی از خصوصیت «عوام» است که در هر فردی وجود داشته باشد عوام محسوب می‌شود، اعم از این‌که فرد دارای چه سطحی از دانش، یا چه رشته‌ی از تحصیلات باشد. دسته‌بندی‌های رایج میان «خواص» و «عوام» بدین‌ترتیب که اصحاب هررشته از علوم، خود را «خواص» و بقیه‌ی خلق الله را «عوام» می‌خوانند، درست نیست. مثلاً حضرات «عالمان دینی» خود را «خواص» بقیه‌ی مردم را «عوام» می‌شمارند، عین همین دیدگاه را «پزشکان»، «حکماء» ، «اُدباء» ، «شعراء» ، «معماران» ، «زرگران» ، «آهنگران» ، «نجاران» ... نسبت به‌اقشار و اصناف غیر خود دارند، این تعریف پذیرفتنی نیست.

در یک کلام: «خواص آن است که زندگی آگاهانه داشته باشد، و عوام آن است که زندگی ناآگاهانه داشته باشد.»

انتظار عقلاء آن است که فتاوای رهبران دینی به‌گونه‌ی تنظیم شود که در یک شیبی ملایم، به‌مرور و قدم به‌قدم به‌رشد حتی المقدورئ فکری، اخلاقی و عقلانی مؤمنین بیانجامد و مردم به‌جای ترس‌های کودکانه با وجدان آگاهانه به‌خیر اخلاقی رو آورند، از شرور و رزایل اخلاقی اجتناب کنند و «پاداش فضیلت را خود فضیلت بدانند» ولی رهبران مذهبی نگرانی‌های عقلاء را درک نمی‌توانند.

مشهور است که در زمان رسول‌الله مبارک اعرابئ خدمت آن جناب مشرف شد و از او تقاضا کرد تا قرآن یادش دهد، حضرت او را به‌یکی از صحابه معرفی کرد، آن صحابی آموزش قرآن را از سوره‌ی «زلزال» شروع کرد، همین‌که به‌آیه‌های آخر رسید: «فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ» ...

اعرابی پرسید این وحی است؟

پاسخ شنید، بله.

اعرابی گفت: پس حرف تمام است و همین دو آیه برای طول زندگی کافی است، بلند شد و رفت. صحابی آمد خدمت سیّد و جریان را بازگو نمود.

حضرت فرمود: «او عامی آمد و فقیه برگشت.»

نظایر این زیاد وارد شده، از جمله این‌که اعرابی آمد خدمت سیّد و از ایشان پرسید چه عملی انجام دهد تا مستحق بهشت گردد؟

حضرت چهار نکته به‌او آموخت و فرمود به‌این‌ها عمل کن تا از اهل بهشت باشی. اعرابی آن چهار نکته را فی‌المجلس فرا گرفت و رفت.

کسانی از صحابی که در مجلس حضور داشتند و شاهد ماجرا بودند، از حضرت پرسیدند: آیا او با عمل به‌این چهار مورد واقعاً بهشتی خواهد بود؟

حضرت پاسخ داد: بله.

امّا امروزه اوضاع از چه قرار است؟ ساده‌زیستی نبوی کجا و امپراطوری مراجع دینی امروزی کجا؟ حلقه‌ی «اخوت نبوی» کجا و شاهنشاهی فقهاء کجا؟

متأسفانه اوضاع در همه‌ی ادیان همین‌گونه است. در حالی‌که عیسی شب‌ها سنگ و کلوخ زیر سر می‌نهاد و می‌خوابید، ولی جلال و شکوه کلیسا چشم‌ها را خیره کرد. حضرت سیّد هنگام رحلت فقط مبلغ ۷۰۰ درهم از بیت المال در اختیار داشت، آن‌را به‌حضرت علی داد تا بین مستحقین توزیع نماید، ولی امروزه ثروت

شخصی رهبران دینی سر به‌آسمان می‌ساید. در واقع ثروتمندترین کسان در میان جامعه، رهبران مذهبی هستند! و فاسدترین کسان نیز به‌دور همین‌ها پرسه می‌زنند.

ثابت است که پیامبر اسلام دارای فرم و نشان مشخص و جایگاه ثابت در جلسات نبود، او در جلسات اصحاب، یکی از افراد حلقه‌ی آنان محسوب می‌شد. به‌طوری که هرگاه فردی ناشناس بر آن‌ها وارد می‌گردید و سیّد را نمی‌شناخت، خطاب به‌عموم افراد حلقه می‌پرسید: «کدام یک از شما محمد هستید؟»

آن حضرت به‌امر "شوری" و اراده‌ی جمعی اهتمام فوق العاده می‌داد. در تمام تصمیمات، خود حایز یک رأی بود. بسیار مبادی آداب بود، حلیم و بردبار و مهربان بود. زندگی شخصی او مانند عموم مردم بود. هیچ‌گاه از القاب و عناوین دهن پرکن و خوف‌ناک استفاده نکرد. به‌هنگام صحبت، صدای خود را کلفت نمی‌کرد. وقتی با کسی سخن می‌گفت، تمام صورت و جلو بدن خودرا به‌طرف مخاطب برمی‌گردانید.

الگوی روشن "حلقه‌ی نبوی" همان جامعه‌ی است که هرسال یک بار در «مکه» تشکیل می‌شود. جامعه‌ی که یک هدف دارد، یک صدا دارد، یک رنگ دارد؛ در این جامعه، دستوردادن تقصیر است، اطاعت دستور تقصیر است، بی‌جان کردن جان‌دار، تقصیر است، اضرار و ضرر تقصیر است، دروغ تقصیر است، ریاء و تفاخر تقصیر است ... همه آزادند، مافوق و مادونی نیست، حاکم و محکومی نیست، زورگو و زوربرداری نیست؛ مرزهای طبقاتی، نژادی و ملی وجود ندارد.

عصر تقلید و انسداد

"نصر حامد أبوزید" نوآور معاصر مصری گوید: «در تمدن اسلامی قواعد تولید دانش مبتنی بر سلطه‌ی متون سُنّتی بود و اهمیت عقل نیز در توضیح بی‌تذکر آراء گذشته‌گان خلاصه می‌شد.» أبوزید آغاز این تحول را که علوم اسلامی از عقلانیت علمی به‌سمت استناد به‌متون گذشته‌گان گذر کرد، قرن چهارم هجری دانسته و این دوره را در پیوند با سلطه‌ی عباسیان «عصر حاکمیت تقلید» می‌نامد و می‌گوید: «در عصر تقلید اقوال اجتهادی رهبران مکاتب فقهی تبدیل به«نصوص» شد. به‌این معنی که آثار آن‌ها موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متأخران قرار گرفت. تألیفات دانشمندان به‌شرح تألیفات سابق محدود شد. نویسنده‌گان به‌شرح لغات وجمله به‌جمله‌ی متون سابق پرداختند، با افزایش شرح‌های متوالی به‌تدریج سُنّت حاشیه‌نویسی و شرح حاشیه بر حاشیه رواج پیدا کرد.

بدین‌ترتیب همه‌ی تلاش‌های علمی به‌شرح متون در حواشی کتاب‌ها خلاصه شد. این تحول علاوه بر فقه در بقیه‌ی علوم اسلامی، همچون ادبیات، بلاغت، علوم قرآن، حدیث، تفسیر وعلوم عقلی نیز اتفاق افتاد و آثار دانشمندان متأخر علم کلام، به‌شرح، یا تلخیص متون قدیم تحول یافت...(۴۳)

أبوزید اضافه می‌کند که در جریان این سلسله استنادهای مکرر، نصوص اولیه‌ی دین، منحصراً از نگاه متون تولید شده، با سُنّت دوره‌ی میانه دیده شد و موجب اتحاد دین و سُنّت گردید. این دیگردیسی مرتبه‌ی متون علمی دوره‌ی میانه، سُنّت را چنان بالا برد که آن‌را همپایه‌ی نصوص اصلی دین قرار داد. و با تعمیم قداست دین به‌سُنّت، عقل را به‌دایره‌ی بسته‌ی تکرار و شرح و تردید فرو کاست.(۴۴)

به‌پنداشت أبوزید، سلطه‌ی سُنّت برقاری و قرأت معاصر، از جمله ویژه‌گی‌های مهم سُنّت در دوره‌ی میانه است. سلطه‌ی سُنّت بر جوامع اسلامی، عمدتاً با تکیه بر اندیشه‌ی اتحاد سُنّت با دین اعمال می‌شود. به‌رغم آن‌که خود سُنّت به‌عنوان نظامی از دانش و اندیشه، زمانی نو بوده و با برخی از نصوص دین، یا برخی از ظهورات و استظهارات نص چالش بسیار داشته است، امّا اکنون بین سُنّت و دین تلازم و حتی یگانه‌گی تمام حاصل شده است. به‌گونه‌ی که هرزمان سخن از سُنّت مطرح می‌شود، بلافاصله، دیانت، خاصه دیانت اسلام به‌ذهن می‌آید. بدین‌ترتیب سُنّت به‌هویت مقدس تبدیل شده است که هرگونه نقد آن به‌معنای بددینی و خروج از اصالت اسلامی تلقی می‌شود. أبوزید چنین می‌اندیشد که متون علمی دوره‌ی میانه که منتهی به‌عصر تقلید شد، تحت سلطه‌ی قرآن و سُنّت نبوی زاده شد و گسترش یافت.

او می‌گوید: «قرآن نص اولیه و مرکزی در فرهنگ اسلامی است که سُنّت پیامبر از آن متولد شده و به‌فضل امام محمد شافعی از متن شارع (یعنی قرآن) به‌نص مشرع (منبع شریعت) تحویل یافته است و از آن دو اجماع نیز (منبع شریعت شده) و سپس قیاس زاده شده است که بتواند عمل تولید متون را قاعده مند نماید.»(۴۵)

شوکانی گوید: «تقلید به‌وجود نیامد، مگر بعد از انقراض خیرالقرون (عصر صحابه) و قرن بعد از آن (عصرتابعین) سپس قرن بعد از آن (عصر تابع تابعین) و مذهب‌گرایی به‌مذاهب ائمه‌ی اربعه بعد از انقراض عصر ائمه‌ی چهارگانه به‌وجود آمد، هرچند آنان بر راه و شیوه‌ی سلف بودند که تقلید را هجر می‌کردند و ارزشی برای آن قائل نبودند و این مذاهب را عوام مقلّدی برای خود به‌وجود آوردند که هیچ‌گونه اجازه‌ی از ائمه‌ی مجتهد نداشتند.»(۴۶)

با بررسی تاریخ فقه اسلامی و سیر تدوین، انتشار، پذیرش و پخش اختلافات به‌یقین درمی‌یابیم که تقلیدی که اهل علم با مدح و ذم و جواز و منع از آن سخن زده‌اند، بعد از پایان دوران شکوفایی یعنی در ابتدای قرن چهارم هجری قمری و بعد از آن به‌وجود آمد و قرون مفضله همان قرون اصحاب، تابعین و تابع تابعین است؛ در جمع‌بندی نهایی می‌توان تاریخ پیدایش فقه اسلامی وگسترش آن‌را به‌دوران‌های زیر تقسیم کرد:

۱ ـ عصر رسالت سیّد از بعثت تا وفات.

۲ ـ عصر خلفای راشدین از ۱۱ هجری تا سال ۴۰ هجری. (مرحله‌ی تشکیل مبانی و زمینه‌سازی فقه اسلامی)

۳ ـ عصر صغار صحابه و کبار تابعین؛ تا اوایل قرن دوم هجری؛ عصر اموی‌ها (مرحله‌ی پی‌ریزی فقه اسلامی)

۴ ـ عصر ائمه‌ی مذاهب از اوائل قرن دوم هجری تا نیمه‌ی دوّم قرن چهارم هجری. (مرحله‌ی رشد و شکوفایی و کمال فقه اسلامی)

۵ ـ عصر ظهور و تسلط مذاهب از نیمه‌ی دوّم قرن چهار تا اواسط قرن هفت هجری. (سقوط بغداد به‌دست تاتار)

۶ ـ عصر تقلید وانجماد فقهی از نیمه‌ی اول قرن هفتم تا اواخر قرن سیزده‌ی هجری. (طولانی‌ترین مرحله‌ی فقه اسلامی)

۷ ـ عصر قیام علیه تقلید محض؛ دوران بیداری فقه اسلامی از اواخر قرن ۱۳ (ظهور مجله‌ی عدلیه در ترکیه و اندیشمندانی در مصر که تلاش برای ایجاد نوعی تغییر در جریان فقهی و تقلید داشته‌اند.)(۴۷)

حدیث قدسی

در زمره‌ی کلماتی که از زبان سیّد صادر شده است مجموعه «احادیث قدسی» می‌باشد. «حدیث قدسی» کلامی است از سوی خداوند که با بیان سیّد نقل شده است. معنی از خدا و کلمات از سیّد است. به‌آن حدیث ربانی و حدیث إلٰهی نیز می‌گویند.

واژه‌ی «قدسی» در ترکیبِ وصفی «حدیث قدسی» منسوب به‌قُدْس به‌معنای پاکی و طهارت است. درباره‌ی دلیل نام‌گذاری احادیث قدسی، چند احتمال داده‌اند که براساس قوی‌ترین آن‌ها، انتساب این احادیث به‌ذات مقدّس إلٰهی موجب این نام‌گذاری شده است. لذا در قالب‌های «قال رسول‌الله فیما یروی عن ربه» یا «قال الله تعالی فیما

رواه عنه» بیان شده است. آن‌چه در این دو تعبیر مورد توجه قرار گرفته تصریح به‌این است که حضرت رسول آن را از خدا نقل کرده است تا با تعبیرِ به‌کار رفته در نقل قرآن اشتباه نشود. مهم‌ترین ابعاد حدیث قدسی که مورد بحث قرار گرفته عبارت‌اند از الفاظ آن و نحوه‌ی انتقال آن به‌پیامبر اکرم، معجزه بودن آن و قابلیت تحدی آن؛ حکم لمس و قرائت آن؛ جواز قرائت آن در نماز و محتویات آن...

تفاوت احادیث قدسی باقرآن بسیار روشن است، ولی تفاوت آن بادیگر احادیث، تنها از حیث تأکید و تصریح بر انتساب آن به‌ذات مقدّس إلٰهی است. مضامین و مفاهیم احادیث قدسی نه‌در موضوعات احکام و تکالیف، بلکه در موضوعات اخلاقی و عرفانی است. بنابراعتقاد مؤمنین، حدیث قدسی از لحاظ مرتبت درمیانه‌ی "وحی" و "حدیث نبوی" قرار می‌گیرد و با قرآن تفاوت دارد؛ زیرا قرآن از لحاظ مفهوم و لفظ از جانب خداوند است، ولی حدیث قدسی فقط مضمونش از جانب خداوند است. بنابراین، در جنبه‌های مربوط به‌معجزه‌بودن یا بعضی از مفاهیم نیز بین قرآن و حدیث قدسی تفاوت وجود دارد. آن حرمت و منزلتی که قرآن نزد پیروان خود دارد، حدیث قدسی از هیچ یک از آن شؤن برخوردار نیست. از جمله:

۱ ـ قرآن معجزه‌ی جاوید و محفوظ از هرگونه تبدیل و تغییر است.
۲ ـ منکر قرآن، کافر شمرده شده است.
۳ ـ قرائت نماز فقط با قرآن صحیح است.
۴ ـ مس قرآن بدون طهارت، جایز نیست.
۵ ـ واسطه‌ی نزول در قرآن، جبرییل امین است.
۶ ـ الفاظ قرآن از ناحیه‌ی خداوند متعال است.
۷ ـ تعبّد بر قرائت قرآن منصوص از طرف پیامبر و واجب است.
۸ ـ بیع و معامله‌ی قرآن جایز نیست.
۹ ـ نقل به‌معنی در مورد قرآن جایز نیست.
۱۰ ـ باشنیدن کلام قرآن باید سکوت کرد و تفکر نمود.

امّا احکام در مورد حدیث قدسی با این شدت نیست. اقوالی که به‌پیامبران گذشته منسوب است نیز در جمع احادیث قدسی قرار می‌گیرند.

مهم‌ترین بحث و اختلاف نظر درباره‌ی این احادیث، وحیانی بودن یا نبودن الفاظ آن است. روند نام‌گذاری احادیث قدسی به‌این نام متغیر بوده است، ابتدا «حدیث إلٰهی» و «ربانی» خوانده می‌شد، به‌مرور عنوان «قدسی» پدید شد و اوج گرفت و

به‌سرعت همه‌گیر گردید و جای عنوان اِلٰهی را گرفت. ابن‌عربی در مقدمه‌ی «مشکاةالانوار» و در «الفتوحات المکیة» مکرراً صفت اِلٰهی را برای این نوع احادیث به‌کاربرده است. ابن‌کثیر نیز از این عنوان استفاده کرده است.

عبدالله بن حسن طیبی (م ۷۴۳، هـ ق) نخستین کسی بود که عنوان «حدیث قدسی» را به‌کار برد، امّا ظاهراً امیر حمیدالدّین (م ۶۶۷، هـ ق) در این‌باره بر او مقدّم بوده است.(۴۸) از دیگر کسانی که از تعبیر حدیث قدسی در آثار خود استفاده کرده‌اند، به‌ترتیب، این افراد بوده‌اند: داوود قیصری (م ۷۵۱، هـ ق) در شرح فصوص‌الحکم(۴۹) محمد بن مکی معروف به‌شهید اول (م ۷۸۶، هـ ق) در القواعد و الفوائد(۵۰) محمد بن‌یوسف کرمانی (م ۷۸۶، هـ ق) در شرح صحیح بخاری(۵۱) جرجانی (م ۸۱۶، هـ ق) در تعریفات(۵۲) ابن‌حجر عسقلانی (م ۸۵۲ ، هـ ق) در فتح الباری.(۵۳) ... اگرچه علماء پیش از ابداع و رواج چنین تعبیراتی، از این احادیث استفاده کرده‌اند، امّا از آن با عنوان خاصی یاد نکرده‌اند.

از این‌احادیث با عناوین دیگری نیز یاد شده است، از جمله «الاحادیث الملائکیة» و «احادیث الملائکة الکرام والجان» ... درون‌مایه‌ی اصلی احادیث قدسی، مطالب عرفانی و اخلاقی، تهذیب نفس، تشویق به‌اخلاص و توبه و استغفار، ذکر فضائل، کارهای نیک، ترغیب به‌مجالست با افراد صالح و حُسن معاشرت با مردمان، انجام دادن امر به‌معروف و نهی از منکر، بیان فضل و کرم و جود اِلٰهی در پاداش دادن به‌بنده‌گان، سرگذشت انبیای سلف و مطالبی از این قبیل است.

در حوزه‌ی احکام فقهی، در این نوع احادیث، هیچ امر واجبی ذکر نشده و تنها بر ثواب و عقاب اعمال و اهمیت جایگاه کارهای دینی و عموماً مستحب تأکید شده است. در منابع شیعی، برخی احادیث قدسی که متضمن اثبات امامت و حقانیت ائمه هستند، جداگانه طبقه‌بندی شده‌اند.(۵۴) مهم‌ترین قلمرو تحت تأثیر آن، مکتوبات عرفانی و اخلاقی بوده و اساساً بخش درخور توجهی از آموزه‌های صوفیه تحت تأثیر این‌گونه احادیث شکل گرفته، یا بعداً به‌آن مستند شده است.(۵۵) بیش‌ترین کاربرد این احادیث در آثار محی‌الدّین ابن‌عربی ملاحظه می‌شود.(۵۶)

شاید به‌همین دلیل باشد که برخی خاورشناسان (مانند لوی ماسینیون) مجموعه احادیث قدسی را چیزی بیش از شطحیات صوفیان ندانسته‌اند!

امّا استفاده از احادیث قدسی به‌آثار عرفانی و اخلاقی منحصر نشده، در برخی آثار فقهی(۵۷) و حتی پاره‌ی کتاب‌های اصول فقه(۵۸) نیز استشهاد به‌آن دیده می‌شود.

بخشی از این احادیث متضمن گفت وگوی خدا در روز قیامت با بهشتیان و دوزخیان یا فرشته‌گان است، بخشی هم متضمن سخنانی است که پیامبر اکرم در شب معراج دریافت کرده که «اسرار وحی» تلقی شده. همچنان که ادعیه‌ی شب معراج هم تحت عنوان «ادعیةالسر» گردآوری شده است.(۵۹)

درباره‌ی این‌که پیامبر اکرم این‌گونه احادیث را چگونه از جانب خدا دریافت می‌کرده است اختلاف نظر وجود دارد. براساس یک دیدگاه، پیامبراکرم تنها قرآن را از طریق جبرئیل دریافت کرده و درمورد دریافت حدیث قدسی لزوماً این واسطه وجود نداشته است، راه‌های انتقال احادیث قدسی عمدتاً خواب، الهام و امثال آن‌ها تلقی شده‌اند. برخی دریافت حدیث قدسی به‌واسطه‌ی جبرئیل را هم ممکن دانسته‌اند.

ماهیت احادیث قدسی گاه به‌کلی غیر وحی تلقی شده و گاه در مقابل قرآن، که وحی جلی است، وحی غیرجلی نام گرفته است.

محدّثان اهل سُنّت احادیث قدسی را تنها به‌واسطه‌ی نقل پیامبر اکرم می‌پذیرند، امّا صوفیه مطالبی را که از غیر طریق آن حضرت از قول خدا یا پیامبران پیشین گذارش کرده‌اند، نیز می‌پذیرند، که پاره‌ی از آن‌ها از عهدین گرفته شده و از کسانی چون کعب‌الاحبار نقل شده است. مثلاً «محی‌الدّین ابن‌عربی» در «مشکاة الانوار» همین شیوه را پیش گرفته است. او احادیث بخش دوم کتاب خود را تحت عنوان «مرفوعةً الی الله بغیر اسنادٍ الی رسول‌الله» آورده است.(۶۰) و از طریق وَهْب بن منبِّه و کعب‌الاحبار مطالبی را در این‌باره از تورات نقل کرده است.(۶۱)

وقتی به‌تورات مراجعه می‌کنیم منطوق این مدعیات را در آن نمی‌بینیم، به‌سختی باور می‌کنیم که حد اکثر نقل به‌مضمون شده است.

درباره‌ی تعداد احادیث قدسی اقوال مختلفی وجود دارد. در برخی منابع شمار آن‌ها یک صد و در برخی دوصد فقره قلمداد شده است(۶۲) این تعداد در آثار بعدی روبه فزونی نهاد، مثلا در «الموسوعة الاحادیث القدسیة الصحیحة و الضعیفة» اثر "یوسف حاج احمد" شمار آن‌ها، اعم از صحیح و ضعیف، به ۹۱۹ رسیده است.

احادیث قدسی نیز سنی و شیعه دارد، بیش‌تر این احادیث به‌ترتیب از طریق انس بن مالک، أبوهریره، ابن‌عباس و حضرت علی نقل شده‌اند. احادیث قدسی را به‌طور پراکنده در جای جای جوامع حدیثی اصلی فریقین می‌توان سراغ گرفت، با این همه بعدها تألیفات مستقلی در این باب پدید آمد و رو به‌فزونی نهاد. کهن‌ترین کتاب در این زمینه "ممتاز المواعظ فی الاحادیث القدسیة" منسوب به‌غزالی، دانسته

شده است. هرچند در صحت این انتساب تردید وجود دارد. اگر این تردید صحیح باشد "الاحادیث الإلٰهیة" تألیف ظاهر بن طاهر بن محمد نیشابوری قدیم‌ترین اثر در این‌باره است. از مشهورترین موألفان دراین موضوع، محی‌الدّین ابن‌عربی، ملاعلی قاری، محمد عبدالرؤوف مناوی و محمد مدنی بوده‌اند. در بین علمای شیعه کهن‌ترین اثر «البلاغ المبین» منسوب به‌سیّد خلف الحویزی (م ۱۰۷۴ ، ه ق) است.

پس از آن، «الجواهرالسنیة فی‌الاحادیث القدسیة» از شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ ، ه ق) قدیم‌ترین اثر در این موضوع است.

در دوران معاصر هم در زمینه‌ی جمع‌آوری و تبویب احادیث قدسی آثار مهمی پدید آمده، که از آن جمله است: «الموسوعة الاحادیث القدسیة الصحیحة و الضعیفة» اثر یوسف حاج احمد، و «الجامع فی‌الاحادیث القدسیة» اثر عبدالسلام علّوش، و«الاحادیث القدسیة المشترکة بین‌السنة والشیعة» اثر محسن حسینی امینی...

نمونه‌های از احادیث قدسی: ۱- قال الصادق عن رسول‌الله: قال الله عزوجل: «الصوم لی و انا أجزی علیه.»(۶۳)

= روزه برای من است و اجر آن را خودم می‌دهم.

۲ ـ قال امیرالمؤمنین علی: قال الله من فوق عرشه: «یا عبادی أعبدونی فیما أمرتکم.»(۶۴) = ای بندگان من عبادت کنید مرا به‌آن‌چه که شمارا امر کرده‌ام.

۳ ـ عن علی بن‌الحسین: قال یقول‌الله عزوجل: «إذا عصانی من خلق من یعرفنی سلّطت علیه من لا یعرفنی.»(۶۵) = کسانی که مرا نمی‌شناسند و دربرابر من عصیان می‌کنند، کسانی را برآنان مسلط می‌کنم که مرا نمی‌شناسند.

۴ ـ فِی التَّوراةِ: «قُلْ لِصاحِبِ الْمالِ الْکثیرِ، لایغْتَرَّ بِکثْرَةِ مالِهِ وَ غِناهُ، فَاِنِ اغْتَرَّ فَلْیطْعِمِ الْخَلْقَ غَداءاً وَ عِشاءا، وَ قُلْ لِصاحِبِ الْعِلْمِ لایغْتَرَّ بِکثْرَةِ عِلْمِهِ، فَاِنِ اغْتَرَّ فَلْیعْلَمْ اَنَّهُ مَتی یمُوتُ؟ وَقُلْ لِصاحِبِ الْعَضُدِ الْقَوِی لایغْتَرَّ بِقُوَّتِهِ، فَاِنِ اغْتَرَّ بِقُوَّتِهِ فَلْیدْفَعِ الْمَوْتَ عَنْ نَفْسِهِ.»

= در تورات آمده است: به‌صاحب مالِ بسیار بگو که به‌ثروت فراوانش و توانگری‌اش مغرور نشود. اگر مغرور است، پس صبح و شام، به‌مخلوقات طعام بدهد! به‌صاحب دانش بگو که به‌علم فراوان خود مغرور نشود. اگر مغرور است، پس بداند که چه زمانی می‌میرد؟! و به‌صاحب بازوی نیرومند بگو که به‌قدرت خود مغرور نشود. اگر مغرور قدرت خویش است، پس مرگ را از خود دور سازد!

و حدیث مشهور «لولاک لما خلقت الافلاک». و حدیث «سلسلة الذهب» ...

نشان‌های حکمت ششم:

۱ ـ رواه أحمد بن حنبل فی مسنده، ج ۲، ح ۳۳۲ و غیره ؛ و فی روایة ابن‌ماجه [ح ۳۹۹۳] و أحمد و غیرهما. و فی روایةٍ للطبرانی: [ما أنا علیه الیوم و أصحابی] ...

عَنْ مُعَاوِیَةَ بْنِ أَبِی سُفْیَانَ رضی‌الله عنهما قَالَ : أَلَا إِنَّ رسول‌الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فِینَا فَقَال: (أَلَا إِنَّ مَنْ قَبْلَكُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ افْتَرَقُوا عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِلَّةً ، وَإِنَّ هَذِهِ الْمِلَّةَ سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ ، ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ) ...

رواه أبوداود (۴۵۹۷) والحاکم (۴۴۳) و صححه ، و حسنه ابن‌حجر فی "تخریج الکشاف" (ص ۶۳) و صححه ابن‌تیمیة فی "مجموع الفتاوی" (ج ۳ ، ص ۳۴۵) و الشاطبی فی "الاعتصام" (ج ۱، ص ۴۳۰) و العراقی فی "تخریج الإحیاء" (ج ۳ ، ص ۱۹۹)

و قد ورد عن جماعة من الصحابة بطرق کثیرة. وورد بلفظ: (... وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مِلَّةً وَاحِدَةً ، قَالُوا: وَمَنْ هِيَ يَا رسول‌الله ؟ قَالَ : مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي)

رواه الترمذی (ج۱، ص ۲۶۴) وحسّنه ابن‌العربی فی "أحکام القرآن" (ج۱ ، ص ۴۳۲) والعراقی فی "تخریج الإحیاء" (ج۳، ص ۲۸۴) والألبانی فی"صحیح الترمذی".

۲ ـ مطلب گنابادی در شماره‌ی نخست از دوره‌ی چهارم مجله‌ی «مجموعه‌ی حکمت» منتشره در ماه ثور سال ۱۳۳۹ خورشیدی در قم مندرج است.

خود افغانان در این مورد بسیار قلم‌فرسای کرده‌اند:

"حافظ نورمحمد کهگدایی" در کتاب تاریخ مزار شریف، ص ۳۶ آورده است:

گوهری غایب شد اندر قعر دریای نجف — وین زمان از قبـةً الاسلام بلخ آمد پدید
شامیان را بعد از این قدر علی پیدا شود — کاین فروزان شمع اندر شام بلخ آمد پدد
ثانئ خلد برین یعـــــنی مزار شـاه دین — در مقــام لازم الاکـــرام بلخ آمد پدید
عین آب زندگی از کوفه می‌جستند خلق — ای سکندر بین که اندر جام بلخ آمد پدید
رو فنایی بزم عرفان از مزار شاه جوی — سکه‌ی شاهنشهی بـــرنام بلخ آمد پدید

* **مولانا عبدالقادر بیدل** درباره‌ی مزار منسوب به‌حضرت علی در بلخ می‌گوید:

از اقبال عرب غافل مباشید ای عجم زادان — سریر اقتدار بلخ هم شاه نجف دارد

* **هکذا مولانا عبدالرحمن جامی**، شاعر نامئ هرات در مورد می‌گوید:

گویند که مرتضی علی در نجف است — دربلـــخ بیا ببن چه بیت الشرف است
جامی نه‌عدن گوی نه‌بـــین الجبلین — خورشید یکی و نور او هر طرف است

۳ ـ أبوبکربن حزم الخزرجی المدنی، امیر مدینه و از قاضیان آن دیار بود. او را به‌کثرت عبادت و تهجّد ستوده‌اند. (الجرح والتعدیل، ج ۹ ، ص۳۳۷ ؛ تهذیب الکمال، ج، ۶ ، ۱۵۸ ؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۵ ، ۳۱۳ ؛ تاریخ الاسلام، ج ۵ ، ص ۲۲۲

۴ ـ صحیح البخاری، ج ۱، ص ۳۶ (باب کیف یقبض العلم) الطبقات الکبری، ج ۸، ص ۴۸۰ ؛ ادب الاملاء والاستملاء، ص ۴۴ ؛ ارشاد الساری، ج ۱ ، ص ۶ ؛ تدوین السنّة الشریفة، ص ۱۶؛ تقییدالعلم، ص ۱۰۵

۵ ـ کثیربن مرّه الحضری از محدثان و فقیهان «حمص» است که گویند هفتاد بدری را در آن دیار ملاقات کرده است. (تاریخ البخاری، ج ۷ ، ص ۲۰۸ ؛ الجرح والتعدیل، ج۲ ، ص ۱۵۷ ؛ اسدالغابة، ج ۴ ، ص ۲۳۳ ؛ سیر اعلام النبلاء، ج ، ص ۴۶

۶ ـ الطبقات الکبری، ج، ۷ ، ص ۴۴۷ ؛ جامع بیان العلم، ج۱ ، ص ۷۶

۷ ـ تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۴۴۹ ؛ الرسالة المستطرفة، ص ۴

۸ ـ تاریخ التراث العربی، ج ۱ ص ۲۲۱ ؛ مختصر تاریخ دمشق، ج ۲۳ ، ص ۲۳۴ ، نیز بنگرید به: «الامام الزّهری وأثره فی السنّة، حارث سلیمان الضّاری، ص ۲۹۵ به‌بعد».

۹ ـ **«گولدتسیهر»** که اصالتا یهودی بود به‌شرق میانه سفر کرد. مدتی در شام و فلسطین اقامت گزید و زبان عربی آموخت، سپس به‌قاهره رفت و اولین اروپایی شد که در جامع الازهر به‌تحصیل علوم پرداخت، از جمله اساتید او «سیّد جمال‌الدّین افغان» بود. گولدتسیهر آثار زیادی برای شناخت اسلام نگاشت. بسیاری آن‌ها به‌زبان عربی برگردانیده شده است. از آن جمله است:

* العقیدة والشریعة فی الاسلام،
* الظاهریون... مذهبهم وتاریخهم،
* دراسات الإسلامیة ـ محاضرات عن الإسلام،
* اتجاهات تفسیر القرآن عند المسلمین،
* دراسات محمدیة.

«عبدالحلیم النجّار» مترجم آثار گولدتسیهر درباره‌ی او می‌گوید: «ارتحل إلی الشرق الأوسط وأمضی فی سوریة و مصر شهوراً عدة، من سبتمبر ۱۸۷۳ إلی أبریل ۱۸۷۳، وکان یعد هذه الفترة من أسعد أیام حیاته، حیث تعلم العربیة علی ید شیوخ سوریة و منهم الشیخ طاهر الجزائری، ثم زار فلسطین، و فی القاهرة کان أول أوروبی یدرس فی الأزهر و تعلم من شیوخه و کان تلمیذاً للشیخ جمال‌الدّین الأفغانی.»

۱۰ ـ هاشم معروف حسنی: «الموضوعات» = اخبار و آثار ساخته‌گی، ص ۱۱۵

۱۱ ـ الموضوعات، المؤلف: عبد الرحمن علی بن الجوزی أبوالفرج، الناشر: محمد عبد المحسن صاحب المکتبة السلفیة بالمدینة المنورة، الطبعة الأولی، ۱۳۸۶ ه ۱۹۶۶ م، ج ۱ ص ۴۷

۱۲ ـ علامه سیّد شرف‌الدّین العاملی: «أبوهریره و احادیث ساخته‌گی.»

۱۳ ـ همان، ص ۸۵

۱۴ ـ هاشم معروف حسنی: «الموضوعات» = اخبار و آثار ساخته‌گی.

۱۵ ـ «المنار» ص ۵۴۱

۱۶ ـ هاشم معروف حسنی: «الموضوعات» = اخبار و آثار ساخته‌گی (پاورقی ص ۱۳۰)

۱۷ ـ ملطی، التنبیه فی الرد علی الاهواء و البدع، ص ۹۹

۱۸ ـ همان.

۱۹ ـ هاشم معروف حسنی: «الموضوعات» = اخبار و آثار ساخته‌گی

۲۰ ـ همان.

۲۱ ـ همان.

۲۲ ـ نقل از منهاج السنه، تألیف ابن‌تیمیه، جلد ۵ ، با تحقیق رشاد سالم، صفحه ۱۰۰ «وقد ثبت فی الصحیحین من حدیث أبی هریره وأنس بن مالک أن النبی صل الله علیه وسلم قال: «لا یزال یلقی فی النار وتقول: هل من مزید؟ حتی یضع رب العزة فیها قدمه وفی روایة فیضع قدمه علیها فتقول: قط قط.»

۲۳ ـ مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، ج ۴، صص ۲۲۶۲ ـ ۲۲۶۴ ـ قاهره، دارالحدیث، چاپ اول، ۱۴۱۲ (ه ق) ؛ أبونعیم، احمد بن عبدالله، معرفة الصحابة، ج ۱، ص ۳۸۵، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۲۲ (ه ق) ؛ ابن‌عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، ج ۱۱، ص ۵۲، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۴۱۵ (ه ق) ؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۶۱۱، بیروت، دار الکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۹

۲۴ ـ محمد طه نجف: «اتقان المقال فی علم الرجال» ص ۳۶۸

۲۵ ـ "ابن‌کثیر" : البدایه و النهایة، ج ۸، ص ۱.۶

۲۶ ـ همان، ص ۱۱۸

۲۷ ـ هاشم معروف حسنی: «الموضوعات» ص ۲۵۱

۲۸ ـ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۲۳۷

۲۹ـ أبواسحق شیرازی: طبقات الفقهاء، دارالرائد العربی، بیروت ۱۹۷۰، صص ۳۵ـ ۵۰

۳۰ ـ همان.

۳۱ ـ همان.

۳۲ ـ تاریخ یعقوبی، ج۲، صص۲۱۳ ـ ۲۱۴ ؛ ابن‌عبدالبر: الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، ج۴، ص۶۹۶ ؛ التاریخ الکبیر، ج۳، ص۴۴۶ ؛ النجوم، ج۱، ص۲۴۳ ؛ المعارف، ص۳۴۱ ؛ کتاب الثقات، ج۳، ص۲۹۱ ؛ طبقات الفقها، ص۵۳ ؛ تهذیب التهذیب، ج۳، ص۸۲ ؛ ذهبی: سیر اعلام النبلاء، ج۴، ص۴۶۰ ؛ أسد الغابة فی معرفة الصحابة، لابن‌الأثیر.

۳۳ ـ ابن‌حزم الاندلسی: مختصر فی علل الحدیث.

۳۴ ـ ابن‌خلدون: مقدمه، ج ۱، ص ۲۵۵

۳۵ ـ ابن‌عبدالبرّ: الانتقاء فی فضائل الائمة الثلاثة الفقهاء: مالک بن انس الاصبحی المدنی و محمد بن ادریس الشافعی المطلبی و ابی‌حنیفة النعمان‌بن ثابت الکوفی، ج۱، ص۳۳۰، چاپ، حلب.

* حسن بن علی صیمری: اخبار ابی‌حنیفة و اصحابه، ج۱، صص ۹۹ ـ ۱۰۴، بیروت ۱۴۰۵ ؛ ۱۹۸۵ـ موفق بن احمد اخطب خوارزم، مناقب ابی‌حنیفة، ج۱، ص۴۷۱، بیروت ۱۴۰۱ ؛ ۱۹۸۱ـ ابن‌ندیم: الفهرست، ج۱، صص ۲۵۶ ـ ۲۵۷

۳۶ ـ صحیح مسلم، ج۲، ص۵۲۰

«اجماع» نسبی است، و دارای وجوه چندگانه‌ی چون «اجماع منقول» ، «اجماع محصل» و «اجماع مستفیض». در تاریخ هیچ اجماعی به‌آن صورت که تصور شود، واقع نشده و نخواهد شد. متکلمان بزرگ اهل سُنّت چون قاضی أبوبکر باقلانی و قاضی عبدالجبار همدانی و امام الحرمین جوینی الهروی... در مبحث خلافت تصریح کردند که حتی در گزینش خلافت اجماع شرط نیست، به‌دلیل آن‌که خلافت أبوبکر بنا به‌اجماع نبود.

۳۷ ـ هاشم معروف حسنی: اخبار و آثار ساخته‌گی ، ص ۱۵۴

۳۸ ـ افکار و روزگار امام اعظم از نگاه محققان، جعفر رنجبر، تاجیکستان، دوشنبه، ص ۶
۳۹ ـ هاشم معروف حسنی: اخبار و آثار ساختهگی، ص ۱۵۶
۴۰ ـ همان.
۴۱ ـ همان.
۴۲ ـ «مشرعة البحار» که بدان اشارت رفت فی‌نفسه ارزشی ندارد، مهم آن است که اولین قدم و آغاز مبارکی در راه تصحیح و تنزیه احادیث شیعی است. و رهایی از اسارت جعل و کذب.
۴۳ ـ نصر حامد أبوزید: النّص، السّلطة الحقيقة، ص ۱۹
۴۴ ـ همان، ص ۱۳
۴۵ ـ همان، ص ۲۰
۴۶ ـ شوکانی، القول المفید فی ادلة الأجتهاد و التقلید، ص ۱۰۸
۴۷ ـ جهت مشاهده‌ی خصوصیات هر دوره و تحلیل و بررسی‌های نظرات، رجوع کنید به تاریخ التشریع الاسلامی، ج ۱، ص ۲۳۴ به‌بعد؛
و تاریخ الفقه الإسلامی، ص ۳۵ به‌بعد.
۴۸ ـ محمد علی بن علی تهانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ج۱، ص۶۳۰
۴۹ ـ شرح فصوص‌الحکم، ص۳۷۲
۵۰ ـ القواعد و الفوائد قسم ۱، ص۷۵، قسم ۲، صص۱۰۷، ۱۸۱
۵۱ ـ محمد بن یوسف کرمانی: شرح صحیح ابی‌عبدالله البخاری، ج۹، ص۷۹، بیروت.
۵۲ ـ الجرجانی: تعریفات، ص۱۱۳
۵۳ ـ فتح الباری: ج ۱۳، ص۴۰۹
۵۴ ـ حرّعاملی: وسایل الشیعه، صص۲۰۱ ـ ۳۱۵
۵۵ ـ هجویری: کشف‌المحجوب، صص۲۹، ۱۵۵، ۴۰۷، ۴۴۶ ؛
* نجم‌الدّین رازی: مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد ص۱۸۵
۵۶ ـ الفتوحات المکیة، ج۲، ص۱۸۶، ج۶، ص۲۳۴، ج۸، ص۲۹۴، ج۱۰، ص۱۵۱
۵۷ ـ مسلم بن حجاج نیشابوری، ج ۲، ص۹ ؛ شهید ثانی، ج ۲، ص۷۵ ؛
۵۸ ـ شهید اول، قسم ۱، ص۷۵
* تهرانی: الذریعه، ج ۲، ص۱۴۰
* میرزای قمی: قوانین الاصول.
۵۹ ـ آقابزرگ تهرانی: الذریعه، ج ۱، صص۳۹۶ ـ ۳۹۸
۶۰ ـ مشکاة الانوار، ص ۴
۶۱ ـ همان، صص ۳۰ ـ ۳۱
۶۲ ـ عبدالغفور عبدالحق بلوشی: الاحادیث القدسیة فی دائرة الجرح و التعدیل و مصادرها و ادوار تدوینها، بیروت ۱۴۱۴/۱۹۹۴
۶۳ ـ مجلسی: بحار الانوار،ج۹۳، ص۲۵۵
۶۴ ـ محمد بن حسن حرّعاملی: الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیة، ج۱، ص۲۴۷، بغداد
۶۵ ـ همان.

۷

حقیــقت وحی

در مفهوم وحی

فیـض روح‌القدس ار باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آن‌چه مسیحا می‌کرد
«حافظ»

رسولان إلٰهی و به‌تبع آن‌ها «ادیان» وضع احکام و شریعت و مشروعیت اقدامات و تصرفات خود را به‌جریان «وحی» مدلل می‌کردند؛ منهای مدخلیت اراده وعلایق شخصی. نزول وحی به‌اضافه‌ی اعتقاد به‌عصمت انبیاء، آن‌ها را در مقام امین و واسطه‌ی مطمئن بین خدا و خلق قرار می‌دهد و شأن آن‌ها را نزد مخاطبان خیلی بالا می‌برد. اگر معادلاتی چون وحی و عصمت در میان نباشد، دیگر دلیلی ندارد که انسان از انسان پیروی نماید: «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ، ۵۳: ۱ ـ ۵»

= «قسم به‌ستاره، هنگامی‌که می‌درخشد؛ دوست و یاور شما <نبی> گمراه نشده است و یاوه نمی‌گوید؛ از روی هوی و هوس سخن نمی‌زند؛ آن‌چه می‌گوید همان چیزی است که بر او وحی شده است؛ او را نیروی برتر آموزش داده است.»

قرآن می‌گوید وحی برتمام انبیاء نازل شده است، حتی آن‌ها که دارای کتاب و شریعت مستقل نبودند، فقط همراه و ملازم پیامبر دوران خود بودند و تنها کاری که کردند تبعیت و فرمان‌برداری از پیامبر عصر خود بوده است. مانند کسانی که در این آیه از آن‌ها نام می‌برد: «إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْکَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَ النَّبِيّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنا إِلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عِيسى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَهارُونَ وَ سُلَيْمانَ وَ آتَينا داوُدَ زَبُوراً، ۴: ۱۶۳» ...

معلوم است که ابراهیم و اسماعیل و اسحق پدر و پسر بودند، همین‌طوراند اسحاق و یعقوب؛ همان‌طوری که‌هارون و موسی نیز برادر هستند... چطور است که در یک دوره برای تک تک اعضای یک فامیل یک‌نحو یکسان وحی نازل می‌شود و همه درعرض هم به‌پیامبری می‌رسند، چند پیغمبر هم‌زمان در یک خانه؟!

یعنی هم برای موسی وحی آمد، هم برای برادرش‌هارون؟!

ممکن است گفته شود در این‌جا ترتیب بیانی و زمانی وجود دارد و هرفردی نامبرده جانشین پیامبر ماقبل خود است. این پاسخ به‌دو دلیل نقض می‌شود:

۱ ـ هرون قبل از موسی مرده است؛ ۲ ـ آیه‌ی ذیل که می‌فرماید: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ، ۵: ۱۱۱»

= «به‌حواریون عیسی وحی کردم که به‌من و به‌پیامبرم ایمان آورید؛ آن‌ها هم پذیرفتند و گفتند ایمان آوردیم و گواهی می‌کنیم که مسلم هستیم.»

اگر به‌حواریون وحی شده است، پس هریک از همان حواریون خودشان پیامبراند، چرا باید به‌پیامبر دیگری ایمان آورند؟

درک حقیقت و تعریف واقعی از مقوله‌ی وحی دارای اهمیت بس فراوان است، چون تمام شؤن زندگی مؤمنین مستدل به‌آن می‌باشد. برای درک حقیقی این مقوله، باید سؤالات ذیل پاسخ روشن خود را بیابد:

۱ ـ جوهر «وحی» چیست؟ و چگونه قابل تعریف است؟

۲ ـ کیفیت دریافت وحی چگونه است؟

۳ ـ آیا کاربرد کلمه‌ی وحی تنها مقید به‌پیام خدا به‌انبیاء است، یا مطلق از آن؟

۴ ـ اگر وحی به‌انبیاء نازل می‌شده، حدود و موارد آن چگونه بوده است؟

۵ ـ چه تفاوتی میان وحی نبوی و وحی به‌حواریون (آیه‌ی فوق) وجود دارد؟

۶ ـ انبیاء از کجا می‌فهمیدند آن‌چه به‌ایشان رسیده وحی است، نه‌فکر خودشان؟

۷ ـ تمایز «وحی» با «معرفت عقلی» و جرقهٔ ذهنی و تفکرات انسانی چیست؟

۸ ـ آیا حقیقةً «وحی» اِلٰهی مستقیماً برانبیاء نازل شده، یا آن‌ها از روی مصلحت عمومی به‌این کلمه متوسل شده‌اند و برای این‌که نظرات و اقدامات شان مقبولیت عامه یابد، آن‌را به‌وحی اِلٰهی مستند می‌کردند؟ توضیحاً باید گفت:

همه می‌دانیم که در جوامع ازهم‌پاشیده تا چه حد فضای بی‌اعتمادی و سوءظن حاکم است، چندان‌که هیچ‌کس شخصیت و سخن دیگری را قبول ندارد و باور

نمی‌کند؛ همه یکدیگر را دشمن می‌پندارند؛ نیز این را هم می‌دانیم که پیامبران عموماً در جوامعی ازهم‌گسیخته و گرفتار جنگ‌های داخلی مبعوث شده‌اند؛ پس برای این‌که بتوانند بی‌طرفی و خیرخواهی خود را ثابت کنند و سخن خود را به‌مقبولیت عمومی رسانند، ادعا کرده‌اند که از جانب خدا سخن می‌گویند... این‌ها روش‌های شناخته شده‌ی هر سیاستگر است. مضافاً براین‌که مخاطب انبیاء عوام مردم است که قدرت درک معانی دقیق را ندارند، پس باید با زبان کودکی با ایشان سخن گفت.

۹ ـ از آن‌جا که ما عینک رنگی به‌چشم داریم، همه‌چیز را بر پایه‌ی عقیده و ایمان شخصی، یا تقلیدی، یا القائی به‌رنگ مخصوص می‌بینیم؛ چه تضمینی وجود دارد که اعتقاد و ایمان ما مطابق با واقع باشد؟ اگر این عینک رنگی را از چشم خود برداریم، اوضاع را چگونه خواهیم دید؟ آیا دنیای درون ما از بیخ و بن ویران نخواهد شد؟ در این صورت مقوله‌ی وحی را چسان تعریف خواهیم کرد؟

۱۰ ـ امکان دارد انبیاء خود مدعیٔ دریافت «وحی از جانب خدا» نشده باشند؛ این متألّهان، متکلّمان و پیروان آن‌ها بودند که [حسب اسطوره‌سازی] بعد از حیات ایشان معتقد به‌وحیانیت تعالیم آن‌ها شده باشند. این بدگمانی از آن‌جا می‌آید که گذارشات بشری اصلاً قابل اعتماد نیست. در دنیا هیچ فرد بشری یافت نمی‌شود که تمایلات و تمنّیات و ذهنیات و عواطف خود را در گذارش وقایع دخالت ندهد. علاوه براین‌که زاویه‌ی دید و صحت و جامعیت درک او نیز شدیداً محل تأمّل و تردید است. تا جای که قابل درک است، تاریخ بشر آکنده از افسانه، دروغ و دغل و فریب و تقلب و جعل و تزویر و تحریف و خرافات و حب و بغض‌ها و اعمال نظرها و اسطوره‌سازی‌ها و خودخواهی‌ها وسودجویی‌ها است. به‌گونه‌ی که سرنخ هرواقعه‌ی انسانی را هرچه بیش‌تر بکشیم به‌موارد بیش‌تر و حیرت‌آور از این امور می‌رسیم.

خود قرآن همین را می‌گوید: «فَوَيلٌ لِلَّذينَ يكتُبُونَ الْكتابَ بِأَيديهِمْ ثُمَّ يقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَليلاً، ۲: ۷۸ ـ ۷۹» = پس وای بر کسانی که کتاب‌های با دستان خود نوشته می‌کنند، سپس می‌گویند این کتاب از جانب خدا آمده است! آن‌ها این‌کار را می‌کنند تا به‌مال و منال دنیا رسند، پس وای برآن‌ها.

منشأ کلمه‌ی وحی

کاربرد واژه‌ی وحی من‌حیث «اشاره یا پیام سریع» درشعر عرب جاهلی آمده:

فاوحت الینا و الانامل رسلها   و شدها بالراسیات الثبت(۱)

= بر ما پیام فرستاد درحالی‌که سرانگشتانش پیام رسان او بودند»

حتی نحاهم جدنا و الناحی   لقدر کان وحاه الواحی

در دیوان «حکم بن عجاج» آمده است:

فمدافع الریان عری رسمها   خلقا کما ضمن الوحی سلا مها

بازهم:

نظـــــرت الیها نظـرة فتحیّرت   دقایق فکری فی بدیع صفات‌ها

فاوحی الیها الطرف انّی احب‌ها   فاثر ذالک الوحـــی فی وجناتها

= نگاه کردم به‌سوی او، چه نگاهی!

پس مبهوت شدم از زیبایی‌های او!

پس اشاره کردم به‌سوی او،

اشاره‌ی سریع، که دوستش دارم!

این اشاره‌ی من بر رفتار او اثر گذاشت!

«وحی» در لغات کهن عربی و آرامی به‌معنی عجله و شتاب است و در حبشی به‌معنی شتافتن و دور زدن.(۲) قرآن آن را وارد ادبیات دینی کرد و از آن مفهومی ساخت که «پیام سریع إلٰهی و بالواسطه را القاء کند.» کلمه‌ی «وحی» در متون دینیٔ ما قبل قرآن مانند تورات و انجیل نیامده است. با این‌که تورات از گفت وگوهای طولانی و جدل‌آمیز میان خدا و موسی زیاد گذارش کرده است، امّا عنوان وحی بر این گفت وگوها نگذارده است. ضمن این‌که این گفت وگوها مستقیم است و پای فرشته‌ی واسطه هم در بین نیست. در انجیل هم عیسی مدعی دریافت وحی نیست.

این قرآن بود که بعدها آمد و عنوان وحی را بر همان‌ها نیز اطلاق نمود.

با عنایت به‌تعبیرات قرآن در مورد وحی، در بدو نظر گمان می‌رود وحی نوع اعلای مکاشفه و برق ذهنیٔ باشد که از مرکز روح کل هستی، بلاواسطه، یا با واسطه‌ی هرچند اندک وساده، مانند یک اتفاق جزئی، برذهن انسان پاک و حقیقت‌جو عارض می‌شود. از رهگذر همین گشایش و جرقه‌ی وحی است که آفاق نوین در اعماق روح و فکر شخص "موحی له" گشوده می‌شود که به‌آن وسیله می‌تواند حقایق امور را با دید روشن و خطاناپذیر، مورد ارزیابی قرار داده، بر موانع و مشکلات غلبه نماید و خود و پیروان خویش را از گذرگاه‌های خطیر و دشوار عبور دهد و با سلامت و موفقیت به‌سر منزل مقصود برساند: «وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ ۴۲: ۵۲» این مساوی است با حداکثر بهره‌مندی از نیروی معنوی حیات که

منحصراً شامل ارواح بزرگ و مطهر، آن‌هم بعد از گذار از امتحانات و بلیات طاقت‌فرسا، با شرایط مراقبه‌ی دایمی و سخت‌کوشی و دقت نظر و دقت عمل می‌شود. مجموع این عوامل منتج به‌تقویت همه‌جانبه‌ی قوای آدمی، من‌جمله قوای حسیّه و مدرکه می‌گردد. چنان‌که همه‌ی آن قواء در پذیرش و پردازش جرّقه‌ی وحی نقشی هماهنگ به‌عهده دارند.

وحی در لغت

لغت‌پژوهان و تفسیرنگاران در معنای وحی وجوه متفاوتی را باز جسته‌اند: راغب اصفهانی گفته: «الوحی فی‌اللغة: إعلام سریع خفیّ، سواءأ کان بایمائة أو همسة أو کتابة فی سرّ، و کل ما القیته إلی غیرک فی سرعة خاطفة حتی فهمه فهو وحی.» = «اصل "وحی" در لغت به‌معنی اشاره‌ی سریع و خفی است، اعم از این‌که با ایماء و حالت باشد، یا کتابت سرّی؛ و هرنوع فهمانیدنی از ناحیه‌ی تو غیر خودت را که در نهایت خفاء و سرعتی از زمان حاصل شود، آن "وحی" است.»

به‌خاطر در برداشتن معنی سرعت، به‌کار سریع هم "امراً وحیً" گفته می‌شود، نیز به‌سخنی که به‌صورت رمز اداء شود. گاهی به‌آواز مجرد از ترکیب (خالی از حروف و الفاظ) و گاهی به‌اشاره با بعضی اعضاء (مانند دست و چشم) و گاه به‌کتابت و وسواس هم "وحی" گفته شده است. همچنین به‌کلام خدا که به‌انبیاء و اولیاء القاء می‌شود "وحی" می‌گویند.» علامه طباطبایی با استناد به‌سخن راغب وحی را سخن گفتن نهانی معنا کرده.(۳) "ابن‌فارس" و "جوهری" نیز بدین معنی تصریح کرده‌اند. "ابن‌منظور" می‌نویسد: «وحی به‌معنی نوشتن است که آن وُحِیَ باشد.» سپس اضافه می‌کند به‌معنی اشاره و الهام و کلام مخفی نیز آمده است.(۴)

وحی در اصطلاح

مفهوم اصطلاحی وحی عبارت است از ارسال پیام از جانب خدا برای انبیاء و رُسُل اولواالعزم، به‌وسیله‌ی پیک مخصوص. افزون بر کلمه‌ی وحی که در قرآن کریم ۷۸ مرتبه تکرار شده است، الفاظ و عباراتی در این کتاب آمده که اشاره به‌مفهوم وحی دارد و عبارةٌ اخرای وحی می‌باشد: مانند "گفتار ثقیل" ، "قول ثابت" ، "احسن الحدیث" ، "قول معروف" ، "قول حسن" و مانند این‌ها ... منابع روایی از قول حضرت علی نقل می‌کنند که فرموده باشد: «خواب پیامبران نیز وحی است.(۵)

به‌همین نمط، حکیم سبزواری به‌طور مشروح بیان داشته است: «آن‌چه را نفس درحالت خواب، یا بیداری مشاهده می‌کند، یا معنی است، یا صورت؛ در هرصورت یا قوه‌ی متخیّله در آن تصرف کرده، یا تصرف نکرده است؛ پس اگر آن‌چه را نفس رسیده (اعم از معانی و صور) و در آن‌ها متخیّله‌ی مطیعه تصرف نکرده و صور را حسّ مشترک ادراک کرده و خیال را حفظ کرده، پس آن وحی صریح و "الهام" صحیح است که حاجت به‌تأویل ندارد.»(۶) به‌همین سیاق، علامه طباطبایی نیز می‌گوید: «انّ الانبیاء هم الاولیاءالکاملون بالفطرة و انّ الوارد علیهم من جانب الحق الاوّل تعالی نوماً و یقظةً علی اقسامٍ ثلاثةٍ: امورٌ کلیّةٌ نوریّةٌ و امورٍ جزئیّةٍ نوریّةٍ و امورٍ جزئیّةٍ محسوسةٍ ...»(۷) = انبیاء همان اولیای هستند که فطرةً کامل می‌باشند؛ آن‌چه به‌آن‌ها در خواب یا بیداری از سوی حق‌تعالی وارد می‌شود، سه بخش است:

۱ ـ امور کلی نورانی و مجرد که با کشف معنوی دریافت می‌کنند.

۲ ـ امور جزئی نورانی و مجرد که با کشف صوری ادراک می‌نمایند.

۳ ـ امور جزئی محسوس و مادی که از طریق حواس ظاهری احساس می‌کنند.

سرعت انتقال

از نگرگاه ابن‌عربی وحی فهم سریع و همزمان است: «اذا کان الحق هوالمکلّم عبده فی سرّه بارتفاع الوسایط کان الفهم یستصحب کلامه فیکون عین‌الکلام منه عین‌الفهم منک، لا یتأخّر؛ فان تأخّر فلیس هو کلام الله.»(۸)

= هرگاه حق با عبدش در خفاء و بدون واسطه سخن گوید، فهم عبد باید آناً با کلام حق مصاحبت داشته باشد، چنان‌که بدون هیچ‌نوع تأخیر و فاصله‌ی زمانی منظور مولا را درک کند. اگر تأخیری در فهم پیش آمد، آن وحی نیست، فکر خود شخص است. توضیح این‌که هرآن‌چه بر پیامبر القاء گردد، باید معنی بالتمام، بدون وقفه واندیشه و تأمّل درک شود، القاء آن همان و فهم ودرک پیامبر همان. باید هردو عین یکدیگر باشند. چون یک حقیقت هستند. هرچند این حقیقت به‌لحاظ نسبتش با فاعل و حق‌تعالی عنوان کلام إلٰهی به‌خود می‌گیرد، و به‌لحاظ نسبت آن به‌قائل و نفس نبوی نامش فهم و ادراک و مانند آن است؛ مع ذالک هیچ‌نوع افتراقی بین کلام إلٰهی و فهم نبوی نباید بیافتد. اگر بین کلام إلٰهی و فهم و ادراک نبوی جدایی افتاد و پای اندیشه و فکر (که امر زمانی است) در میان آمد، و فهم از کلام عقب بماند و پس از آن باشد، دیگر آن‌کلام، کلام إلٰهی و وحی نیست، بلکه کلام بشری می‌باشد.

انواع وحی

از مجموع ۷۸ مورد کلمه‌ی وحی که در قرآن مجید آمده است، چه به‌لحاظ مورد و چه از نظر مفهوم به‌دوازده دسته تقسیم‌پذیر است. این نشان‌گر درجات حداقلی و حداکثری جرّقه‌ی وحی با توجه به‌قابلیت و استعداد پذیرنده‌ی "وحی" در قالب و کیفیات متفاوت، اعم از شدت و ضعف می‌باشد. یعنی که وحی چنان معرفت فطری است که با ظرفیت وجودی متعلق قابل انطباق است. مانند آب که در هرظرفی به‌همان اندازه جا می‌گیرد و به‌همان شکل در می‌آید:

الف ـ رفتار غریزی: قرآن در یک مورد از القاء وحی به‌زنبورعسل، مبنی بر اسکان در کوه‌ها و درختان و جاهای امن و مرتفع خبر می‌دهد: «وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ، ۱۶: ۶۸» یعنی که نحوه‌ی خانه‌سازی و زندگی منظم و سازمان یافته‌ی زنبورعسل نتیجه‌ی پیروی از قوه‌ی دراکه‌ی وحی خوانده شده است. در این‌جا زنبور عسل به‌جهت سازمان منظم خویش به‌حیث مظهر حشرات و حیوانات مورد عنایت قرار گرفته، در اصل رفتار و سازمان همه‌ی حشرات و حیوانات منظور است. طبق قانون تنازع بقاء، حشرات قوی‌ترین موجودات روی زمین شناخته شده‌اند چون توانسته‌اند بر تغییرات نابودکننده فایق آیند. و چهار صد میلیون سال روی کره‌ی زمین حکومت کنند؛ این نبوده است، مگر در پرتو نظم و سازمان‌دهی دقیق که قرآن مجید آن‌را برگرفته از قوه‌ی وحیانی قلم‌داد می‌کند.

طبق اظهارات زیست‌شناسان، تا کنون حدود ۹۵٪ جانوران به‌اثر تغییرات جوی ومحیطی نابود شده‌اند، فقط حشراتی چون موریانه‌ها، مورچه‌ها و زنبورعسل توانسته‌اند از برکت سازمان منظم خود زنده بمانند. به‌این می‌گوئیم «وحی حداقلی» یا «رفتار غریزی» جهت حفظ بقاء، که همه‌ی موجودات زنده اعم از حیوان و نبات متناسب با نیازهای حیاتی و بر اساس قوای نهانی و استعداد وجودی خود از آن برخوردارند، این مطلب هیچ استثناء ندارد. صدرالدّین شیرازی در مورد می‌گوید:

«انّ لکلّ حیوانٍ ملکاً یلهمه و هادیاً یهدیه الی خصایص أفاعیله العجیبة. کما فی قوله: "واوحی ربّک الی‌النّحل" وبعض افاعیلها غیر مستبعد عن المشاعرالحسیّة، علی انّا لم ننکر ان یکون لاعداد منها قریبة الدّرجه الی اوایل رتبةالانسانیة، حشرٌ الی بعض البرازخ السّفلیّة الاخرویة.»(۹)

= «برای هرحیوانی فرشته‌ی است که به‌آن الهام می‌کند و راهنمای است که آن‌را به‌خصوصیات کارهای شگفتش راهنمایی می‌نماید، چنان‌که در سخن خداوند متعال است: "و اوحی ربّک الی النّحل" و بعضی از افعال حیوانات از قوای ادراکی حسّی آن‌ها بعید نیست، علاوه براین‌که ما انکار نداریم که برای شماری از حیواناتی که به‌درجه‌ی نزدیک به‌آغازین درجه‌ی انسانیت رسیده‌اند، و دارای تجرد برزخی هستند، بازگشتی به‌برزخی از برازخ پائین اخروی باشد.»

ابن‌عربی که استاد توجیه و تأویل و تشبیه است، وحی بر زنبور عسل را با وحی به‌انبیاء در یک مرتبت قرار می‌دهد و همه را از سنخ واحد می‌شمارد. او می‌گوید: محصول وحی برنحل «عسل» است؛ دقیقاً مانند آن‌که محصول وحی بر نبی «قرآن» است. پس قرآن همان عسل است برای روح آدمی: «والنّحل ممّا یوحی الیه، فالعسل من النّحل بمنزلة العلوم الّتی جاء به‌النّبی من قرآن و اخبار...»(۱۰)

ب ـ وحی تکوینی: مورد دیگر وحی بر آسمان‌ها است (احتمالاً منظور نظم کیهانی باشد، که نتیجه‌ی وحی خوانده شده است: «وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، ۴۱: ۱۲» ملاصدرا در این مورد می‌گوید: «وحی برآسمان که آیه‌ی شریفه به‌آن متعرض شده است، به‌لحاظ نفس سماوی آسمان می‌باشد، که امری مجرّد است.»(۱۱) از این رهگذر می‌توان گفت: نظم و انسجام و تکامل پدیده‌های عالم تماماً محصول مستقیم وحی است، وقتی که گیاه از دل زمین می‌روید و مطابق با استعداد ذاتی خود رشد و نمو می‌کند و ثمر می‌دهد، در حقیقت از قوه‌ی وحی که در بادئ امر در اندرون او تعبیه شده، پیروی نموده است. (پس در این‌جا وحی مساوی شد با مدیریت عالم و قانون نافذ برخاصیت ذاتئ ماده که در جوف آن به‌ودیعت گذارده شده است.)

ج ـ وحی تعلیقی: سومین مورد نیز اشاره به‌مدیریت عالم دارد که ناظر به‌پایان کار کائنات است. در آن موقع به‌زمین وحی خواهد شد تا هرچه در دل دارد، بیرون بریزد: «إِذا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزالَها ، وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها ، وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها ، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها ، بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحى لَها ، يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ، ۹۹: ۵ ـ ۸» آن‌روز هنوز نیامده است.

د ـ انبیاء و ملازمان پیامبران: مورد چهارم خبر از نزول جرّقه‌ی وحی به‌انبیاء و پیامبرانی می‌دهد که از خود قانون و شریعت مستقلی

نداشتند، همراه و ملازم پیامبر دوران خود بودند و تنها کاری که کردند تعبیت و فرمان‌برداری از پیامبر عصر خود بوده است. مانند کسانی که در این آیه از آن‌ها نام می‌برد: «إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْکَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنا إِلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عِيسى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَيْمانَ ... (۴: ۱۶۳)»

ه ـ تصمیمات و انتخاب‌های نیکو: قرآن در پنجمین مورد می‌گوید: «به‌حواریون عیسی وحی کردم که به‌من و به‌پیامبرم ایمان آورید؛ آن‌ها هم پذیرفتند و گفتند ایمان آوردیم و گواهی می‌کنیم که مسلم هستیم: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ، ۵: ۱۱۱»

و ـ القاءات مثبت روحی: مورد ششم نزول جرّقه‌ی وحی به‌حضرت یوسف است، هنگامی که در عمق چاه قرار داشت، این جرّقه‌ی وحی که قبل از نبوت یوسف به‌ذهن او نازل شده بوده، به‌منظور تقویت روحیه‌ی او در عمق چاه به‌او نازل شده است: «فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هٰذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ ، ۱۲: ۱۵»

ز ـ تفکّرات ثمربخش در هنگامه‌های بحران: مورد هفتم نزول «جرّقه‌ی وحی» به‌مادر موسی است که به‌موجب آن فرزند نوزادش را قنداق‌پیچ نموده و در میان جعبه نهاد، در رود نیل بیانداخت: «وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيهِ فِيالْيَمِّ، ۲۰: ۳۸» از این دانسته می‌شود که تفکرات ثمربخش در هنگامه‌های بحران، نوعی از وحی است که در کوران حوادث در ذهن انسان جرقه می‌زند.

ح ـ دستورات اجرایی: هشتمین مورد وحی بر ملایکه است که خداوند به‌آن‌ها مانند یک فرمانده ارتش دستور می‌دهد با مؤمنین و کافران چگونه رفتار کنند: «اذ يُوحِي رَبُّکَ إِلَيالْمَلائِكَةِ ، ۸: ۱۲» از منظر قرآن، ملایک سربازان و مأمورین اجرائی خداوند هستند... این مورد از وحی، ربطی به‌آدمیان ندارد.

ط ـ ارشادات و مواعظ: مورد نهم ارشادات و خطابات «یحیی نبی» به‌قومش وحی تعریف شده است، جالب این‌که در این‌جا یک فرد انسانی به‌قومش وحی می‌کند: «فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا، ۱۹: ۱۱ = (یحیی نبی) پس از محراب بر قوم خویش درآمد و ایشان را آگاه گردانید که روز و شب به‌نیایش پردازید.»

ی ـ اشارات و القاءات شیطانی: مورد دهم در خصوص اشارات و القائات شیاطین در بین یکدیگر است که آن نیز وحی خوانده شده است: مبادله‌ی سریع پیام‌های مرموز = افهام و تفهیم سریع در امور مرجوح، نقشه‌های زیر زمینی تبهکاران برای اقدام وعمل: «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نِبِی عَدُوًّا شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يوحِی بَعْضُهُمْ إِلَی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ ...۶: ۱۱۲ ـ ۱۲۱»

ک ـ تکذیب: در مورد یازده‌هم مدعیان دروغین دریافت وحی نکوهش و تکذیب شده‌اند: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَی عَلَی اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ۶: ۹۳»

ل ـ و حی تشریعی: مورد دوازده‌هم که بسیار گسترده است، شامل باقی موارد وحی می‌شود که اذعان به‌نزول وحی نبوی و تشریعی دارد از جمله مانند آیات: ۲: ۲۵۳ ، ۴: ۱۶۳، ۱۶: ۴۳ ، ۴۲: ۵۱ ، ۳۰: ۲۸ ... ضرب و جمع مجموع آیات شریفه در موضوع وحی نشان می‌دهد که آن، افزون بر این‌که یک ابزار بیانی است، دارای اقسام و مراتبی از شدت و ضعف نیز هست که به‌طوری کلی به‌سه دسته‌ی بزرگ قابل جمع‌اند:

۱ ـ وحی مستمر نبوی: که از دیدگاه ریاضی قابل حدس و ادراک نیست. لٰکن گفته می‌شود قدر جامعی از استعداد ذاتی، معرفت فطری، کشف عرفانی، شهود و مکاشفه، جرقه‌ی فکری، بلوغ عقلانی، ظهورات، تأملات، مشاوره و گفت و شنود دو جانبه، مقایسه و تطبیق عقلانی، به‌اضافه‌ی امور فوق این‌ها است که از حوزه‌ی ادراک ما بیرون است. بنا به‌ادله‌ی چون: «علّمه شدیدُالقُوی» به‌این می‌گوئیم: بهره‌مندی حداکثری از قوه‌ی دراکه‌ی وحی که از مختصات انسان کامل است و عموم بشریت و باقی موجودات از آن محروم‌اند.

۲ ـ وحی تمشیّتی = حداقلی: که همه‌ی هویت‌ها و فعلیت‌ها در مسیر تکامل ذاتی خود از آن پیروی می‌کنند. دریافت چنین «جرّقه‌ی وحی» در مطابقت با مشیّت إلٰهی است، نه‌متخذ از دستورات او.

۳ ـ وحی امدادی منقطع: که همان گشایش و القائات روشن ذهنی باشد، که تحت شرایط معین بر متعلق و موحی‌له عارض می‌شود. شخص از این طریق قدرت روحی و توان معنوی مضاعف می‌یابد که در مواجه با شداید زندگی، با بهره‌گیری از ادراک وحیانی، سازوکارهای درست را در می‌یابد. به‌همین سبب در قرآن مجید از وحی به«روح» نیز تعبیر شده است:

- «وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا، ۴۲: ۵۲»
- «يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، ۴۰: ۱۵»
- «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، ۱۶: ۲»

این تعبیرات هم می‌تواند به‌اعتبار حیات معنوی پیامبران باشد، که برگرفته از معارف حقه‌ی نازله است؛ هم می‌تواند مبین کسب توان روحی فوق‌العاده از راه دریافت وحی امدادی گردد. هردو مورد درست است.

خودآگاهی و وجدان اخلاقی

نباید پنداشت که وحی ضرورةً کلام خدا باشد و از منبع فیض إلٰهی صادر آید، گاه مراد از کلام إلٰهی، آن کلامی است که خدا پسندانه باشد (خیر محض) که از ناحیه‌ی عبد صالح و انسان کامل صادر می‌شود، مانند عمل خدایی؛ خدا چیست؟

= خیر محض! خیر چیست؟ = هرآن‌چه به‌نفع بشریت باشد؛ نفع چیست؟

= آن‌چه به‌سلامت زندگی مادی و معنوی بنی‌نوع بشر مساعدت کند... همه‌چیز در همین‌جا نهفته است. انسان اصل‌الاصول هستی است و خیر و سعادت و کمال او هدف هستی است. هر امری که به‌این خیر و سعادت و کمال مساعدت کند، همان وحی است؛ خواه افاضه‌ی از جانب خدا نسبت به‌عبد باشد، یا از ناحیه‌ی عبد نسبت به‌همنوع خود باشد. پس افاضه‌ی انسان خلیفةالله نسبت به‌همنوع خویش عین وحی است. قرآن به‌این تصریح دارد. مانند ارشادات یحی نبی نسبت به‌قومش و عمل مادر موسی در مورد فرزندش... به‌این می‌گوئیم «خودآگاهی و وجدان اخلاقی»...

وحی و الهام

الهام دارای انواع و شقوق موسع و پیچیده است، که از «شبیه‌سازی» گرفته تا «جرقه‌های فکری» میدان تعریف دارد. شیخ محمد عبده (۱۲۶۶ ـ ۱۳۲۳ ، هـ ق) در «رسالةالتوحید» پس از بیان معانی لغوی و اصطلاحی وحی، الهام را نیز یقین‌آور دانسته می‌گوید: الهام و "وحی" هردو از مرتبت یقینی برخوردار‌اند، امّا مبدأ هریک متفاوت است: شناسایی و معرفتی که برای بشر چه با واسطه، چه بی‌واسطه حاصل می‌گردد، اگر متوجه و معتقد باشد که از جانب خداوند است، "وحی" نامیده می‌شود، اگر مبدأ معرفت را نداند، الهام می‌نامند. پس فرق بین "وحی" و الهام این است که الهام ادراکی است که نفس انسان اطمینان به‌آن‌را اعلام می‌کند و او را به‌سوی

مطلوبش سوق می‌دهد، ولی خود نفس نمی‌داند که این درک و آگاهی از کجا پدید گشته، مانند احساسات درونی همچون گرسنه‌گی تشنه‌گی غم و شادی.(۱۲)

الهام برخاسته از جوشش درونیٔ آدمی و از منبع نفس (= خود) ملهمه‌ی آدمی است. الهام همان قاضیٔ پنهانی و نهفته در وجود ما است که قضاوت بین خیر و شر را عهده‌دار است (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، ۹۱: ۸) نفس ملهمه مخصوص بشر می‌باشد، چون آزاد آفریده شده و در اندیشه و عمل مختار است.

لازم به‌یادآوری است که انسان دارای چند نوع نفس (= خود) است، از آن جمله است نفس امّاره و نفس لوّامه و نفس ملهمه. به‌فرموده‌ی قرآن همین نفس ملهمه است که میزان سنجش صحت و سقم اندیشه و عمل قرار می‌گیرد. نقل است که شخصی به‌نام «واسعه» از پیغمبر اکرم پرسید: «اِثم (کاری بد) چیست؟» حضرت فرمود:

«آن‌چه را طبعت نپسندد، اثم است.» این نفس ملهمه است که امروزه روان‌شناسان از آن به‌عنوان «وجدان اخلاقی» نام می‌برند. این قوه که در نهاد هرفرد آدمی، کمابیش با شدت و ضعف متفاوت فعال است، در نفوس متعادله، که از مسیر حق انحراف نکرده باشد، قوی‌تر است و مانع ارتکاب رزیلت می‌شود؛ در صورت ارتکاب خطاء و رزیلت، نا آرام می‌گردد و به‌جنبش می‌آید و در صدد جبران خطاها می‌شود؛ لٰکن در نفوس رزیله تضعیف شده و بی‌اثر می‌گردد؛ به‌همین سبب نفوس رزیله نسبت به‌ارتکاب رزایل واکنش چندانی ارائه نمی‌کند.

در مواردی چون مادر موسی، قرآن صراحت دارد که: «وحی» است، ۲۸: ۷، ۲۰: ۳۸) از آن‌جا که مقوله‌ی وحی به‌درستی تبیین و تجزیه نشده است، بناءاً بعضی از بزرگان به‌قصد این‌که ارزش و شأن وحی را همچنان بالا نگهدارند، تا اعتقادات مؤمنین پا برجا بماند؛ برخلاف صراحت قرآن کریم، آن‌را مخصوص پیامبران دانسته و غیر آن‌را الهام، شَطح، نَفحه، رَشحه یا چیزی دیگر خوانده‌اند!

این یعنی از خود قرآن هم جلو زدن! که همانا مصداق کاملی از «مَرَقَ السَّهام» می‌شود. در صورتی که مطابق با منطق قرآن شریف، چنین «جرّقه‌ی وحی» ممکن است بر ذهن پاک هرانسان حقیقت‌جو نازل آید، بدون این‌که محدود به‌زمان و مکان خاص بشود. قرآن به‌صراحت می‌فرماید: امدادهای اِلٰهی بلاانقطاع بر همه‌گان نازل می‌شود؛ لٰکن همه‌گان قادر به‌بهره‌مندی از آن نیستند. مانند آن‌که ما همه‌گی شاگرد یک مدرسه هستیم، امّا هریک مطابق با استعداد و تلاش خود به‌جای می‌رسیم، یا به‌هیچ‌جا نمی‌رسیم. امور معنوی نیز دقیقاً همین‌گونه است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ، ۲۹: ۶۹ = کسانی که درراه ما تلاش می‌کنند، حتماً آنان را در راه خود هدایت خواهیم کرد، البته که خدا با نیکوکاران است.»

- «وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ، ۶۴: ۱۱»

= «هرکس ایمان به‌خدا داشته باشد، به‌هدایت قلبی می‌رسد...»

- «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً، ۶۵: ۴»

= «هرکس تقوای اِلٰهی پیشه نماید، خداوند امور او را آسان می‌سازد.»

- «إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ، ۲۸: ۵۶»

= «تو نمی‌توانی هرکسی را بخواهی، هدایت کنی؛ لٰکن خداوند هدایت می‌کند...»

رؤیای صادقه

کلمه‌ی رؤیا هفت بار در قرآن به‌کار رفته است. به‌همین ترتیب در باور دینی و بینش عرفانی محل بحث دارد. در اصطلاح عرفانی «رؤیای صادقه» به‌خوابی گفته می‌شود که متعاقباً در بیداری به‌واقعیت بپیوندد. در حقیقت به‌عنوان یک نوع الهام اِلٰهی، یا مرتبه‌ی سوم از وحی تلقی شده است که پیش‌بینی حوادث و اتفاقات آینده، یا القای حکمی در خواب است. علاوه بر تطبیق رؤیای صادقه با واقعیت آینده، اثبات درستئ تعبیر رؤیا هم از جمله ویژه‌گی‌های رؤیای صادقه دانسته شده است. این نوع رؤیا یکی از اقسام کشف و شهود نیز به‌حساب آمده و صوفیان برای آن اعتبار زیاد قایل‌اند. عده‌ی دیگر این خواب‌ها را براساس روایتی از پیامبر، رؤیای اِلٰهی و از اقسام نبوت دانسته‌اند: «الرؤیا ثلاثة: بشری من الله، و تحزین من الشیطان، وَالَّذِیَ یحدث به‌الانسان نفسه فیراه فی منامه» = خواب و رؤیا سه گونه است: گاهی بشارتی از ناحیه‌ی خداوند است، گاه وسیله‌ی غم واندوه از سوی شیطان و گاه مسائلی است که انسان در فکر خود می‌پروراند و آن را در خواب می‌بیند.

رؤیای صادقه بر اساس بعضی مبانی بر سه قسم قابل ذکر است:

۱ - رؤیای صادقه‌ی که نیازی به‌تأویل و تعبیر ندارد، مانند: خواب حضرت ابراهیم درباره‌ی ذبح اسماعیل.

۲ - رؤیای صادقه‌ی که بخشی از آن نیاز به‌تعبیر دارد و بخشی دیگر نیاز به‌تعبیر ندارد، مانند: خواب یوسف که تعبیری به‌جز خود سجده نداشت.

۳ - رؤیای که نیاز به‌تعبیر کامل دارد، مانند خواب عزیز مصر در زمان صدارت یوسف... که تعبیر آن هفت سال فراوانی و هفت سال قحطی بود.

ولی از منظر علمی، دلیل خواب دیدن، کماکان من‌حیث یک سؤال باقی مانده است. آن‌چه می‌دانیم این است که خواب باعث تحریک قسمت‌های از مغز می‌شود که به‌حافظه ارتباط دارند، لذا «زیگموند فروید» در کتاب «تعبیر خواب» رؤیا را به‌این صورت تعریف کرده است: «راهی ملکوتی به‌ضمیر ناخودآگاه.» او تصور خود را از رؤیا، نشأت گرفته از احساسات سرکوب شده و بیانی از مشغله‌های روزانه‌ی فرد اعلام کرد. افزون براین، ثابت است که حیوانات نیز خواب می‌بینند.

شاید بتوان گفت آن‌چه ممکن است سبب تفریق میان انواع رؤیاها بشود، صفات باطنی و حالات نفسانی شخص است. ممکن است نفوس قدسیه رؤیاهای ببینند که بیانگر حکمی، یا دریافت معرفتی، یا درک وضعیتی باشد؛ درحالی‌که نفوس رزیله قطعاً از این موهبت محروم است و خواب‌های که می‌بینند با نظر فروید منطبق است. پس رؤیای هرشخص از جنس خود او و محصول تفکرات او است.

حس مجهول

همه‌ی ما دارای نوعی مخصوص حس ناشناخته هستیم که مناسب است آن را «حس مجهول» بنامیم. ما این حس را نمی‌توانیم تعریف کرد، لٰکن می‌توان از آثار و علایمش تا اندازه‌ی به‌وجود آن در نهادمان پی برد. این‌حس در شرایط و موقعیت‌های خاص فعال می‌شود و کارستان می‌کند، ادراکات عمیق معنوی چون شهود، مکاشفات، ظهورات، زیبائی‌شناختی، هنرشناختی، عشق، شادی، شعر... از همین منبع مایه می‌گیرد. حس مجهول «قوه‌ی خیال» نیست، برقدرت خیال تقدم دارد و محرک قوه‌ی خیال است. به‌عنوان نمونه: حقیر در یکی از محافل قرآنئ یکی از قاریان برجسته‌ی مصری حضور داشتم، تزئینات مکان، نورپردازی و سیستم صوتی فوق‌العاده بود، هنر و مهارت قاری هم حرف نداشت، من خیلی نزدیک نشسته بودم، وقتی کلمات و آیات قرآن از حنجره‌ی قاری خارج می‌شد و در فضای اطراف می‌پیچید، من خیال می‌کردم که این آیات در همین لحظه به‌صورت لمحه‌های نور از آسمان نازل می‌شود و درمحیط اطراف می‌بارد... این‌هنر فوق‌العاه‌ی قاری و تزئینات محیط بود که حس مجهول را بر می‌انگیخت و متعاقباً قدرت خیال را شکوفا می‌کرد و به‌پرواز در می‌آورد. شبیه این در محافل هنری و میادین ورزشی نیز ر۳خ می‌دهد... بسیار دیده شده که اشخاص تماشاگر در میادین ورزشی یا کنسرت‌های هنری از شدت هیجان غش نموده یا سکته کرده و مرده است.

وحی و شعر

از قرار معلوم میان وحی و الهام و شعر مسانخت نزدیک وجود دارد، هرکدام در موقعیت‌های خاص ظهور می‌کند، وحی و الهام در امور اجرایی و هنگامی ظهور می‌نماید که شخص دچار مشکلی شود و دنبال راه حل باشد (تأکید می‌کنم دنبال راه حل باشد) و شعر در امور احساسی است. شعر ممکن است از مشاهده‌ی یک صحنه و یک جرقه‌ی ذهنی در مغز حاصل آید، شعراء می‌گویند ما شعر را نمی‌سازیم، شعر خودش می‌آید و اغلب ناگهانی است. ممکن است مفاهیم و ادراک شعری در ذهن شاعر جرقه کند، ولی سجع و قافیه و آهنگ و ترتیب کار شاعر است، چنان‌که مولوی گفته است: «خون چو می‌جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم»

وحی و بصیرت

آیات ۶: ۵۰ و ۷: ۲۰۳ با صراحت اذعان می‌دارد «وحی همان بصیرت است: «قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ، ۶: ۵۰»

- «وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، ۷: ۲۰۳» در اینجا یک وجه ما به‌الافتراق انسان با سایر پدیده‌ها ظاهر می‌گردد، انسان به‌لحاظ کمی و کیفی چندین بار بیش‌تر نسبت به‌سایر هویت‌ها از نیروی وحی بهره می‌برد.

بصیرت چیزی جز تقویت قواء دماغئ آدمی نیست، که در مورد پیامبران، مادر موسی، حضرت یوسف ... در امور راجحه، و در مورد شیاطین و تبهکاران در امور مرجوحه می‌باشد. شیاطین نیز در امور مرجوحه، وقت، انرژی و قواء دماغئ زیادی صرف می‌کنند تا به‌مقصد برسند. آن‌ها نقشه‌ها می‌کشند تا به‌اهداف ناپاک خود نایل شوند.

بدون تردید «جرّقه‌ی وحی» از نوع راجحه، بین تمام مخاطبان آن از یک سنخ بوده و از یک منبع سرچشمه می‌گیرد، روی هم‌رفته مسیر و هدف واحدی را نیز دنبال می‌کند، که همانا رسیدن به‌کمال است. نیل به‌کمال، هدف مشترک ذات قدسی و تمام متعلقات وحی می‌باشد. نهایت این‌که هریک از متعلقات وحی متناسب با سلسله‌مراتب و شدت و ضعف وجودی خود، آن‌را دریافت می‌کند، خواجه حافظ:

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست   در باغ لاله روید و در شوره زار خس

بدایع و صنایع بشری

می‌توان باور کرد که «جرّقه‌ی وحی» از سنخ مادر موسی، حتی بعد از خاتمیت پیامبر اسلام، بر بسیاری از پیش‌کسوتان و ارباب فنون و حِرف نازل شده و خواهد شد. یعنی هر نوع نوآری در عرصه‌های مختلف زندگی بشری از همین جنس است. اگر قرآن مجید در این زمان نازل می‌شد، قطعاً از بسیاری اکتشافات و اختراعاتی که درقرون اخیر نصیب بشریت شده است، یاد می‌کرد و هریک از آن‌ها را محصول «جرّقه‌ی وحی» معرفی می‌کرد و می‌گفت: «و اوحینا الی ادیسون» که آزمایش‌های خود را چنین ادامه دهد، و الی جراهام بل» که چنین و چنان کند...

همچنان که می‌فرماید: نوح مطابق وحی ما و تحت نظر ما کشتی بساخت (۲۳: ۲۷) زنبورعسل و مادرموسی به‌دستور وحی کار کردند (۲۰: ۳۸) و باقی موارد...

بدین‌ترتیب هردست‌آورد فکریٔ بشر محصول نوعی وحی معرفی می‌شد.

یقین حاصل است که این نوع خفیف «جرّقه‌ی وحی» تا پایان کار جهان و انقضاء نسل بشر، انقطاعی نخواهد داشت. ممکن است گفته شود: اگر تمام دست‌آوردهای تاریخی انسان محصول «جرّقه‌ی‌وحی» دانسته شود، پس تکلیف استعداد ذاتیٔ او چه‌می‌شود؟

پاسخ این است که «جرّقه‌ی وحی» دقیقاً از همان استعداد ذاتیٔ آدمی برخاسته و همان را بارور می‌سازد. عده‌ی کمی از افراد بشر که «می‌اندیشند» و ذهن و استعداد خود را به‌کار می‌اندازند، از این موهبت اِلٰهی برخوردار می‌شوند و وارد مرحله‌ی انسانیّت می‌گردند، چنان‌که سردسته‌ی این گروه، حضرت آدم بود. اکثریت افراد و گروه‌های بشری در همان مرحله‌ی ابتدایی بشریت (حیوانیت) باقی می‌مانند، از فضائل و کمالات معنوی، من‌جمله وجوه مختلف وحی محروم هستند. لذا بشر بدون قوه‌ی عقلانی و تفکّری اصلاً قابل اعتبار و اعتماد نیست.

«پومپونا تتسی» در این مورد تا حد افراط جلو می‌رود:

«بیش‌تر مردم فکراً چنان خام‌اند و اخلاقاً چنان ددمنش‌اند که باید چون کودکان، یا علیلان با آن‌ها رفتار شود. صلاح نیست اصول فلسفی به‌آنان تعلیم گردد. این امور را نباید به‌مردم عادی منتقل کرد، زیرا آنان قابل دریافت چنین اسراری نیستند. ما باید حتی از مذاکره درباره‌ی این‌چیزها با کشیشان جاهل نیز خودداری کنیم.»(۱۳)

«گویتچاردینی» دیگر فیلسوف عصر روشنگری نیز با «تتسی» همنوایی می‌کند: «سخن گفتن از مردم صحبت کردن از دیوانه‌گان است.»(۱۴)

با این توصیفات، جرقه‌ی وحی به‌کمک کسانی می‌شتابد که اولاً حایز استعداد ذاتی در نهاد خود باشند؛ ثانیاً استعداد وجودی خویش را به‌کار اندازند و بارور سازند. مهاتما گاندی گفت: «حقیقت برای کسی آشکار می‌شود که به‌دنبالش باشد.»

همچنین «اریک فروم» گفته: «اگر کسی تمام قدرت فکری خود را به‌مدت نیم‌ساعت روی یک نقطه متمرکز کند و از این تمرکز فکری به‌بزرگ‌ترین کشف دنیا دست یابد، تعجبی ندارد.»

شاید افرادی با استعداد استثنایی بتوانند پس از انجام آزمایش‌های زیاد، به‌یک چنین تمرکز فکری مبادرت ورزند، ولی عموم بشریت از این توانایی برخوردار نیستند. زیرا اندیشیدن سخت‌ترین کار است. به‌همین‌سبب اکثریت افراد بشر نمی‌اندیشند؛ چون نمی‌توانند بیاندیشند، لذا به‌ساده‌سازی مسائل رو می‌آورند. در ساده‌سازی‌ها همواره اساس بر این است که همه‌چیز مطابق با پیش‌فرض‌ها ترجمه شود. اندیش‌مندان همواره عده‌ی معدود بوده و هستند. آن‌عده‌ی معدود، دقیقاً به‌این دلیل که درست می‌اندیشند، به‌نیروی برتر وحی دست می‌یابند.

لیلة القدر، یا مرحله‌ی «جهش»

«لیلة القدر» در مرتبت نخست یک مقام و منزلت معنوی است که مخصوص پیامبران باشد. درآن مرحله صرفاً مکاشفات فشرده و سریع ملکوتی حاصل می‌شود. چنان‌که برخی بزرگان «جرقه‌ی وحی» را به‌معنی «اشارةالسریع» گرفته‌اند. شخصی که به‌مقام «لیلةالقدر» می‌رسد، در واقع به‌آن‌حد از عظمت روحی رسیده است که آن «اشارةالسریع» را درک می‌کند. با این درک است که لحظات زندگی او با ساعات زندگی روزمره‌ی کسان عادی، تفاوت بی‌حساب دارد. بر طبق نظر قرآن کریم، ارزش ساعات عمر اشخاص متعلق به«لیلةالقدر» درمقایسه با ارزش ساعات عمر کسان عادی، بالاتر از نسبت ۱ به۳۰/۰۰۰ است: = «لَیْلَةُ الْقَدْرِ خَیْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ، ۹۷: ۳» این نیست، مگر در عالم معنی و در مقام محاسبه‌ی ارزش وجودی و توجه به‌عظمت روحی هرشخص، که با معیارهای عادی قابل محاسبه نیست.

تنها مثال کم‌رنگی از آن‌را می‌توان در مشاغل مختلف رایج در میان جامعه احساس نمود. مثلاً: تفاوت نسبت میان کار یک عمله‌ی ساده روی زمین کشاورزی، با عمل جراحی حیاتی و فوق تخصصی یک پزشک در اتاق عمل، از آن موارد است. یعنی ساعتی را که زارع روی زمینش بیل می‌زند و ساعتی که طبیب فوق

تخصص در اتاق عمل شفاخانه به‌عمل قلب یا مغز مشغول است. آیا ارزش این دو عمل مساوی است؟ نه خیر؛ درست است که به‌ظاهر، هردو مورد «کار» است و دارای ارزش می‌باشد، زمان و انرژی برده است، هردو مورد دارای نتایج مفید است، امّا آن کجا و این کجا؟ «زین حسن تا زان حسن صد گز رسن»(۱۵)

به‌همین دلیل، انبیاء همواره در «لیلة القدر» قرار داشتند، لذا ارزش معنوی کار آن‌ها فوق هرنوع محاسبه و خارج از ارزیابی و سنجش عقلانی است. درمراتب بعد بعثت هررسول برای قوم و ملتش نیز «لیلة القدری» از نوع دیگر بوده است، زیرا در تاریخ اقوام و ملل، هراز چندگاهی مقاطع و فرصت‌های پیش می‌آید، که در طول قرن‌ها روی نمی‌کند؛ طی این فرصت‌ها افرادی بزرگ ظهور می‌کنند، توده‌های پراکنده و درگیر اختلاف را یکپارچه می‌نمایند، از آن‌ها نیروی قوی و فاتح می‌سازند، فرهنگ به‌وجود می‌آورند، آوازه به‌هم می‌زنند، انواع حرفه، فن، صنعت، پیشه، ابتکارات و اختراعات به‌ظهور می‌رسد، تمرکز و تکاثر ثروت حاصل می‌آید و اساس یک تمدن گذارده می‌شود... طی این فرصت‌ها، سرعت زمان وقوع روی‌دادها به‌اندازه‌ی زیاد و پربار است که سال، ماه، هفته و روز آن، با تاریخ چند صدساله‌ی آن قوم و ملت برابری می‌کند، چون مسیر آینده‌ی آن‌قوم را شالوده می‌ریزد. از آن‌جا که انبیاء (بدون استثناء) در جوامع از هم گسسته و درگیر اختلاف و جنگ، فقر و فساد ظهور می‌کرده‌اند، چنین فرصت‌های در نتیجه‌ی بعثت هریک از آن‌ها برای قوم مربوطه نیز پیش می‌آمد وسرنوشت آینده شان را رقم می‌زد. ظهور سیّد درجامعه‌ی از هم‌گسسته و درگیر اختلاف شبه‌جزیره‌ی عربستان نمونه‌ی روشن این گفته است. او موفق شد از طوائف پراکنده و درگیر جنگ‌های داخلی، یک قدرت فاتح بسازد، و یک تمدن به‌وجود آورد؛ آن محصول یک «لیلةالقدر» بود.

کیفیت نزول وحی

سیره‌نویسان فریقین جریان نزول وحی را از زبان سیّد چنین نگاشته‌اند:

- «و روی انّه سئل الحارث ابن‌هشام عن رسول‌الله کیف یأتیک الوحی؟»

= فقال: «أحیاناً مثل صلصلةالجرس وهواشدّهُ علیّ فیفصم عنّی و قد وعیت عنه ماقال؛ و أحیاناً یتمثّل لی الملک رجلاً فیکلّمنی، فاعی ما یقول.»(۱۶)

- «حارث ابن‌هشام از سیّد پرسید وحی چگونه به‌سراغ شما می‌آید؟»

= حضرت پاسخ داد: «گاه به‌صورت آهنگ زنگ شتر، یا به‌هم خوردن بال پرنده‌گان می‌شنوم و چون قطع می‌شود مطالب را دریافته و مقصود را فهمیده‌ام. و این سخت‌ترین انواع وحی است. گاهی فرشته به‌صورت شخصی در برابرم ظاهر می‌شود و با من سخن می‌گوید، هنگامی که مرا ترک می‌گوید آن‌چه گفته در قلبم محفوظ می‌ماند. و این آسان‌ترین حالت وحی است.»

به‌طوری که قابل درک است، شخص هراندازه از دایره‌ی تمایلات و تمنیّات نفسانی دور شود، به‌مرز «انسان کامل» نزدیک‌تر می‌گردد. به‌همان نسبت دارای ضمیر روشن و بینش و ادراک وحیانی می‌شود. معنی این گفته آن است که انسان هراندازه به‌عظمت روحی برسد، از نیروی بیش‌تر وحی برخوردار می‌شود، زیرا با تکامل معنوی به‌مرکز کل روح هستی، که منبع اصلی «جرّقه‌ی وحی» می‌باشد، نزدیک شده وشایسته‌گی دریافت «وحی‌حداکثر» را کمایی می‌کند.

«صدرالمتألّهین» درمورد جریان وحی و الهام چنین می‌گوید: «یهجم علیه کانّه القی الیه من حیث لا یدری، سواءٌ کان عقیب طلبٍ و شوقٍ ام لا.»(۱۷)

= در وحی و الهام، علم بر شخص مکاشف هجوم می‌آورد و القاء می‌شود، از جای که نمی‌فهمد، خواه این علم به‌دنبال شوق و خواهش باشد، یانه.»

همو دریافت وحی را از خصایص انسان کامل می‌داند:

«و امّا الخاصیّة الثّانیة، فهی ان یکون قوّة المتخیّلة قویّةً بحیث یشاهد فی الیقظة عالم الغیب و یتمثّل له الصّورالمثالیّة الغیبیّة و یسمع الاصوات الحسّیة من الملکوت الاوسط فی مقام «هورقلیا» او غیره، فیکون ما یراه ملکاً حاملاً للوحی و ما یسمعه کلاماً منظوماً من قبل الله تعالی او کتاباً فی صحیفة.»(۱۸)

= «ویژه‌گی دومی که انسان کامل اعم از پیامبر یا ولئ إلٰهی باید داشته باشد، این است که قوه‌ی مخلیه‌ی او قوی باشد، به‌گونه‌ی که در بیداری عالم غیب را مشاهده کند و برای او صورت‌های مثالی پنهان تمثّل یابد و صداهای محسوس را از ملکوت میانی در جایگاه «هورقلیا» {مرتبه‌ی اعلاء و آسمانی عالم مثال} یا غیر آن {مرتبه‌ی پائین‌تر از آن در عالم مثال} بشنود، پس آن‌چه را در عالم مثال می‌بیند فرشته و حامل وحی است. و آن‌چه را در آن‌جا می‌شنود کلام منظوم، فصیح و بلیغ است که از ناحیه‌ی حق‌تعالی می‌باشد، یا کتابی است در صحیفه‌ی.»

همین مطالب را در جای دیگر شفاف‌تر بیان نموده است: «الثّانیة ما بحسب القوة الخیالیّة وهو انّالتّقوی النّفس الخیالیّة للانسان قوّة تتّصل فی‌الیقظة بعالم الغیب

الصوری، فان‌کان ذافضیلة علمیة یری معلوماته فی‌کسوةالالفاظ مسموعة او مکتوبة. ویری مبدأها الملقی ایّاها له، اعنی الملک فی صورة الشّخص الانسانی.»(۱۹)

= «دومین ویژه‌گی انسان کامل آن چیزی است که او به‌لحاظ قوه‌ی خیال دارد، آن این است که نفس انسان در مرتبه‌ی خیال به‌گونه‌ی نیرومند باشد که در بیداری به‌عالم غیب صوری (که مخزن صور است) متصل شود؛ پس اگر دارای برتری علمی بود معلومات خود را (که به‌طریق کشف معنوی پیدا نموده است با کشف صوری) در پوشش الفاظ شنیدنی یا نوشته شده ببیند و مبدأ القاء کننده‌ی آن‌ها را به‌صورت شخص انسانی مشاهده کند.»

باز هم در جلد ششم از تفسیر خود، ذیل آیه‌ی دوم از سوره‌ی سجده گوید: «تَنزِیلُ الْکِتَابِ لَارَیْبَ فِیهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِینَ» باز می‌گوید: «فالکتاب اشارةٌ الی ذات النبی المعبّر عنه تارةً بالقرآن الجمعی الاجمالی العقلی، و تارةً بالفرقان لمقامه الفرقی التفصیلی النفسی؛ وهما مقامان باطنیان فوق سایر المقامات النزولیة والانزالیة السّماویة و الدّنیاویة، و اطلاق الکتاب علی الجوهر العقلی القلمی القرآنی اوالنفسی اوللّوحی الفرقانی شایعٌ ذایعٌ فی‌کلام الله تعالی و کلام انبیائه و اولیائه ...»

= «پس کتاب اشاره به‌ذات پیامبر است که گاه از آن به‌قرآن جمعیٔ اجمالی عقلی و گاه به‌لحاظ مقام فرقی تفصیلی نفسانی که دارد به‌فرقان تعبیر می‌شود؛ و آن دو مقام باطنی است که فراتر از مقام‌های نزولی و انزالی آسمانی و دنیوی می‌باشند. و اطلاق لفظ کتاب بر جوهر عقلیٔ قلمیٔ قرآن یا نفسی لوحیٔ فرقانی در کلام خداوند متعال و کلام انبیاء و اولیاء او آشکار و روشن است.»

عبدالکریم سروش این مفهوم را از ملاصدرا اخذ نموده و آن‌را این‌سان پرورش داده است: «قوه‌ی متخیله و خیال پیامبر، خودش کتاب نفس پیامبر را ورق می‌زده و می‌خوانده و آن به‌قرآن تبدیل می‌گردیده است و محمد کتاب وجود خود را که می‌خواند قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود، محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد و قرآن کتاب خدا بود و خلاقیت قوه‌ی خیال بود که در را به‌روی جبرئیل می‌گشود و او به‌مضمون بی‌صورت، صورت می‌بخشید.»

مکاشفات و ظهورات

انبیاء إلٰهی بعد از غلبه بر نفسانیت و ابتلائات، به‌تکامل حداکثری روح انسانی می‌رسند، در آن مرحله به‌ملکه‌ی روحانی عصمت و مراقبه‌ی دایمی نفس نایل

می‌شوند، در مراتب بعدی به‌ظهورات و مکاشفات عرفانی می‌رسند، به‌این مرتبه «لیلة‌القدر» اطلاق می‌شود، آیه‌ی شریفه‌ی: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبه‌بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ، ۲: ۱۲۴» شاهدی گویا براین گفته است. همچنین عبادت‌های طولانی و مراقبات همیشه‌گی حضرت محمد در غار حراء، قبل از بعثت آن جناب، با ابتلائات حضرت ابراهیم مسانخت نزدیک دارد، هردو در یک مسیر بوده است. از جمله تجربیات حضرت ابراهیم در مسیر کشف حقیقت، مطالعه روی محسوسات بود که به‌صراحت قرآن شامل سیارات، پرنده‌گان وغیره می‌شد. حضرت محمد نیز در غار حراء به‌نوعی دیگر به‌آزمایش و مکاشفه دست زد، هردو مورد به‌حداکثر کشف معرفتی منجر شد تا به‌دریافت «جرّقه‌ی وحی» منتج گردید.

«داوود قیصری» در فصل هفتم از مقدمه بر شرح «فصوص‌الحکم» گوید:

«انّ الالهام قد یحصل من‌الحق تعالی بغیر واسطة الملک بل بالوجه الخاص الذی له مع کل موجود، والوحی یحصل بواسطة، لذالک لایسمی الاحادیث القدسیة بالوحی والقرآن و ان کانت کلام الله تعالی، و ایضاً قد مر ان الوحی قد یحصل بشهودالملک و سماع کلامه، فهو من الکشف الصوری المتضمن للکشف المعنوی.»

= «گاهی الهام از سوی حق‌تعالی به‌واسطه‌ی فرشته نیست، بلکه به‌گونه‌ی ویژه‌ی است که برای حق‌تعالی با هرموجودی وجود دارد (او از آن طریق بدون واسطه با موجودات در ارتباط است، که به‌آن طریق، قرب وریدی و رشته‌ی سبب‌سوزی و وجه خاص می‌گویند.) و وحی به‌واسطه‌ی فرشته تحقق می‌یابد.

بدین‌جهت احادیث قدسی که در آن پای فرشته‌ی القاء کننده‌ی الفاظ و عبارات در بین نیست وحی و قرآن نامیده نمی‌شوند، هرچند کلام اِلٰهی می‌باشند. همچنین پیش از این گذشت که وحی گاه با شهود فرشته و شنیدن سخن او پدید می‌آید، بنابراین وحی از نوع کشف صوری است که متضمن کشف معنوی می‌باشد.»

وحی من‌حیث طریق معرفت و شناخت

خواندیم که هرافاضه‌ی از جانب خدا نسبت به‌بشر وحی است، چه در لفافه (تجلّیات خیال) باشد یا به‌وسیله‌ی پیک مخصوص یا به‌اثر یک حادثه، یا یک جرقه... با توجه به‌تمام موارد فوق، اکنون نوبت به‌این پرسش مهم می‌رسد که:

«وحی چه کمکی در شناخت تفصیلئ حقایق هستی می‌کند؟»

و چه پاسخ‌های به‌چون و «چرا»های ما دارد؟

= در ارتباط با مقوله‌ی وحی من‌حیث منبع و طریق معرفت و شناخت، پنج کته‌گوری به‌وجود آمده است:

۱ ـ کسانی که همه‌ی محتویات و مدعیّات وحی را بالتّمام و بدون چون و چرا می‌پذیرند و معتقداند: «وحی علاوه بر معارف؛ هرآن‌چه بشر در زندگی بدان نیاز دارد با خود آورده است و همه‌ی حقایق را در خود دارد.» (ایمان‌گرایان)

۲ ـ کسانی که با التزام به‌وحی از روش‌های عقلی و استدلالی در تبیین محتویات وحی استفاده می‌کنند: (متکلّمان)

۳ ـ کسانی که توأم با وحی و در التقاط با آن با استفاده از روش تزکیه‌ی نفس حقیقت را می‌جویند: (عرفاء)

۴ ـ کسانی که با استفاده از روش بحث و استدلال، ولی بدون التزام به‌وحی در پی حقیقت راه می‌پویند: (حکمای مشّاء)

۵ ـ کسانی که با تصفیه و تزکیه‌ی نفس، اما بدون التزام به‌وحی به‌دنبال وصول به‌حقیقت‌اند: (حکمای اشراق)

این را هم بدانیم که توجیهات فلاسفه و عرفاء در موضوع وحی چیزی جز عبارت‌پردازی و بازی با الفاظ نیست، بناءاً نفس وحی و محتوای آن (نه‌تنها) متضمن هیچ مواد معرفتی نیست و هیچ کمکی به‌شناخت تفصیلئ حقایق هستی نمی‌کند؛ که با کلی‌گویی مخصوص خود همه‌ی امور را به‌اراده‌ی خدا تعلیق می‌کند.

مثلاً اگر کسی بخواهد درباره‌ی واقعیت‌های چون چگونه‌گی پیدایش جهان و انسان و ماهیت اشیاء و اعیان ... معرفتی کسب کند و برای این منظور سراغ کتب مقدسی چون تورات و انجیل و قرآن برود، چیزی بیش از چند جمله‌ی مجمل و مبهم و متناقض و متضاد (درحد سطح فکری یک کودک پنج‌ساله) نخواهد یافت که در نهایت همه‌ی امور به‌اراده و خواست خدا تعلیق می‌شود. در عین حال تشویق دانش‌پژوهی از هرراهی ممکن را خواهد یافت. پس محتوای وحی فی‌نفسه حاوی مواد معرفتی نیست، ولی کسب معرفت از هرراه ممکن را تشویق می‌کند.

این‌جا است که نقش وحی در دو حوزه‌ی عامه و خاصه برجسته می‌شود:

۱ ـ در بخش عامه: وحی حاوی معرفت تفصیلی نیست؛ جرقه‌ی است که به‌هنگام بروز مشکلات برای ارائه‌ی راه‌حل در ذهن متعلق پدید می‌آید (این از سنخ همان دستور عمومی «کُنْ» است) ممکن است برای هرفرد انسانی (یا هرپدیده‌ی طبیعی) افاضه گردد. مانند وحی به‌مادر موسی، وحی به‌زنبور عسل، وحی به‌زمین

و آسمان... غایةالامر می‌توان گفت: وحی فقط یک راهنمایی و دستور است. صرفاً یک جرقه و نیروی محرکه است که مارا وادار به‌انجام عمل می کند.

۲ ـ بخش خاصه‌ی نزول وحی عبارت است از تبیین احکام و تکالیف که منحصراً از وظایف نبی و رسول است. یعنی احکام تکلیفی تنها به‌رسول و نبی وحی می‌شود و از لسان او ابلاغ می‌گردد. درهمین‌جا یکی از وجوه مابه‌الافتراق خصایص انبیاء با نوابغ ظاهر می‌شود، به‌این‌نحو که نوابغ انسان‌های تک‌ساحتی هستند، فردی نابغه تنها ممکن است در یک رشته از علوم استعدادی ویژه از خود بروز دهد، بناءاً فردی نابغه انسان کامل نیست. امّا نبی انسان کامل است. انبیاء با سیر معنوی و ملکوتی به‌حقیقت رسیده‌اند؛ در صورتی که نوابغ با ارائه‌ی پاسخ مثبت به‌تمنیات نفسانی و استفاده از ابزارهای مادی از آن گذرگاهی متناسب با طبع واستعداد خود عبور نموده و تنها در یک ساحت به‌موفقیت رسیده‌اند. به‌همین سبب حرف تمام پیامبران اِلٰهی یکی است؛ لٰکن در بین نوابغ چنان اتفاق نظر وجود ندارد.

شرح دریافت وحی نبوی

کلمه‌ی وحی و مشتقات آن در قرآن مجید جمعاً ۷۸ بار آمده است، از این جمله ۶۵ مورد مربوط به‌شرح نزول وحی به‌پیامبران سلف و خبر از نزول وحی بر شخص سیّدالمرسلین است. در این ۶۵ مورد بیش‌ترین تأکید متوجه خود سیّد است که به‌او اطمینان داده می‌شود: آن‌چه در ذهن خود احساس می‌کند، همان وحی است. از جمله در سوره‌ها و آیات: ۳: ۴۴ ، ۶: ۱۹ ، ۱۰: ۱۰۹ ، ۱۱: ۴۹ ، ۱۲: ۱۰۲، ۳۴: ۵۰ ، ۳۵: ۳۱ ، ۴۲: ۵۲ ، ۴۳: ۴۳ ، ۵۳: ۱... ، ۷۲: ۱ ، ۷۳: ۱ ... و در جای جای قرآن با الفاظ و عبارات مختلف به‌این مطلب تصریح شده است.

منتظری در این مورد می‌گوید: «آیات بسیاری از قرآن و روایات بسیاری از معصومین به‌طور صریح یا ضمنی یا التزاماً دلالت می‌کند بر این‌که همه‌ی قرآن با الفاظ و عباراتی که دارد از ناحیه‌ی غیب بر پیامبر نازل گردیده و نیروی عقل و خیال پیامبر هیچ‌گونه نقش فاعلی در تصویر و ترسیم آن نداشته است.»(۲۰)

تجزیه و تحلیل پروسه‌ی انعقاد «جرّقه‌ی وحی» و بیان این‌که خداوند وحی را به‌چه وسیله، با چه کیفیت و به‌چه میزانی از قوت و ضعف، در ذهن پیامبران تعبیه می‌کرده، موضوعی است که با منطق ریاضی، عقلی و حتی خیالی قابل ادراک نیست. درک حقیقت وحی علی‌الاصول وابسته به‌تعریف رابطه‌ی متقابل پیامبر و

خدا، به‌اضافه‌ی استعداد ذاتیٔ شخص پیامبر است. حتی نتوان «جرّقه‌ی وحی» را از سنخ امواج و سیگنال‌های فوق‌العاده دقیق و قوی ارزیابی نمود؛ چون در آن صورت برای "ذات لامکان" تحیّز مکانی لازم می‌آید. وقتی گفته شود: «آن ملک حامل وحی» بر پیغمبر نازل شد، یعنی که این نزول از کجا به‌کجا واقع شده است؟

این سؤالات جدی است: «مگر خدا در مکان محدود مستقر است؟»

این تعارضات چگونه قابل حل است که از یک طرف خدا در همه جا حضور آنی و بالفعل داشته باشد، از دیگرسو نسبت به‌صالح‌ترین عبدش چندان دور باشد که نیازمند قاصد گردد؟ این یعنی کوسه‌ی ریش پهن!

یعنی قول به‌وجود ضعف و فترت در وجود ذات لامکان! بعداً خواهیم خواند که قول به«نزول جبرئیل» و آوردن پیام برای سیّد، برگردان کامل از قول به«نزول روح‌الامین» بر مریم مجدلیه در منهج مسیحی است. چنین ذهنیت که پیش از اسلام در اذهان جوامع مسیحی به‌حیث اصل مسلم اعتقادی پذیرفته شده بود، متألهان و مُتَکَلِّمان اسلامی آن را با نزول وحی بر سیّد تطبیق کردند، این خطاء است.

پیش‌تر گفتیم: «متون مقدس را بدان دلیل «آسمانی» نگویند که از آسمان آمده باشد؛ بدان دلیل آسمانی گویند که در مندرجات خود، سررشته‌ی امور و حادثات را به‌آسمان ارجاع می‌دهند.» بله، اگر جبری و خدامحوری فکر کنیم، همه‌ی وقایع و روی‌دادهای ریز و درشت <اعم از خیر و شر> از جانب خدا است:

وقتی باد و توفان می‌وزد از جانب خدا آمده است، صاعقه و رعد و برق و سیل از جانب خدا است، یک صخره‌سنگ که از کوه کنده می‌شود و به‌سمت پائین سرازیر می‌گردد، ازجانب خدا آمده است، رودها، دریاها ... چون همه‌ی این‌ها با اراده‌ی خدا و طبق سُنّت جاریه‌ی خدا واقع می‌شود. پس از ناحیه‌ی خدا آمده است. چنین اندیشه‌ی تازه‌گی ندارد و محدود به‌یک جامعه و یک سرزمین هم نیست؛ به‌همین‌ترتیب اشخاص بزرگ و اندیشه‌های بزرگ هم از جانب خدا آمده‌اند.

از جانب دیگر: چون باران از آسمان می‌بارد، چون خورشید و ماه و ستاره در آسمان موقعیت دارند، چون رعد و برق و شهاب سنگ‌ها در سینه‌ی آسمان تیر می‌کشند، چون پرنده‌ها در آسمان پرواز می‌کنند؛ لذا پهنه‌ی آسمان همواره برای بشر مرموز و ناشناخته بوده واست؛ به‌همین ترتیب قدماء نیز همواره توجه شان به‌آسمان معطوف بوده و خود را در برابر شکوه و رموز آسمان ضعیف یافته و هرچیزی را که از حوزه‌ی ادراک شان خارج بود، به‌آسمان ارجاع می‌دادند.

عقایدی چون خورشیدپرستی و ماه و ستاره‌پرستی تماماً از همین جا منشأ می‌گیرند؛ بنابراین از دید قدماء هرچه و خیر و شر، شامل نفوس قدسیه و خبیثه بود، در آسمان(ها) جا داشت. در چنین موقعیت که اذهان و توجهات همه به‌آسمان دوخته شده بود و بشر خود را اسیر آسمان یافته بود، کتب مقدس دقیقاً خود را در وسط همین خالی‌گاه زد و ادعا کرد: «ماهم از آسمان آمده‌ایم!»

با استفاده از اصول روان‌شناختیٔ دقیق، به‌بشر گفت: تو خودت هم از آسمان آمده‌ای، تو اصلاً بهشتی استی و بهشت در آسمان است؛ تو به‌اثر ارتکاب یک گناه به‌زمین تبعید شده‌ای، این‌جا محل مجازات تو است...

می‌خواهی دوباره برگردی به‌محل اصلی‌ات در آسمان(ها)؟

پس به‌حرف ما گوش کن، راهش همین است که ما می‌گوئیم...

بدین نحو، بیم‌ها و امیدهای بشر را برجسته نمود، به‌بشر وعده‌های رنگین داد و برای کردار نیک و بد او مکافات و مجازات تعیین کرد که عالی‌ترینش همان بازگشت <دوباره> به‌بهشت برین است که (گویا) در آسمان(ها) موقعیت دارد...

بدین‌ترتیب کتب <آسمانی> سررشته‌ی گفتمان بشری و احساسات او را به‌دست گرفت؛ جلودار شد، برای قرن‌ها تک‌صدایی کرد و آسمانی گردید.

مطلب کاملاً واضح است: افزون بر آن‌چه گفته شد، در گذشته، جایگاه «ربّ‌النّوع»ها نیز همواره در آسمان(ها) بوده است، لذا وقتی که ادیان سامی (ابراهیمی) آمد و همه‌ی خدایان (الهه‌ها) را به‌یک خدای بزرگ خلاصه کرد، مکان آن خدای بزرگ را تغییر نداد. "یهوه" ، "هو" ، "الله" (الله = الله اکبر = خدای بزرگ‌تر = بزرگ‌ترین خدا) کماکان در آسمان باقی ماند تا همچنان برای بشر مرموز و خوف‌ناک باشد که اگر مرموز و خوف‌ناک نباشد، اوامرش برای بشر طغیانگر و سرکش اهمیتی ندارد. پس او باید دور از دسترس باشد، که اگر به‌زمین منتقل می‌شد، همین بشر شرور و جست وجوگر می‌گفت:

«خدا کجا است؟ چطوری است؟ من می‌خواهم او را ببینم!»

این به‌آن معنی نیست که خدا وجود نداشته باشد و وحی نیامده باشد؛ همه‌ی این‌ها در جای خود صحیح است؛ فقط با عنایت به‌این حقایق که اولاً خدا در همه‌جا حضور آنی و بالفعل دارد؛ ثانیاً نقش خدا در ظهور وحی غیر مستقیم و نا پیوسته است. او انسان کاملی آفرید که می‌توانست درست بیاندیشد و اراده‌ی کونیه‌ی ربوبی را ادراک و احصاء نماید؛ همین ادراک و احصای او وحی است.

پس قول به‌صبغه‌ی مکانی نسبت به‌نزول وحی خطای است بس عظیم؛ زیرا مستلزم حضور خدا در مکانی، و غیاب او در مکانی دیگر می‌گردد! درحالی که هیچ جا خالی از حضور مستمر و آن به‌آن خدا نیست. همه جا پر از خدا است، من‌جمله هرجا که حضرت محمد حضور داشته، خدا هم نسبت به‌او «اقرب من حبل الورید» بوده است. خدا در آسمان نیست. اولین منزلگه خدا همانا قلب انسان مؤمن است و سیّد اول المؤمنین و اکمل المؤمنین و کامل‌ترین انسان است، بناءاً قلب او منزلگه دایمی ذات اقدس ربوبی بوده است. و قرآن در قلب او و از مصدر قلب او نشأت یافته است. پس قول به‌نزول جبرئیل نباید تعبیر مکانی گردد. خواهیم خواند که جبرئیل در تکوین قرآن هیچ نقشی نداشته و بنا برمفهوم اعتباری اگر قائل به‌نقش جبرئیل هم باشیم، آن همان خطورات قلبئ سیّد است.

اتفاقاً قرآن مجید در خصوص نزول وحی به‌حضرت موسی با روشنی بیش‌تر سخن گفته است: «هَلْ أتَاکَ حَدِیثُ مُوسَی، إِذْ نَادَاهُ رَبه‌بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی، اذْهَبْ إِلَی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَی ... ۷۹: ۱۵ ـ ۲۵» در این‌جا سخن سر «إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ» است:

مطابق با مصرّحات این‌آیات شریفه، خداوند متعال بدون واسطه و بدون استخدام فرشته‌ی وحی به‌نحو مستقیم با موسی سخن گفت (به‌او ندا داد) و به‌او مأموریت داد. به‌همین جهت او را «موسی کلیم الله» گفته‌اند. آیاتی بدین مضمون در قرآن بسیار زیاد آمده است، از جمله آیات مبارکه‌ی ۱۰۱ تا ۱۴۵ از سوره‌ی اعراف تماماً از گفت و گوهای مستقیم و طولانی میان خدا و موسی پرده برمی‌دارد. به‌عنوان نمونه: در آیه‌ی ۱۴۳ از سوره‌ی اعراف آمده:

«وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبه‌قَالَ رَبِّ أَرِنِی أَنظُرْ إِلَيْکَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِی.»

= « زمانی که آمد موسی به‌دیدار ما، و خدایش با او مکالمه نمود، موسی گفت خدایا خود را به‌من نشان ده، تا تو را تماشا کنم، خدا فرمود: هرگز مرا نمی‌بینی، لٰکن، نظر کن به‌کوه؛ اگر به‌کوه خیره شوی و دقت نمایی، مرا خواهی دید؛ پس وقتی خدا در دل کوه تجلّی کرد، موسی شوکه شد و فریاد زد و به‌زمین افتاد...»

همچنین آیات شماره‌ی ۹ تا۹۰ از سوره‌ی مبارکه‌ی "طه" نیز صریحاً از گفت و شنود مستقیم و طولانی میان خدا و موسی گذارش می‌کند، در این گفت و گو عنصر سوم نقش ندارد: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِیَ یَا مُوسَی، إِنِّی أَنَا رَبُّکَ فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ إِنَّکَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی ...» در آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی قصص آمده است: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِیَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبَارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن یَا مُوسَىٰ إِنِّی أَنَا اللَّهُ

رَبُّ الْعَالَمِینَ.» همین‌طور است مضامین آیات ۹ تا ۶۶ از سوره‌ی شعراء و ۱۵ تا ۲۶ از سوره‌ی نازعات. که توأم با بیان جریانات حضرت موسی، از مکالمات مستقیم میان خدا و موسی خبر می‌دهد. امّا در خصوص حضرت محمد آن‌چه قرآن مجید تأکید دارد، قطعیت نزول وحی است که در قالب خطورات قلبی بر ایشان عارض شده است، نه‌در هیأت احساسی و دیداری و شنیداری: «فَإِن یَشَإِ اللَّهُ یَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِکَ ۗ وَیَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَیُحِقُّ الْحَقَّ بِکَلِمَاتِهِ ۚ إِنَّهُ عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ، ۴۲: ۲۴»

= «اگر خطوراتی جز وحی در قلبت راه یابد، من خود با قدرت خویش آن‌را محو می‌کنم، به‌جای آن وحی را برجسته می‌سازم و خدا به‌همه‌ی قلب‌ها آگاه است.»

ـ «مَا نَنسَخْ مِنْ آیَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ، ۲: ۱۰۶»

= «اگر آیه‌ی را نسخ کنیم، یا آنکه به‌فراموشی کشیده شود، آیه‌ی بهتر، یا مانند آن‌جای‌گزین می‌کنیم.» می‌بینیم که در عبارات قرآن به‌صراحت نیامده که نزول وحی برجناب سیّد بالواسطه و به‌صورت شفاهی و مصوت از جانب ذات باری بوده باشد، بلکه بیش‌تر به‌یک امر قلبی و جرقه‌ی ذهنی تأکید شده است: «وَإِنَّهُ لَتَنزِیلُ رَبِّ الْعَالَمِینَ، نَزَلَ به‌الرُّوحُ الْأَمِینُ، عَلَىٰ قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنذِرِینَ، ۲۶: ۱۹۲ ـ ۱۹۵»

موضوعی بسیار پیچیده این‌که چگونه پیغمبر ابتدا مطلبی را در ذهن خود حس می‌کرده، سپس مردد می‌شده که این احساسش واقعاً وحی هست یا نیست!

درست در همان لحظه، خدا به‌او اطمینان خاطر می‌دهد که «آن‌چه احساس می‌کند "وحی" است.» فهم این فعل و انفعالات از عهده‌ی این بحث خارج است.

شاید پیامبر اکرم نزد خود ملاک‌های داشته که جریان وحی را با آن محک می‌کرده است، فی‌المثل تعالیم ادیان پیشین می‌توانسته از جمله ملاک‌های آن حضرت باشد؛ چون در جای جای قرآن کریم تصریح شده که دین تو ادامه‌ی ادیان سابق می‌باشد. از جمله آیات: ۳: ۴۴ ، ۱۶: ۱۲۳ ،۴۲: ۳ ... در این خصوص است.

از طرفی سلسله‌نسب سه دین عمده و نافذ موجود شامل یهود، مسیحیت و اسلام که جمعاً موصوف به«ادیان سامی و ابراهیمی» هستند، به‌حضرت ابراهیم خلیل برمی‌گردد، لذا دارای ریشه‌ها و نظرگاهای مشترک می‌باشند. بنابراین جهت درک ماهیت حقیقی هریک از ادیان سه گانه و احصاء تمایزات هریک، مطالعه‌ی تطبیقی و مقایسه‌وی هرسه کتاب تورات، انجیل و قرآن شرط ضروری است. (انجیل چیزی

زیادی ندارد، امّا تورات مهم است.) با انجام این روش به‌روشنی خواهیم دید که تفاوت‌ها میان مندرجات و نحوه‌ی پردازش نظرگاهای سه کتاب چندان عمیق نیست.

به‌همین‌ترتیب بسیاری از احکام و تکالیف دینی از قبل وجود داشته و اُمم سابقه به‌آن عمل می‌نموده‌اند. همچنین اخبار و انباء پیشینیان نیز به‌طور کامل درعهد عتیق مندرج است. اسامی و داستان‌های منوط به‌زندگی و اقدامات آن پیامبرانی که در قرآن مجید آمده است، کلاً با محتویات عهدین مطابقت می‌کند، و از تعالیم آن‌ها به‌نحو مشروح سخن می‌گوید. مثلاً زندگی و سرگذشت حضرت یوسف که سوره‌ی ۱۲ قرآن مجید را تشکیل می‌دهد، عیناً در فصل ۳۷ (کتاب پیدایش ـ عهد قدیم) آمده است. حتی برخی از نکات این قصه در متن آن کتاب واضح‌تر بیان شده است.

به‌عنوان نمونه: در قرآن آمده است که برادران یوسف پیراهن او را با خون «دروغین» رنگین کرده و نزد پدر آوردند: «وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ، ۱۲: ۱۸» توجه می‌فرمائید که قرآن مجید در اینجا به‌نوع خون اشاره ندارد، امّا "عهد قدیم" تصریح می‌کند که آن خون «بُز» بود. قرآن در مورد مبلغ پرداختی آن کاروان در ازاء حضرت یوسف سقفی معین نکرده و به‌طور مبهم می‌فرماید: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ = مبلغی ناچیز و کمی، ۱۲: ۲۰» لٰکن "عهد قدیم" می‌گوید: «امیر آن کاروان مبلغ ۲۰ درهم ما بازاء یوسف پرداخت کرد ...»

بناءاً در تمامی موارد، مندرجات تورات واضح‌تر و مفصل‌تر از قرآن است.

نتیجه‌ی اخلاقی که قرآن از واگویی این قصه مد نظر دارد همانا ارائه‌ی الگوی سالم اخلاقی برای جوانان و القاء درس پاکدامنی و عفت جنسی است. چنان‌که تمام نا ملایماتی که یوسف متحمل گردید به‌جهت حفظ عفت و پاکدامنی بود، و هرآنچه اعم از مال و مکنت و تخت و بختی که به‌دست آورد، پاداش آن طهارت نفسانی بود.

امّا عهد قدیم به‌جنبه‌های فلسفیٔ مسأله به‌ویژه در خصوص عمل و عکس‌العمل اهتمام می‌دهد و می‌گوید: «آن‌چه یعقوب در جوانی با پدر خود کرده بود، در سنین پیری از ناحیه‌ی فرزندان دریافت نمود.»

به‌گفته‌ی آن کتاب، حضرت یعقوب در جوانی برادر همزاد خود را به‌وسیله‌ی یک کاسه آش فریب داد، تا امتیاز ارشدیت را به‌خود اختصاص دهد، سپس پدر خود "اسحق" را فریب داده و حق «برکت = جانشینی» را به‌دست آورد...

جالب این‌که تورات خود مدعی وحیانیت نیست، آن بیش‌تر تاریخ‌نگاری و تعیین تکلیف برای قوم بنی‌اسرائیل است که به‌مرور ایام گردآوری و ثبت شده و قرن‌ها طول کشیده تا تکمیل گردد و پرونده‌اش بسته شود. نگارنده‌ی تورات یک نفر نیست.

بدین‌ترتیب بهترین تفاسیر برای قرآن، تورات و تلمود است. اگر کسی این دو را نخواند، قرآن را نمی‌فهمد. مفسران قرآن برای این‌که خندقی میان قرآن و کتب پیشین حفر کنند و به‌چشم مخاطبان خود خاک بپاشند، می‌گویند: کتب پیشین تحریف شده است و تورات و انجیل اصلی نه‌این است که هست. این را می‌گویند تا دهن مخاطبان بسته شود و کسی در مورد وجوه مشترک این سه متن مقدس چیزی نپرسد. حال آن‌که در مورد وجود ارتباط تنگاتنگ میان تعالیم حضرت محمد با محتویات کتب سماوی پیشین هیچ پرده‌پوشیٔ نمی‌توان کرد. نیازی به‌پرده‌پوشی هم نیست، چون منابع همه شان یکی است. این را خود قرآن می‌گوید: «فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ، ۱۰: ۹۴»

= اگر در مواردی دچار تردید و مشکل شدی، از کتب پیشین استفاده کن.»

عمده‌ی محتویات قرآن در کتب قبلی مندرج بود. و شاکله‌ی تعالیم انبیاء پیشین را تعیین می‌نمود. وحی محمدی آن تعالیم را صیقل نوین بخشیده و با انجام اصلاحات و اضافات، از نو ارائه داد. همه‌ی علماء دینی این را می‌پذیرند که بخش اعظمی از محتویات قرآن کریم قبلاً توسط فرشته‌ی وحی بر پیامبران پیشین نازل شده و مورد عمل آن‌ها و امت‌های ایشان واقع گردیده است، منتهی به‌مرور ایام تحریف شده و در آخر هم منسوخ گشته و متن صحیح آن مجدداً بر حضرت محمد نازل گردیده است.

این سخن در مورد احکام و محکمات بیش‌تر مصداق دارد. علماء می‌گویند انبیاء در طول یکدیگر آمده‌اند و قانون هرنبی نسبت به‌انبیاء ماقبل خود، کامل‌تر و جامع‌تر است. مانند دروس کودکان در مدارس ابتدایی و جوانان در دانشگاه که اصول و مبانی و اهداف همان است، امّا مسیر تکاملی دارد.

تسلط حضرت محمد بر تعالیم پیامبران سلف و انباء و اساطیر گذشته، از آن‌جا احراز شد که او قبل از بعثت خود و پیش از دریافت نخستین مرحله‌ی وحی به‌مدت ۱۵ سال با همسری ثروت‌مند و متدینه به‌نام «خدیجه بنت خویلد» زندگی کرده بود. حضرت خدیجه که تا این موقع ایمان به‌دین مسیح داشت، یک کشیش مسیحی را به‌صورت تمام وقت به‌استخدام گرفته بود تا شب و روز در منزلش انجیل و تورا ت قرأت نماید، ضمن این‌که پسرعموی او «ورقةبن نوفل» نیز یک راهب مسیحی بود.

ارتباط حضرت خدیجه با پسرعمویش به‌قدری دوستانه بود که درعین که خود یک بانوی فرهیخته‌ی چهل ساله بود، مع‌هذا در مورد ازدواج با حضرت محمد، با پسرعموی خود مشورت کرده بود و پسرعمویش او را به‌این ازدواج تشویق نموده بود. «ورقة بن نوفل» که از بزرگان قریش بود، پس از اعلام نبوت سیّد در زمره‌ی پشتیبانان و حامیان سیّد در آمد و ادعا کرد که نبوت او در انجیل پیش‌بینی شده است.

این ادعای او در متن هیچ انجیلی نیامده، مع‌هذا قرآن نیز هم‌چنان تصریح دارد که عیسی گفته بعد از من نبیئ می‌آید که اسمش احمد است: «وَ إِذْ قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ یا بَنی إِسْرائیلَ إِنِّی رسول‌الله إِلَیکُمْ مُصَدِّقاً لِما بَینَ یدَی مِنَ التَّوْراةِ وَ مُبَشِّراً بِرَسُولٍ یأْتی مِنْ بَعْدِی اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جاءَهُمْ بِالْبَینات قالُوا هذا سِحْرٌ مُبینٌ، ۶۱: ۶»

= «و آن‌گاه که گفت عیسی بن مریم: ای بنی‌اسرائیل! من فرستاده‌ی خدا به‌سوی شما هستم و کسی هستم که از جانب پیشینیان مانند تورات تصدیق شده‌ام و من بشارت می‌دهم به‌پیامبری که بعد از من می‌آید و اسم او احمد است. وقتی این پیامبر با معجزات روشن آمد، مردم گفتند این جادوگری آشکار است.»

معلوم نیست عیسی این سخن را در کجا و با کی گفته است. هرگاه بر اساس طبع بشری بسنجیم، عیسی نباید این سخن را گفته باشد، چون طبع بشر به‌گونه‌ی است که وقتی در چنین موقعیت قرار گرفت، می‌گوید: اول و آخرش خودم هستم!

اگر سخن از انجیل باشد که اوّلاً این حرف در هیچ یک از اناجیل نیست، ثانیاً اناجیل ده‌ها سال پس از مرگ عیسی به‌طور پراکنده از زبان این و آن جمع‌آوری شده است. (اولین انجیل پنجاه سال بعد از مرگ عیسی تحریر شده است. آن هم نه‌توسط قشر اول حواری؛ بلکه طبقات دوم و سوم حواری!)

عیسی تعالیم خود را مکتوب نکرد؛ سال‌ها پس از مصلوب شدن او، تعداد زیادی از حواریون هرکدام به‌روش و روایت خود و با زبان‌های مختلف (اغلب یونانی) انجیل را تحریر نمودند که در نهایت اناجیلی به‌ده‌ها روایت، با ده‌ها زبان و وابسته‌گی‌های متفاوت فرهنگی تحریر شد که موجب اختلافات عمیق در دنیای مسیحیت گردید چندان که قرن‌ها باهم درگیر بودند. (برخی تعداد اناجیل اولیه را تا هشتاد روایت هم می‌رسانند.)

سرانجام از میان آن‌همه، اناجیل چهارگانه (بازهم متفاوت) تحت عناوین: «انجیل لوقا، انجیل مرقس، انجیل متی و انجیل یوحنا» مورد تأیید کلیسا قرار گرفت و قانونی شناخته شد که همه در مجموعه‌ی عهدین مندرج است. و اختلافات متنی و

زیادت و نقصان فراوان میان هریک وجود دارد. هرکدام به‌نوبه‌ی خود حاوی شرح حال، معجزات و کرامات عیسی است. جالب این‌که بسیاری از نویسنده‌گان و گوینده‌گان مسلمان هنگامی که می‌خواهند از انجیل شاهد بیاورند، به«انجیل برنابا» استناد می‌کنند؛ حال آن‌که انجیل برنابا اصلاً مورد تأیید کلیسا واقع نشد و جزی مجموعه‌ی رسمئ کتب مقدس نیست. اما مسلمانان همچنان به‌آن استناد می‌کنند و می‌گویند کلمه‌ی "فارقلیطا" در انجیل "برنابا" آمده و منظور محمد است!

در میان حواریون طبقه‌ی دوم به‌نام «برنابا» بر می‌خوریم و این نشان می‌دهد که چنین شخصی وجود داشته، امّا انجیلی به‌روایت او در جهان مسیحی مورد تأیید نیست. پس اولاً انجیل برنابا مورد تأیید کلیسا و هیچ یک از فِرَقْ مسیحیت نیست و در جهان مسیحیت اعتبار ندارد. ثانیاً کلمه‌ی "فارقلیطا" در همین انجیل مردود هم نیامده است، اگر هم آمده بود منظورش همان شخص "فارقلیطا" بود نه‌احمد و محمد. چون اسم شخص که ترجمه نمی‌شود. اسم شخص در هرزبانی همان است که هست. در این‌جا تشابه هجایی و آوایی هم وجود ندارد که بگوئیم مشتبه شده است. "فارقلیطا" کجا و "احمد" و "محمد" کجا؟!

به‌نظر می‌رسد دراین مرحله، عرب‌ها به‌آن‌حد از آگاهی و رشد تاریخی رسیده بودند که می‌خواستند راه خود را از یهودیت و نصرانیت جدا نموده و به‌هویت مستقل برسند. در قدم بعدی قبله‌ی خود را از بیت‌المقدس که قبله‌ی یهود و مرکز توجه مسیحیت سُنّتی نیز بود، به‌سمت مکه تغییر دادند و هویت مستقل خود را احراز نمودند. در بخش‌های پیشین به‌کرات یادآور شدیم که ذهنیت عرب بدان‌حد از رشد تاریخی رسیده بود که انتظار ظهور یک پیغمبر عربی را می‌کشید.

تا این موقع دین نافذ و رایج در سراسر منطقه <از روم تا حجاز> مسیحیت بود که دین رسمی جوامع عصر قلمداد می‌شد. مسیحیت تا عمق قبیله‌ی قریش مکی نفوذ یافته بود، ضمن این‌که یهودیان نیز به‌صورت پراکنده در این‌جا و آن‌جای عربستان حضور قوی داشتند. این‌که یهودیان در شهر مکه نیز زندگی داشتند، یاخیر، معلوم نیست؛ امّا در شهر مدینه و اطراف آن یهودیانی ثروت‌مند و باسواد زیاد بودند. آن‌ها وقتی شنیدند که شخصی از عرب ادعای نبوت کرده است متعجب شدند و گفتند عرب که پیغمبر نمی‌شود. شخصی که ادعای نبوت نموده است یا دروغ می‌گوید، یا باید اصلیت یهودی داشته باشد.

در فصل ماقبل خواندیم که از همان قرون اولیه‌ی مسیحیت عده‌ی از عرب‌ها در حجاز و یمن بدان روی آورده بودند، بزرگ‌ترین مرکز مسیحیان "نجران" بود، بزرگ‌ترین مرکز یهودیان یثرب و خیبر بود. حضرت محمد از میان فرزندان قریش ظهور کرد و قریش قبیله‌ی حاکم در مکه بود. پس حضرت محمد قبل از بعثت، نسبت به‌مندرجات عهدین و قوانین انبیاء پیشین بی‌خبر نبوده است.

به‌دلایل ذهنی می‌توان گفت: قطعاً در طول آن مدت ۱۵ سال زندگی مشترک (قبل از بعثت) صدها بار متون تورات و انجیل در منزل حضرت خدیجه دوره شد و سیّد چیزهای زیادی از آن‌ها آموخت. از مندرجات تورات بیش‌تر خوشش آمد، زیرا پس از اعلام نبوت خویش بسیاری از احکام آن‌را <که در دین نصرانیت تعطیل و کم رنگ شده بود> دوباره پیش کشید و امضاء و تنفیذ کرد و مجدداً اجرایی نمود.

بنابراین می‌توانیم بگوئیم: در یهودیت «شریعت» بر اخلاقیات غلبه دارد؛ در نصرانیت شریعت وجود ندارد و اخلاقیات پایه‌ی اصلی آن را تشکیل می‌دهد؛ امّا سیّد احکام شریعت و إلهیات را از تورات گرفت و اخلاقیات را از انجیل اخذ نمود، هردورا به‌هم ممزوج کرد و دین و شریعت را مساوی با اخلاقیات دانست. با این توصیف که دین و شریعت همان اخلاق به‌حساب آمد، نه‌برعکس.

محتویات این دو را باسُنن عربی و استحسانات عقلی ممزوج و معجون نموده و چیزهای دیگری هم برآن افزود؛ تبدیل به«وحی قرآنی» کرد و «امت وسط شد». این چیزی است که خودش گفته است: «تعالیم من همان تعالیم انبیاء سلف است.»

خدیجه‌ی کبری نخستین کسی بود که به‌نبوت سیّد ایمان آورد. او در این موقع یک زن پنجاه و پنج ساله شده بود، این نشان می‌دهد که سیّد چه شخصیت و زندگیٔ سالمی داشته است. شخصیتی که مورد قبول نزدیکان خود بوده است. زیرا تغییر عقیده در چنین سن و سالی برای هرانسانی دشوار است. به‌خصوص بانوی فرهیخته‌ی مانند خدیجه. ضمن این‌که حضرت خدیجه راه دوری هم نرفت، زیرا به‌چیزی ایمان آورد که قبلاً کلیات آن را شنیده بود و می‌دانست...

اسلام و موقعیت تاریخیٔ عصر ظهور

خواهیم دانست که صُدفه در جهان ما راه ندارد، هیچ حادثه‌ی (هرچند اندک) منقطع از بستر زمان و عاری از شرایط محیطی منعقد نمی‌شود و روی نمی‌کند. انقلابات اجتماعی و بعثت انبیاء نیز از این قاعده مستثنی نیست.

به‌همین ترتیب برای اسلام نیز باید شأن و موقعیت ظهور قائل شد. اسلام بسیار دیر ظاهر شد، زمانی که عرب‌ها به‌رشد تاریخئ لازمه رسیده بودند. این در موقعی بود که کانون‌های هفتگانه‌ی تمدن‌های کهن شامل مصر، آتن، بابل، فارس، بلخ، هند و چین هریک مانیفیست خود را به‌اجراء گذارده و دوره‌های درخشان خود را پشت سر نهاده بودند. بین ظهور حضرت محمد با دوران اقتدار سلسله‌ی فراعنه در مصر، بیش از ۳۰۰۰ سال فاصله‌ی زمانی است. با عصر طلایی "آتن" بیش از ۱۰۰۰ سال فاصله، با تخت جمشید همین مقدار، با تمدن بلخ و ظهور آئین(های) زردشتی بیش از ۱۰۰۰ سال، با ظهور کنفسیوس در چین بیش از ۱۰۰۰ سال، با ظهور بودا در هند بیش از ۱۰۰۰ سال فاصله‌ی زمانی وجود دارد...

«نصر حامد أبوزید» پیامبر اکرم را مولود فرهنگ و نیاز جامعه‌ی خود می‌داند و دین اسلام را نیز نهضتی ازسنخ بازگشت حنفاء به‌آئین حنفیت می‌پندارد.

وی می‌گوید: جامعه‌ی آن روز عرب از دو جهت درون و بیرون، مورد تهدید بود؛ تهدید بیرونی از سوی قدرت‌های چون روم و فارس و حبشه؛ و تهدید درونی، ناشی از مشکلات اقتصادی و جنگ‌های داخلی که بسیاری را خسته کرده و به‌خودآگاهی رسانیده بود. این اقتضائات منفعت‌جویانه از یک‌سو و خودآگاهی فطری بخشی از جامعه که خود را به‌عنوان فرهنگ و آئین تحنث پدیدار ساخته بود، از سوی دیگر، جامعه را به‌سوی دین جدید ملی فرا می‌خواند، چون ادیان موجود، یعنی نصرانیت و یهودیت هیچ‌کدام نیازهای عرب را تأمین نمی‌کرد، زیرا نصرانیت خود دین مهاجم بود و یهودیت قطع نظر از حصار نژادی‌اش، همواره عرب‌ها را تحقیر و تهدید کرده بود.(۲۱)

أبوزید به‌عنوان یک مسلمان مؤمن در مورد اینکه چرا خدا اسلام را در این مقطع زمانی و درست در عربستان اعلان کرد، می‌نویسد که علماء و فقهای سُنّتی معتقداند: از آن‌جا که متن‌های مقدس پیامبران گذشته دستخوش جعل و تحریف شده بودند، خداوند پیامبر دیگری با متنی جدید فرستاد.

ولی أبوزید نظر دیگری دارد. وی بر این باور است که اعلان دینی جدید به‌واسطه‌ی یک پیامبردیگر، پاسخی بوده به‌مقتضیات زمان و نابسامانی‌ها و پرسش‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مذهبی در این منطقه. بی‌جهت نیست که در منطقه‌ی حجاز همه‌گان در انتظار ظهور پیامبر جدید به‌سر می‌بردند. این‌که در

آن‌هنگام شماری افراد سر به‌داعیه‌ی پیامبری برداشتند، خود حاکی از همین ضرورت تاریخی بود.

أبوزید با بررسی وضعیت اسفناک اقتصادی، سیاسی و اجتماعی عربستان می‌خواهد نشان دهد که آن‌چه به‌عنوان وحی به‌محمد نازل شد، جمله‌گی پاسخی بود به‌معضلات عاجل آن زمان. بنابراین حضرت محمد و دینش متعلق به‌فرهنگ و نیاز زمان خود بود.

أبوزید در پاسخ به‌کسانی که این برداشت را رد می‌کنند و سیّد را نافی فرهنگ عصر جاهلیت می‌دانند، یادآور می‌شود که در هرجامعه‌ی درکنار فرهنگ غالب، خرده فرهنگ‌های نیز وجود دارد که در برابرآن قیام یا مقاومت می‌کند. درعصر ظهور اسلام نیز در کنار فرهنگ غالب جاهلی، خرده فرهنگ تحنث یا حنفیت نیز وجود داشت که درجست وجوی هویت دیرینه‌ی عربی و إلٰهی خود بودند و حضرت محمد و دینش متعلق و مولود همان خرده فرهنگ‌ها بود.

أبوزید معتقد است: اگر می‌خواهید قرآن را بفهمید آن را از اول به‌آخر نخوانید؛ بلکه معکوس از آخر به‌اول بخوانید. چون سیر تاریخی تحول آن را نشان می‌دهد. پرسش‌های در یک جا وجود دارد و پاسخ آن‌ها جای دیگر.

به‌اعتقاد أبوزید تصور قرآن من‌حیث متن، به‌مشکل دیگری منتهی خواهد شد و آن این‌که گمان می‌رود این کتاب نویسنده‌ی دارد و موألف آن خدا است، لذا نباید هیچ تناقضی در آن وجود داشته باشد. درحالی‌که به‌اعتقاد او قرآن پر از تناقض است.

أبوزید به‌طرح این پرسش می‌پردازد که این تناقض‌ها را چگونه می‌توان حل کرد؟ به‌اعتقاد وی تمام قرآن تجربه‌ی پیامبر نیست. تجربه‌ی جامعه هم هست. جامعه در قرآن از طریق پرسش‌ها، رد کردن و حمله کردن به‌سیّد، حضوری چشمگیر دارد. آن‌چه امروز به‌عنوان معجزه‌ی پیامبر اسلام معرفی می‌شود، در حقیقت فرآورده‌ی این فرآیند است.

با این‌که حامد أبوزید در آخرین کتابش، از قرآن به‌عنوان یک متن سخن گفته بود، کمی بعد خود نیز این تعبیر را تغییر داد و آن را یک گفتمان خواند. گفتمانی که چون توسط عثمان، خلیفه‌ی سوم جمع‌آوری شد، به‌هیئت یک کتاب درآمد.

أبوزید در کتاب "محمد و آیات إلٰهی" می‌نویسد: «زندگینامه‌نویسان حضرت محمد، با هدف برجسته ساختن پیامبرئ وی، تلاش می‌کنند در توصیف شخصیت وی، او را از جماعتی که به‌آن تعلق داشته، جدا سازند. ولی این مورد کم‌تر قابل باور است.

اگر شخص محمد در جماعتش شناخته شده و به‌عنوان شخصی هوشمند و با استعداد مورد احترام بوده است، بنابراین کسی نبوده که از فعالیت‌های اجتماعی دوری جوید. می‌دانیم که همسرش خدیجه مسئولیت کاروان خود را به‌او سپرده بود. وی دو سفر تجاری به‌شام داشته است. این‌که این زن تاجر متمول با محمد ازدواج کرده، نشان می‌دهد که او در محمد، هم به‌عنوان یک انسان و هم به‌عنوان شریک تجاری، کیفیت‌های را یافته بود. ما باید محمد را به‌عنوان فردی تصور کنیم که پیش از آن‌که از وحی مُنزل گذارش دهد، عضو فعال جماعت خود بوده است.»

أبوزید می‌افزاید: «به‌هرحال، به‌کوه رفتن و به‌عمق مکاشفه نشستن، کنشی است دینی، به‌عبارت دیگر کنشی است برخاسته از یک سُنّت دینی. از سلوک راهبان گوناگون می‌شناسیم که آن‌ها همواره نقاط پرت و دورافتاده را برمی‌گزینند. صومعه‌ها را نه‌در دل شهرها و روستاها، بلکه در مسیر راهی پرت و بر بلندی کوهستان‌ها برافراشته‌اند. بنابراین محمد کِرداری را پیشه کرد که نزد دیگران نیز معمول بود. نمی‌خواهم در این‌جا بگویم که محمد یک مسیحی یا یهودی بوده است. ولی او پیشاپیش دارای نوعی تصور دینی، نوعی سمت‌گیری بوده و احاطه به‌یک سُنّت مذهبی داشته است که وی را به‌کنشی از یک سُنّت مذهبی معین برانگیخته است، مانند مکاشفه بر بلندی‌های آن کوه.»(۲۲)

بر پایه‌ی کتاب صحیح البخاری، عایشه به‌نقل از محمد گذارش می‌دهد که با دیدن فرشته‌ی إلٰهی وحشت او را فرا می‌گیرد و او با طپش شدید قلب نزد خدیجه می‌رود و جریان را به‌او بازمی‌گوید. خدیجه پس از آن‌که می‌کوشد وی را آرام سازد، محمد را نزد پسرعمویش «ورقة بن نوفل» می‌برد. ابن‌نوفل که یک مسیحئ سرشناس و مورد احترام بوده، برای آرام ساختن محمد به‌وی می‌گوید: «این همان جبرئیل فرشته است که خدا پیش از تو نیز بر موسی فرستاده بود.» وی به‌محمد هشدار می‌دهد، با پیام إلٰهی که او برای مردمان می‌برد، دشمنی‌ها علیه خود برخواهد انگیخت و آن‌ها او را از خود خواهند راند و او را مورد پیگرد قرار خواهند داد.

از نظر أبوزید، در احادیث داستان‌های بسیار نقل شده‌اند. به‌باور وی، در این جا مفهوم "داستان" را نباید به‌معنای یک روی‌داد تخیلی و پرداخته‌ی ذهن روایت‌گر داستان فهمید. بلکه داستان در این‌جا به‌معنای روایت رخدادی است بر پایه‌ی گونه‌ی از درکِ فردِ روایت‌گر. این یک امر داستانی است و اصالت سندی ندارد، بلکه

یک‌گونه از بازپردازی روایت‌گر از آن‌چه به‌تجربه دیده و شنیده است می‌باشد. آن‌گونه که از زندگی روزمره‌ی خود نیز می‌شناسیم، هرگاه فردی داستان یا جریان روی‌دادی را نقل می‌کند، همواره در شکل روایت و بازگویی روی‌داد، تغییراتی را وارد می‌کند.

أبوزید می‌گوید: وضعیتی که در آن محمد برای نخستین مرتبه پیام إلٰهی را شنید، نه‌تنها در احادیث آمده بلکه در قرآن نیز بدان اشاره شده است؛ و باز هم در این‌جا ما با یک داستان سروکار داریم.

أبوزید در توضیح بیش‌تر منظور خود می‌افزاید: «اگر به‌این نخستین پذیرش و دریافت انسانی پیام إلٰهی بیاندیشیم، یک نکته در رابطه با محمد برای ما جلب توجه می‌کند و آن این‌که، او پیام إلٰهی را در کمال آرامش نگرفته است. به‌ذهن محمد اصلاً خطور نمی‌کرده، آن‌چه او با آن رو به رو است، یک پیام إلٰهی است. از این‌رو حس ترس و تردید بر وی به‌شدت غلبه می‌کند. وی از پی مشورت و تأیید دیگران برمی‌آید. به‌او می‌گویند، همه‌چیز همان‌گونه که هست درست است و پیامبران پیش از تو نیز این تجربه را داشته‌اند. ترس به‌خود راه مده، هرچند که مورد پیگرد قرار خواهی گرفت.»

أبوزید معتقد است: این تنها امر إلٰهی نیست که در این جا سخن می‌گوید؛ پیام إلٰهی نیازمند تأییدِ دریافت پیام از سوی یک انسان است، و نقطه‌ی آغاز آن همانا نخستین تماس إلٰهی برای انتقال پیام است.

أبوزید می‌نویسد: «این‌ها مواردی هستند که بسیاری از مسلمانان مایل به‌شنیدن آن نیستند. این مسائل آن‌ها را گیج و مبهوت می‌سازد. آن‌ها نگرانند از این‌که مرجعیت پیامبر و قرآن زیر سئوال برود. ولی همه‌ی این‌ها داده‌ها و فاکت‌های تاریخی هستند که منابع اسلامی خود از آن‌ها سخن می‌گویند. اگر ما بدون پیش‌داوری به‌روایت‌ها بنگریم، به‌مسأله‌ی دیگری نیز پی خواهیم برد:

این فکر که یک انسان به‌محض آن‌که امر إلٰهی شروع به‌برقراری ارتباط با وی می‌کند، نیاز به‌تأیید و پذیرش این تماس دارد، به‌هیچ وجه فکر کفرآمیزی نیست. این طبیعی‌ترین چیزی است که می‌تواند وجود داشته باشد. زیرا به‌محض آن‌که کسی به‌ناگهان خود را مخاطب خدا ببیند، با تردید و نگرانی از خود می‌پرسد:

آیا دارم این را به‌خود تلقین می‌کنم؟ آیا می‌تواند واقعیت داشته باشد که خدا با من سخن گفته است یا این‌که من می‌خواسته‌ام تا خدا با من سخن بگوید؟»(۲۳)

قابلیت شخصی برای دریافت وحی

حضرت سیّدالبشر انسانی فوق‌العاده تیزهوش، باکیاست و پاک نفس بود؛ ذهن بی‌نهایت پاک و خلاق داشت. صادق و امین بود. با تمام وجود دنبال کشف حقیقت می‌گشت، او تمام محتویات تورات و انجیل را بارها شنید و فرصت و فراغت بسیار داشت تا در مورد تعالیم و محتویات آن‌ها اندیشه کند، برای تمرکز حواس، اغلب به‌محل خلوتی موسوم به‌غار حراء می‌رفت و آنجا را محل آزمایشگاه فکری و معنوی خود قرار داده بود. او با انتخاب غار حراء، هم به‌حد کافی ورزش روزانه می‌نمود، هم از هوای پاک کوهستانی استنشاق می‌کرد، هم شکوه و عظمت هستی را از آن محل مرتفع شهود می‌نمود، هم شهر پرعیش و نوش مکه و مناسبات ساکنین آن‌را زیر نظر می‌گرفت و هم به‌دور از جنجال‌های کاذب و هیاهوی روزمره به‌تفکّر و آزمایش می‌پرداخت.

ثروت منحصر به‌فرد خدیجه‌ی کبری نیز توفیق استثنایی به‌آن جناب داده بود تا غم آب و نان و تأمین نفقه‌ی عیال نداشته باشد، لذا فارغ البال، ساعات طولانی از روز و شب را در آن محیط خلوت و مشرف بر شهر مکه، درباره‌ی شنیده‌گی‌های خود و مندرجات تورات و انجیل و آینده‌ی این شهر و ساکنان آن می‌اندیشید و به‌تکمیل آزمایش‌های شخصی و انسجام افکار خود می‌پرداخت. این است مفهوم آیات قرآنی: «وَالضُّحَىٰ ، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ... ۹۳: ۱ ـ ۶»

= «به‌پاس چاشت‌گاهان و شامگاهانی که تو در این غار سپری نمودی، با آن استعداد ذاتی که خدا در نهاد تو به‌ودیعت نهاده است، به‌اضافه‌ی آن‌چه از قول پیشینیان به‌تورسیده است (ماقلی = ماقال من انباء القری به‌وسیله‌ی کتب پیشین به‌اضافه‌ی اساطیر و افسانه‌های موجود در افواهیات عامه) همانا نفع دیگران را خواستن برای تو بهتر است از طلب منفعت شخصی. زود است که خداوند به‌تو آن‌چنان جایگاه و منزلت معنوی و اخلاقی بخشد تا راضی و خشنود شوی.»

او متکی بر همین تجارب فرمود: «ساعة تفكّر افضل من عبادت سبعين سنة»

= یک ساعت تفکّر بهتر است از ۷۰ سال عبادت. کسی که یک چنین تعبیر رسا و عمیق درباره‌ی «تفکّر» دارد، و ارزش بی‌مانند فکر را می‌شناسد، بی‌گمان خود یک متفکّر بزرگ است. کسی که متد صحیح فکری برگزیند، قطعاً به‌کشف بزرگ نایل خواهد شد. «ملاّ صدرا» که یکی از مظاهر حکمت اسلامی است، در «تفسیر اصول کافی» مراحل خودسازی و سیر و سلوک نبوی را چنین بیان می‌دارد:

«استکمل باطنه و سرّه قبل ان یتعدی صفة الباطن منه الی الظّاهر، فالتّصف القالب بصفة القلب، محاکیاً له. والاول نهایةالسفر من الخلق الی‌الحق، والثانی نهایةالسفر من الحق بالحق الی‌الخلق.»

= به‌کمال رسانید باطن ومکنونات خویش را، پیش از آن‌که به‌امور ظاهری پردازد (اول به‌خودسازی پرداخت) چنان‌که یک پارچه متصف به‌صفات باطنی شد و ظاهر او خبر از طهارت درون می‌داد. این شامل دو مرحله می‌شود: اول گذار و مهاجرت از خود به‌سوی خدا؛ دوم روی‌کرد از ناحیه‌ی خدا برای خدا، به‌سوی خلق خدا.»

در پیوند با سخن ملاصدرا این قطعه‌ی عربی منسوب به‌سعدی در توصیف شخصیت سیّد چقدر زیبا و بلیغ است: «بلغ العُلی بکماله، کشف الدُّجی بجماله، حسُنت جمیع خصاله، صلوا علیه و آله.»

این اصیل‌ترین تعریف از تجربیات نبوی است که اصالت را به‌ذات نبی (من‌حیث انسان کامل) می‌دهد: «او به‌اثر کمالات شخصی به‌مقامات عالی رسید.» و تجربه‌ی «از مردم بیاموزیم، به‌مردم بیاموزیم» را مطمح نظر قرار داد.

معنی این گفته آن است که بخش اعظمی از مطالب مندرج در قرآن، به‌صورت سُنّت‌های دینی ـ قبیلوی پیوسته معمول و مرسوم بوده است مثلاً: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ ۲: ۱۸۳»

هم‌چنین مناسک حج که از حدود ۲۰۰۰ سال قبل از آن معمول شده بود؛ جهاد و دفاع که امر مشروع و بدیهی در هرجامعه‌ی است که مورد حمله قرار گیرد؛ زکواة و نذورات و صدقات نیز به‌صورت اخذ مالیات و اعطاء خیرات در همه‌ی فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب و جود دارد؛ ادعیه، اوراد، اذکار و عزائیم نیز بخشی اعظمی از تعالیم کلیه‌ی ادیان را تشکیل می‌دهد...

این موارد که در متن قرآن جایگاه برجسته دارد، جزء ضرورت‌های اولیه‌ی حیات جمعی است، و در بین قبایل عرب کمابیش مرسوم و معمول بوده است، بنابراین تا این‌جا بدعتی صورت نگرفته و قرآن چیزی تازه‌ی نیاورده است؛ احکام پیشین را ویرایش و پالایش نموده، مجدداً عرضه داشته است.

منتهای مراتب این‌که: اسلام در این‌جا خودرا در وسط دو دین ابراهیمی زده و دچار یک پارادکس شده است، بدین‌سان که: هم عیسی بن‌مریم را پیغمبر خدا می‌داند و هم از او عبور نموده و احکام تکلیفئ پیغمبر ماقبل او را احیاء و تنفیذ نموده است. یعنی همان احکام تکلیفئ یهودیت را که مسیحیت تعطیل نموده بود، اسلام از نو زنده

کرد. مطلب این است که اگر اسلام چنین چیزی می‌خواست باید مسیحیت را تکذیب می‌کرد تا گذرش به‌یهودیت مستقیم و بدون حائل می‌شد. منطقا باید هرنبئ ادامه دهنده‌ی تعالیم پیامبر ماقبل خود باشد، نه‌ماقبل ماقبل خویش! امّا اباحه‌گری مسیحیت، اسلام را برآن داشت تا ازآن عبور نماید و به‌ماقبلش برگردد.

قسمتی دیگر از محتویات قرآن واگویی قصه‌ها و اساطیری است که یا از متون کهن اقتباس شده، یا سینه به‌سینه از قدماء به‌ارث رسیده بوده و در شب نشینی‌های محافل و خانواده‌ها بازگو می‌شده است. مثلاً چنان‌که در فوق به‌سوره‌ی مبارکه‌ی یوسف اشاره شد، آن در تمامیت خود یک قصه است که حاوی تمامی عناصر داستانی و زیباشناختی می‌باشد، دارای پیام روشن اخلاقی و معنوی. جریان بلعیده شدن یونس توسط نهنگ یک داستان است، آزمایش‌های حضرت ابراهیم (۲: ۲۶۰) بیان یک تکه‌ی فلسفی، با زبان سمبلیک است که حقیقت مرگ و زندگی را بازگو می‌کند، قدرت کذایی سلیمان یک افسانه است، خواب طولانی اصحاب کهف (۱۸: ۹ ـ ۲۷) یک حکایت است، خواب عزیر پیغمبر (۲: ۲۵۹) یک کنایه است ...

چنین قِصص و حکایات و افسانه و اساطیر به‌اضافه‌ی اعتقاد به‌وجو اجنّة و شیاطین و اخبار غیبی... در حقیقت تشکیل دهنده‌ی هسته‌ی مرکزئ فرهنگ و معتقدات جامعه‌ی آن‌روز را تشکیل می‌داد. از این‌نوع اساطیر و افسانه در همه‌ی ملت‌ها و فرهنگ‌های قدیم وکهن وجود دارد، چنان‌که در اساطیر یونان نیز خواندیم. هر ملتی متناسب با شرایط زندگی و زیست‌بوم خود دارای اساطیر و افسانه است.

چنان‌که جامعه‌شناسان و اُدباء می‌گویند: حکایات و افسانه‌ها سلول‌های اولیه‌ی یک زبان را تشکیل می‌دهند و زبان سنگ زیرین همه‌ی تمدن‌ها است... حکایت‌ها و افسانه‌ها ساخته و پرداخته‌ی ذهن خلاق هنرمندان است. این‌ها باید خلق شوند و پرورش یابند، دست در دست یکدیگر دهند تا سناریوی تدوین شود که با اتکاء به‌آن فرهنگ و زبان شکل گیرد. آن‌گاه که فرهنگ و زبان شکل یافت، هویت ملی شکل می‌گیرد، به‌دنبال آن جوانه‌های تمدن سر برمی‌آورد.

زبان عرب باستان متکی بر همین عناصر به‌چنان اوج بی‌مانند رسید. آن وقت مرحله‌ی بعدی را که مهندسی و فنداسیون تمدن‌سازی بود، قرآن به‌عهده گرفت. کار بزرگی که قرآن کرد، پیرایش این فرهنگ عمومی و استنتاجات معنوی از ذخایر موجوده بود، بدین‌ترتیب حضرت ﷴ در استمرار راه انبیاء یک اصلاحگر بود،

نه‌یک نوآور. و قرآن او قانون اساسی حکومت اسلام بود که با استفاده‌ی حداکثری از همه‌ی ظرفیت‌های موجوده و تجارب پیشینیان تدوین گردید.

برای تقریب ذهن باید بگویم که جلوه‌های از روش برخورد قرآن با فرهنگ عمومی، توسط مولوی بلخی در خصوص سرایش "مثنوی معنوی" به‌ظهور رسید؛ مثنوی نخستین اثر بشری است که حدود ۷۰۰ سال بعد از تدوین قرآن مجید، به‌شیوه‌ی پردازش آن کتاب عظیم تأسی نموده و با استفاده از سوژه‌های پیش پا افتاده و خلق سناریوهای بدیع، پیام عظیم معنوی القاء کرد. لذا صوفیان به‌آن «قرآن ثانی» می‌گویند. بدین‌گونه شد که مثنوی معنوی مولوی نزد اهل فن به‌مثابه کلید فهم قرآن کریم پذیرفته گردید. اقبال لاهوری در معرفی مثنوی می‌گوید:

مثنویٔ معنویٔ مولوی   هست قرآنی به‌لفظ پهلوی

* خود مولانا هم در وصف مثنوی خویش فرموده:

مثنویٔ ما چو قرآنِ مُدِل   هادیٔ بعضی و بعضی را مُضل

خاتمیت تشریعی

تردیدی نیست که در مباحثات منوط به‌وضع احکام و تکالیف، حضرت سیّدالمرسلین خاتم الانبیاء است. این بنا به‌براهین عقل و نقل و کتاب و اجماع ثابت است. برابر باهمین ادله، تعالیم ایشان تا پایان عمر بشریت کافی و نافذ خواهد بود، زیرا از دید علم و حکمت نیز خصوصیات وجودیٔ بشر زمان سیّد با بشر امروز و فرداهای دور، تفاوتی نداشته و نخواهد داشت. چه از نظر نیازهای مادی و معنوی و چه به‌لحاظ استعداد و کمال مغزی و ژنتیک. بنا به‌نظر سادات زیست‌شناسان، هزاران سال است که تکامل مغزی و ژنتیک نوع بشر به‌حد اعلای خود رسیده است، از این پس در ساختار ژنتیکی او تغییرات عمده به‌وجود نخواهد آمد. پس از این سیر تکاملی بشر در خط السّیر افقی و منحنی، شامل حوزه‌های کاربری مغز خواهد بود، یعنی دست‌آوردهای فکری و تجربی بشر افزایش خواهد یافت.

چنان‌که درآینده‌ی نزدیک با تلفیقی از تکنولوژیٔ پردازنده‌ها و هوش مصنوعی، انسان‌ها به‌نقطه‌ی عطف دیگری در تاریخ حیات خود دست خواهد یافت و این بار تکامل بشر، نه‌بیولوژیکی، بلکه تکنولوژیکی خواهد بود.

در مقابل این نظر، دیدگاهای جدیدی نیز وجود دارد که معتقد است: «مغز بشر تا هنوز دارای خالی‌گاه‌های است که جا برای تکامل بیش‌تر ژنتیک نیز دارد.»

در این مورد بحث‌های فراوان جریان دارد که از عهده‌ی این خامه خارج است. به‌هرحال، آن‌چه پیوسته شناور بوده و خواهد بود، نحوه‌ی پاسخ‌گویی به‌خواسته‌های بشری است که درهرزمان صورت وضعیت خاص خود را دارا است. «وحی نبوی» و تشریعی نیز در اصلیت خود متناسب باهمان ظرفیت و خصلت استنباط‌پذیری در گردونه‌ی زمان و مکان نازل شده است. سیّد خود فرمود: «أَحَبُّ‌الدّين إلى اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ»(۲۴) = راه من راه افراط و تفریط نیست، طریق میانه و تساهل و تسامح است.» آن جناب وقتی که أبوموسی اشعری و معاذبن جبل را به‌قصد تبلیغ و معرفی دین اسلام به‌یمن اعزام کرد، به‌آن دو نفر سفارش اکید فرمود که «یسّرا و لاتعسّرا، بشّرا و لاتُنذّرا ...

ماهیت جبرئیل

واژه‌ی «جبرئیل» در اصل عِبری است، ظاهراً به‌صورت سریانی اش به‌عربی راه یافته است. نویسنده‌گان و محققان زبان عربی بر غیر عربی بودن آن تصریح کرده‌اند.(۲۵) دریونانی Gabriel تلفظ شده ومعنای تحت اللفظی آن «خدا قادر است» یا «مرد خدا» و «قهرمان خدا» است.(۲۶) نام جبرئیل چهار بار درعهدین آمده است:

الف: دو کرت در عهد قدیم، کتاب دانیال نبی:

۱ ـ در کتاب دانیال نبی (۱۶: ۸) جبرئیل به‌صورت انسانی بر دانیال پدیدار می شود تا معنای رؤیای او را برایش باز گوید. حضور جبرئیل با چندان جذبه‌ی همراه است که دانیال از آن مدهوش می‌شود.

۲ ـ بار دیگر جبرئیل در زمانی که دانیال مشغول دعا و قربانی است، پروازکنان نزد وی می‌آید تا اسراری را برایش آشکار کند. در این موارد جبرئیل فرشته نامیده نشده، بلکه صرفاً موجودی آسمانی است که می‌توان او را پیام‌آورِ خدا دانست و حضورش با جذبه و قدرت إلٰهی همراه است. (دانیال نبی،۲۱: ۹)

ب: دو کرت در انجیل لوقا:

۱ ـ آورنده‌ی مژده‌ی تولد یحیی برای زکریا. (انجیل لوقا، ۱: ۱۹)

۲ ـ آورنده‌ی مژده‌ی تولد عیسی برای مریم. (لوقا، ۲۱: ۱)

در قرآن نیز سه کرت در سوره‌های مدنی آمده است.

جبرئیل در متون عرفانی، مبدأ حیات، مظهر علم حق‌تعالی، صورت متمثله‌ی عقل، موکّل بر تحصیل علوم و تدبیر معاش و استاد رُسل خوانده شده است. برخی

واژه‌شناسان عرب با اشاره به‌معانی گوناگون «جَبْر» از جمله پادشاه، بنده، شجاع، مرد، و "ایل" را به‌عنوان اسمی از اسامی خداوند دانسته‌اند. در عبری، جبرئیل را همچون میکائیل و اسرافیل مرکّب از دو بخش دانسته‌اند که بدین‌ترتیب جبرئیل («جَبْر» + «ایل») به‌معنای مرد خدا یا بنده‌ی خدا است.

با توجه به‌معنای «جبروت» که در عبری به‌معنای نیرومندی و قدرت است، احتمالاً جبرئیل از «جبروت» مشتق شده است. جَبْر در زبان‌های حبشی و سُریانی و آرامی نیز به‌معنای مرد، قهرمان و دلاور است و جبرئیل در این زبان‌ها مرد خدا و قهرمان خدا معنا می‌شود. برخی "ایل" را به‌معنای بنده و جبرئیل و میکائیل و اسرافیل را به‌معنای عبدالله، عبدالرحمن و عبدالقدوس می‌دانند.

باتوجه به‌این‌که «جَبَر» از زبان عبری به‌معنای قدرت داشتن و توان‌مندی و «جبرئیل» به‌معنای شخص نیرومند آمده است، این احتمال تقویت می‌شود که حتی القاب «شدیدالقوی» و «ذومرّة» نیز معادل عربیِ جبرئیل دانسته شده باشد.

منقول است که سیّد به‌اصحاب فرمود: «هرگاه دیدید من با "دحیة بن‌خلیفة الکلبی" خلوت گزیده‌ام، مزاحم مشوید که آن نه‌دحیه‌ی کلبی، که مأمور وحی است، که در چهره‌ی او ظاهر شده است.»

در ارتباط با این نقل وارده، سنجش موقعیت و جایگاه طبقاتی، قومی و علمیِ دحیه‌ی کلبی در میان قوم خود، در بین اصحاب و نزد سیّد اهمیت بسیار دارد. گفته شده که او جوانی خوش‌سیما از طایفه‌ی انصار بود، ایمان قوی به‌سیّد و اسلام داشت.(۲۷) گذشته از بررسی صحت و سقم این خبر، قرآن مجید صراحت دارد که ارائه‌ی وحی بر آن حضرت از نوع خطورات قلبی بوده است.

در این صورت نتوان گفت: «نزول وحی» که در حقیقت باید گفت «ظهور جرقه‌ی وحی» لٰکن از آن‌جا که این ظهور از مقام ربوبی به‌عالم «عین» از مولا به‌عبد، از وحدت به‌کثرت، از عالم روح به‌عالم جسم و از کل به‌جزء واقع شده، تعبیر به‌«نزول» ازباب "مجاز" است، نه‌حقیقت.

خواندیم که سیّد فرمود: <گاه جریان وحی را مانند صدای جرس، یا صدای زنگ شتران، یا صدای بال پرنده‌گان می‌شنود> بنا به‌دلایل قرآنی که ذیلاً خواهد آمد، جناب سیّد جبرئیل امین را به‌نحو محسوس رؤیت نفرموده است، خبری منسوب به‌«دحیه‌ی کلبی» در حد مرسل و منقطع است و با مصرحات قرآن مباینت تام دارد. طبق قواعد، هرروایتی که با ظواهر قرآن معارض افتد، باید ضرب جدار گردد.

نام «جبرئیل» در قرآن مجید سه کرت آمده است. (۲: ۹۷ ـ ۹۸ ، ۶۶: ۴) هیچ‌یک از این سه مورد ربط وثیقی با نزول وحی ندارد، تنها در یک مورد که آیه‌ی مبارکه در مقام محاجّه است و نه‌در مقام خطاب بدوی، اشاره‌ی ضعیف و مبهم به‌شیء مجهول دارد که ممکن است مشارالیه «وحی» یا «قرآن» باشد. دو مورد دیگر هیچ ارتباط با مقوله‌ی وحی ندارد؛ گواین‌که جبرئیل با این مقوله هیچ ارتباطی نداشته و ندارد. تنها در مورد اول و از باب محاجه تصریح شده که آن ملک، چیزی را در قلب حضرت خطور [نزول] داده است. پس مطلب هرچه بوده خطورات قلبی بوده و مشافهةً و مواجهةً و منطوقاً چیزی رد و بدل نشده است: «قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ، ۲: ۹۷ = بگو چه کسی با جبرئیل خصومت دارد؟ پس به‌درستی (جبرئیل) نازل کرد درقلب تو آن را (چه را؟) با اجازه‌ی خدا.»

در آیه‌ی بعدی نام جبرئیل این‌گونه به‌کار رفته است:

«مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ، ۲: ۹۸» از مطلع آیه‌ی اولی (قل من کان) چنین برمی‌آید که پاسخ به‌سئوال مقدر باشد؛ مثل این‌که معاندان، حضرت سیّد را متهم به‌کفرگویی و انکار اعتقاد به‌«جبرئیل» کرده باشند (چون مفهوم جبرئیل به‌نحوی مشروح در انجیل آمده و قبل از اسلام هم شناخته شده بود.) این‌آیه در مقام دفاع از سیّد برآمده باشد که او منکر جبرئیل نیست.

مجدداً خوب توجه کنیم: «قل من‌کان عدواً لجبریل = بگو، چه‌کسی باجبرئیل دشمن است؟!» کلمه‌ی «مَن» در شبه‌گزاره‌ی پرسشی «من‌کان» از ادات موصوله است که افاده‌ی عموم می‌کند و مراد مفهوم مخالف آن است که به‌استفهام انکاری مبدل می‌شود: «قل من‌کان عدواً لجبریل» = بگو چه‌کسی دشمن جبرئیل است. یعنی‌هیچ‌کس مخالف جبرئیل نیست، نه‌من، نه‌شما.

یک احتمال دیگر آن‌که «قل من کان عدواً لجبریل» شبه‌جمله‌ی استنکاریٔ بدوی و تبلیغی باشد که مراد مفهوم مخالف آن است و معنی چنین می‌شود: شما و ما (همه‌گی) جبرئیل را قبول داریم، پس اعتبار کنید که هرچه من می‌گویم از ناحیه‌ی او است. بازهم کلمه‌ی «مَن» در «من کان» از ادات موصوله است که افاده‌ی عموم کرد. در آیه‌ی بعدی فقط به‌نکوهش کسانی پرداخته شده که با خدا و ملایکه و جبرئیل و میکائیل، دشمنی می‌ورزند. در این آیه‌ی شریفه افزون براین‌که نام جبرئیل هیچ ارتباطی با موضوع وحی ندارد، آن موجود را سوای ملائک و موازی با آنان مطرح کرده است. ممکن است چنین تخصیصی به‌خاطر اهمیت آن ملک باشد.

مورد سوم دربارەی زندگی خصوصی و خانوادەگی سیّد است که گویا در یک مورد، بین یکی از همسران پیامبر، بەنام حفصه (دختر عمر) و کنیز مصری بەنام «ماریه قبطیه» نزاع زنانه پیش آمده بوده و عایشه هم در آن جریان دخالت کرده و فتنه را بزرگـتر می‌کند، که در مجموع موجبات تأذی و اشمئزاز آن حضرت را فراهم می‌آورند. بەدنبال این ماجرا، آیەی ۶۶: ۴ در مقام عتاب با آن دو زن نازل می‌شود، تا از اذیت و آزار آن جناب دست برداشته و در پیشگاه خدا توبەکنند، و بدانند که خدا، جبرئیل و مؤمنین پشتیبان اویند:

«إِنْ تَتُوبَا إِلَی اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُکُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَیْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِیلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِینَ وَالْمَلَائِکَةُ بَعْدَ ذَلِکَ ظَهِیرٌ.» این آیەی شریفه، که طی آن نام جبرئیل برده شده است، هیچ ربطی بەموضوع وحی ندارد، کاملاً یک موضوع شخصی و خانوادەگی است. امّا مبین اهمیت مقام و جایگاه جبرئیل در ذهنیت عامّه می‌باشد. غیر از این‌سه مورد، دیگر نام جبرئیل در قرآن نیامده است.

روح‌القُدُس: این نام دیگر جبرئیل است، روح‌القدس در پنج آیه از قرآن بەکار رفته: بقره ۸۷، ۲۵۳، نساء ۱۷۱، مائده ۱۱۰ و نحل ۱۰۲، در این آیات تصریح شده است که روح‌القدس قرآن را بەپیامبر رسانیده است.

این «روح‌القدس» همان است که پیش از قرآن در اناجیل آمده بود و طبق روایات اناجیل، مریم مجدلیه را حامله کرده بود. القاب و اوصاف دیگری نیز برای جبرئیل ذکر شده مانند رسول کریم (۸۱: ۱۹ ـ ۲۱) روح (مطلق ۹۷: ۴)

روحُ‌الامین: نیز همان جبرئیل شناخته شده است، یک بار در قرآن آمده و باز دلالت دارد مبنی بر این‌که قرآن کریم برقلب سیّد ظاهر شده است، نەدر سمع (گوش) آن‌جناب: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِیلُ رَبِّ الْعَالَمِینَ، نَزَلَ بەالرُّوحُ الْأَمِینُ، عَلَی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ، بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُبِینٍ، ۲۶: ۱۹۲ ـ ۱۹۵»

همچنین آیەی ۴۲: ۲۴ مُشعر براین است که «اگر خدا بخواهد برقلب تو مهر می‌نهد.» = «فَإِن یَشَإِ اللَّهُ یَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِکَ» این آیه نیز مؤید این مطلب می‌باشد که قرآن برقلب آن جناب ظاهر شده است، و الاّ می‌فرمود که برگوش تو مهر می‌نهم.

سرانجام، آیەی شریفەی ۲۰: ۱۱۴ نیز می‌فرماید: «پیش از آن‌که وحی در قلبت منعقد و تکمیل نگردیده، آن‌را بازگو مکن، از خداوند طلب ازدیاد علم بنما»:

= وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن‌قَبْلِ أَن یُقْضَىٰ إِلَیْکَ وَحْیُهُ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِی عِلْمًا.» آیاتی از این‌دست درقرآن زیاد است؛ مجموعاً مفید این‌معنی می‌باشد که القائات و خطورات

قلبی آن حضرت، مدت‌ها در ذهنش باقی می‌مانده، تا پخته و تکمیل گردد و از نواقص احتمالی و طبیعی ناشی از شتاب‌زده‌گی مصون ماند. به‌قول مولوی: «مهلتی باید که تا خون شیر شد» منطق و حکمت نیز همین را ایجاب می‌کند. برهمین اساس خبرهای دردست است که سیّد در مقام پاسخ به‌سؤالات، مکثی می‌فرموده است.

«أبوحیان غرناطی» سیزده صورت مختلف برای لفظ جبرئیل روایت کرده است: نظیر جِبْریل، جَبْریل، جَبَرئیل، جَبَرئِل، جَبرائل، جَبرائیل، را آورده است.

به‌زعم بعضی متصوفه، آن همان «جبرِدِل» است.(۲۸) «ئیل»، یل، اِل ... همان «دل» می‌باشد. که مایه‌ی حیات آدمی و «مهبط» و منشأ «جرّقه‌ی وحی» است.

«جبردل» یعنی تقویت مضاعف «روح آدمی = کسب عظمت روحی» تا آن‌حد که مستحق پذیرش، یا مستعد بروز «جرقه‌ی وحی» گردد. تعبیر به‌«جبردل» با آیه‌ی مبارکه‌ی «نَزَلَ به‌الرُّوحُ الْأَمِینُ، عَلَی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ، بِلِسَانٍ عَرَبِیٍّ مُبِینٍ، ۳۶: ۱۹۳ـ ۱۹۵» مسانخت نزدیک دارد. بنابر این «جبرئیل = جبردل» یک صفت ثانوی و عروضی است. و معنی آن چنین باشد:

شخص موحی‌له با تمرکز تمام قوای خویش و انقطاع خاطر از دیگر متعلقات می‌اندیشیده و دارای حالت «روح‌الامین = امنیت روحانی = طُمأنینه‌ی نفسانی» می‌گردیده و در آن‌حالت دچار شفافیت و پخته‌گی اندیشه می‌شده و به‌مرحله‌ی تصمیم‌سازی می‌رسیده = تبدیل به‌وحی می‌شده: «روح‌الامین نزل علی قلبک»

= اطمینان روحی بر تو حاصل شد = همان خودباوری و اعتماد به‌نفس.

البته که این در نتیجه‌ی ریاضت و تحمل شداید به‌دست آمده است. لذا تعبیر «عَلَّمَهُ شَدِیدُ الْقُوَیٰ، ۵۳: ۵» در این‌جا مورد می‌یابد. یعنی که حضرت محمد این مقام را بدون زحمت و ریاضت کمایی نکرد: «بلغ العلی بکماله» او «کمال» را با زحمت و ریاضت کسب نمود...

عبدالکریم سروش در زمینه می‌گوید: «اکنون می‌افزائیم که تجدید ارادت هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود، و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هردم اراده‌ی بکند و تصمیمی بگیرد. لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول و پیام آوردن و پیام بردن و برای هرحادثه آیه‌ی دریافت کردن و به‌زمین آوردن، مطلقاً با میتافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد و به‌هیچ رو معقول و موجه نیست. بلی، با یک تصویر عامیانه از خدای سلطان‌وار و

جبرئیل بالدار و آسمان و زمین بطلمیوسی سازوگار است. و این تصویری است که عموم مفسران قرآن در دوران ماقبل مدرن به‌دست داده‌اند.»

«حل همه‌ی این معضلات بدین است که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم. نفسی که از فرط نیرومندی خلیفه‌ی خدا بر روی زمین است و دست او دست خدا و سخن او سخن خداوند است. قرآن معجزه‌ی او است.»

«نظام همبسته و بی‌رخنه‌ی هستی و نسبت فاعلی و معیت قیومیه‌ی خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات جای برای رابطه‌ی قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد، خدا جهان را چنان مدیرت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را، بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به‌بدن (در مدل‌های کلاسیک طبیعیات) بدن چون یک ماشین خودگردان کار می‌کند، امّا در قبضه‌ی تسخیر نفس است و چنان است که هردم نفس اراده‌ی بکند تا نرون‌ها شلیک کنند، یا هورمون‌ها در خون بریزند. گرچه قلب هم <به‌قول صدرالدّین شیرازی> به‌اراده‌ی خفیه‌ی نفس می‌طپد ... تا تصویری درستی از رابطه‌ی خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی‌شناسی هم چهره‌ی راستین شان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌های خواهیم شد که برای هررابطه‌ی عِلّی و هرگونه کارکرد و فاعلیتی، چهره‌ی و شخصیتی می‌تراشند و جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می‌کنند.»

بالمقابل منتظری می‌گوید: «همان‌گونه که پیش از این گفته شد وحی و رفت و آمد جبرئیل برای پیام آوردن درباره‌ی حوداث دنیوی و مادی در عالم ماده رخ نمی‌دهد، چنان‌که عبارت منقول از فصوص‌الحکم نیز تصریح براین داشت که وحی و نزول ملک در عالم مثال تحقق می‌یابد و عالم مثال که در آن کشف صوری و وحی مرحله‌ی پائین پدید می‌آید و نیز عالم عقل و ما فوق آن که در آن کشف معنوی وحی برتر حاصل می‌شود، همه از عوالم ماوراء طبیعت و طبعاً از تجدد و تغییر و حدوث زمانی مبری می‌باشند.»

«نیز می‌افزائیم که بنابر حکمت اسلامی افعال إلٰهی مسبوق و معلل به‌اغراض نیست، و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به‌هدفی و غرضی کاری بکند. او فاعلی بالقصد نیست. این‌که گاه گاه اراده‌ی تازه‌ی بکند و آیه‌ی تازه‌ی برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی

نازل کند، از اشد محالات است. گرچه همه‌چیز به‌اذن و علم و اراده‌ی باری است، امّا این اراده‌ورزی به‌شیوه‌ی انسانی نیست.»

«گروه‌های از غیر معتزلیان براین نظر که بین پیامبر و فرشته‌ی حامل وحی ملاقات روحانی و ظهور عقلانی تحقق یافته است، اکتفاء نموده‌اند. پس از باب تشبیه نزول عقلی به‌نزول حسی و در آمیختن ارتباط روحانی با مکانی، ظهور عقلانی فرشته‌ی وحی را برای نفوس انبیاء نزول مجازی نامیده‌اند این‌که می‌گوئیم فرشته نازل شد، استعاره‌ی تبعی است.»(۲۹)

اغراض لطفیّه: چنان‌که خواندیم، منتظری گفت: «بنابر حکمت اسلامی افعال إلٰهی مسبوق و معلل به‌اغراض نیست، و (گفت) در جای خود مدلل شده است که محال است باری‌تعالی برای رسیدن به‌هدفی و غرضی کاری بکند. او فاعلی بالقصد نیست...»

دراین‌جا صاحب سخن چه خبط بزرگی مرتکب شده! همه می‌فهمیم که هرفعلی از ناحیه‌ی هرفاعلی صادرآید، اگر قصد و غرضی معقول در صدور آن مدخلیت نداشته باشد "سفهی" محسوب می‌شود. چطور ممکن است حکیم مطلق، فعل سفهی به‌انجام رساند؟ آیا او هستیٔ با این عظمت را بدون هدف و غرضی آفریده است؟

خیر؛ او هدف و غرضی معین دارد که همانا «إکمال» است. او هستی را از عدم به‌وجود آورد، به‌آن قوه‌ی صیرورت بخشید، قدم به‌قدم مدیریت کرد و مرحله به‌مرحله آن‌را کامل و کامل‌تر نمود و جلو برد و هنوز هم به‌پیش می‌برد تا به‌معاد موعودش (اوج تکامل) رساند. در این مورد در مواضع مختلف به‌تفصیل سخن گفته‌ایم. ثابت است که فعل خدا معلل به‌اغراض است. اغراضی که البته شخصی نیست، بلکه لطفی است عمیم که شامل هر ذره‌ی کائنات می‌گردد. و همه را به‌کمال می‌رساند. غرض او همان کمال هستی است. به این می‌گوئیم: «اغراض لطفیّه».

قرب إلٰهی # نزول جبرئیل

نزول جبرئیل با اعتقاد به‌احاطه‌ی مستمر ذات احدیت بر کائنات، منافات دارد؛ خدا در همه‌جا حضور آنی و بالفعل دارد و هیچ مکانی خالی از وجود او نیست، پس جبرئیل از کجا به‌کجا نزول کرده است؟ قرآن خود می‌گوید:

- «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ، ۵۷: ۴ = او با شما است، هرجا که باشید.»
- «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، ۵۰: ۱۶ = **ما از رگ گردن به‌او نزدیک‌تریم.**»

- «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبه وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ، ۸: ۲۴»
= «بدانید همانا خدا حایل بین شخص و قلب او است.»
- «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ، ۲: ۱۸۶»
= **هرگاه بندهگانم از من جویا شوند، پس بهدرستی که من نزدیک هستم، و جواب میدهم»**
- «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ، ۲: ۱۱۵»
= «مشرق و مغرب مختص خدا است **بههرسو رو گردانید، خدا در همانسو است.»**
- «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، ۲: ۲۵۵ = نشستگاه او بهپهنای آسمانها و زمین است.» "عرش" و "کرسی" بهمعنی "تخت" و "گَوْچ" میباشد که سلاطین و شاهان و امیران برآن جلوس مینمایند. این تعابیر از باب تشبیه بیانی در مورد ذات قدسی نیز بهکار برده شده است، چون او «سلطان هستی است» امّا وسعت عرش و کرسی این سلطان بهپهنای همهی آسمانها و زمین بیان شده است، چنانکه هیچ نقطهی خالی از حضور دائمی او نیست. بههمین سبب:
- «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، ۳: ۵»
= «هیچ چیز از دید خدا پنهان نمیماند، نهدر زمین و نهدر آسمان.»
- «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا، ۴: ۱۲۶»
= «برای خدا است هرآنچه **درآسمانها و زمین اند، وخدا بههمهچیز احاطه دارد.»**
- «وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ ...۷: ۲۰۵»
= «یادکن خدای خود را در باطن خویش، با التماس و نگرانی، بدون اینکه سخنانی برزبان برانی، و داد و فریاد بکشی.»
- «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ، ۱۷: ۶۰»
= «بهتو گفتم که همانا خدای تو، بههمهی مردم احاطه دارد.»
- «يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ فَتَكُن فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ، ۳۱: ۱۶»
= (از نصایح لقمان حکیم بهپسرش) «ای فرزندم! بهتحقیق اگر یک دانهی خردل در درون صخرهی سنگ قرار داشته باشد، یا در آسمانها و زمین وجود داشته باشد، خدا در درون آن حاضر است.»
- «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ۖ ۵۸: ۷» = «آیا نمیبینی اینکه خدا میداند هرآنچه در آسمانها و

هرآن‌چه در زمین است؟ نیست جای که سه نفر دور هم نشسته باشند و نجوی کنند، مگر این‌که او چهارمین آنان است، هیچ پنج نفری دور هم گرد نیامدند، مگر این‌که او ششمین آنان بود. و نه‌کم‌تر از این‌ها و نه‌بیش‌تر از این‌ها جمع نشدند، مگر این‌که او با آن‌ها بود، هرجا که بودند.»

با این توصیفات که خدا در هرمکان و در هرزمان حضور بالفعل دارد، جبرئیل از کجا به‌کجا نازل شد؟ یعنی با وجود این همه آیات واضحة وقتی گفته می‌شود: «جبرئیل بر پیغمبر نازل شد» یعنی از کجا به‌کجا نازل شد؟ کجا خالی از وجود خدا بود تا پیام خود را بالواسطه به‌رسولش برساند؟ وقتی خدا از رگ گردن به‌همه‌ی آدم‌ها نزدیک‌تر است، تنها برای حضرت محمد آن قدر دور بود که نیازمند قاصد شد؟ خدای به‌این نزدیکی و قدرت و عظمت چرا نتواند قلب و ذهن پیامبر و هرکسی دیگر را تقویت کند؟ مگر او مقلّب القلوب و مضعّف القلوب نیست؟

پس ناچاریم «جبرئیل» را همان «جبردل» اخذ کنیم.

خدا حتی با شیطان گفت وگوی مستقیم و بلاواسطه داشته، این گفتمان دارای خصلت دوجانبه (دیالُک) است. در این‌جا قسمتی از آن‌را نقل می‌کنم:

سوره‌ی «حج» آیات ۲۸ تا ۴۲، پیرامون نکول ابلیس از سجده بر آدم:

- «همه‌ی ملایک سجده کردند، مگر ابلیس اِبا ورزید که ازسجده کننده‌گان باشد.
- (خدا) گفت: ای ابلیس! چیست ترا که از زمره‌ی سجده کننده‌گان نیستی؟
- (ابلیس) گفت: نیستم که سجده کنم بربشری که خلق کردی آن‌را از لجن گندیده.
- (خدا) گفت: پس خارج شو از آن‌جا، پس همانا که تو رانده شده هستی...
- (ابلیس) گفت: پروردگارا! پس مرا تا روزقیامت زنده نگهدار.
- (خدا) گفت: پس هرآینه تو زنده می‌مانی، تا روز معین و معلوم قیامت.
- (ابلیس) گفت: پرورد گارا همه‌ی (فرزندان آدم را) گمراه خواهم نمود.
- (خدا) گفت: راه من روشن است، تو بربنده‌گان من نمی‌توانی سلطه یابی ...

نمونه‌های از این نوع گفت و شنود بین خدا و ابلیس، در قرآن به‌حد فراوان به‌ثبت رسیده است. به‌راستی اسم این گفت وگوی مستقیم و دوجانبه میان خدا و ابلیس را چه بگذاریم؟ یعنی اگر آن‌چه را که برنبی نازل شده «وحی» بنامیم، پس گفت وگو میان خدا و شیطان را چه عنوانی می‌توان داد؟ اگر این را وحی ندانیم، چه بدانیم؟

خدای که با شیطان این‌گونه مستقیم سخن می‌گوید، با پاک‌ترین انسان واسطه اختیار می‌کند؟ هرگز! به‌همین سیاق در کتاب تورات می‌خوانیم که خداوند به‌طور

مستقیم بر پیامبرانش ظاهر شده و شخصاً با هریک از آن‌ها سخن گفته است، پیدایش۱۷: ۲۲: «آن‌گاه خدا از سخن گفتن با ابراهیم باز ایستاد و از نزد او رفت.»

در تورات از این‌گونه توصیفات زیاد آمده است؛ برداشت ظاهرگرایان مسلمان که خدارا انسان‌وار پنداشته و در آسمان هفتم برعرش مستقر می‌پندارند، و هرشب اورا از آسمان هفتم به‌آسمان اول می‌آورند تا به‌امور بنده‌گان رسیده‌گی نماید؛ از همین‌جا آمده است. امّا متألّهان متجدّد یهود و کسانی مانند «موسی بن‌میمون» می‌گویند چنین توصیف متجسّد از خدا صرفاً برای فهم عوام ضرورت بیانی دارد و ماهیت حقیقی خدا چنین نیست.

پس در آن‌جا که سخن از «انزال» و «نزول» وحی باشد، تنزیل نه از آسمان هفتم به‌زمین، که از مرتبه‌ی نورانیت لطیف به‌مرتبه‌ی جسمانیت کثیف واقع شده است. یعنی که تنزیل مقامی حاصل آمده است. این مطلب برآن فرض مبتنی است که ماده را همان «اسفل السّافلین» و در سلسله‌مراتب وجود «پست‌ترین» بدانیم.

بازهم این پستیِ ماده نه‌حایز خصلت مکانی است، که به‌برهان «لم یکن شیئاً مذکوراً» واجد ابعاد مقامی است، ماده‌ی هیولی که هنوز کسب هویت نکرده است، درست به‌دلیل همان بی‌هویتی، بسیط و فاقد عنوان است و پست تلقی می‌گردد.

کودکانی که قرار نیست بالغ شوند

ادیان (بالعموم) پیروان خود را کودک می‌پندارند، کودکانی که هیچ‌گاه بالغ نخواهند شد. برای این‌که کنش و منش ایشان را به‌سمت خیر و نیکی سوق و سامان دهند، برای نیکوکاران پاداش‌های تعیین می‌کنند که اغلب یادآور وعده‌ی سر خرمن است؛ اسلام نیز برای پیروان نیکوکردار وعده‌های بسیار چرب و شیرین و رنگین و سنگین داده است، چندان‌که نسبت به‌همه وعده‌های دیگر ادیان به‌مراتب افضل است. دین براساس روان‌شناختی و جامعه‌شناختیِ دقیق، بهشتی به‌نیکوکاران وعده داده که نعمت‌های موجود در آن ازحسرت‌های جوامع محروم است.

حال پرسش این است که هرگاه حضرت سیّد در یک جامعه‌ی مرفه و برخوردار از انواع نعمت مبعوث می‌شد، بازهم پاداش بهشتیان همین بود؟

خیر، قابل درک است که هرگاه سیّد در حوزه‌ی «اسکاندیناوی» مبعوث شده بود، قطعاً بهشتی که در قرآن به‌مؤمنین وعده می‌داد دارای روزهای آفتابی بود، نه«لایرون فیها شمساً و لا زمهریراً.»

تعالیمی که به‌نام دین به‌ما رسیده دارای دو اشکال اساسی است:

نخست این‌که «اخلاق» و «دین‌داری» را باهم درآمیخته، هردو را ملازم دانسته و دین را جانشین اخلاق کرده است؛ دوم این‌که پاداش فضیلت و خیر اخلاقی را به‌عالم دیگر محول نموده است. «حال آن‌که پاداش فضیلت خود فضیلت.»

نشان‌های حکمت هفتم:

۱ ـ ابن‌منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۸۰
۲ ـ دایرةالعارف بزرگ اسلامی ـ کلمه‌ی وحی.
۳ ـ المیزان، ج ۲، ص ۴۸۶
۴ ـ معجم مقائیس‌اللّغة، ج ۶، ص ۹۳ ؛ صحاح‌اللّغة، ج ۶، ص ۲۵۲ ؛ تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۸۴
۵ ـ مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۴
۶ ـ لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۹ ؛
النهایه فی غریب الحدیث والاثر، ج ۵، ص ۱۶۳ ؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۴۱۳
۷ ـ المنامات و النّبوات، فصل ۱۵
۸ ـ اسرار الحکم، ص: ۳۹۰
۹ ـ مباحث فی علوم القرآن، ص ۲۴
۱۰ ـ فتوحات مکیه، باب ۳۶۶
۱۱ ـ شواهدالرّبوبیّة، مشهد سوم، شاهد دوم، اشراق دهم.
۱۲ ـ فتوحات مکیه، باب ۷۲
۱۳ ـ «ویل دورانت»: تاریخ تمدن، ج ۵ (رُنسانس) «شورش عقلی» ص ۵۷۴
۱۴ ـ همان، ص ۵۸۲
۱۵ ـ قدر هرروزی ز عمر مرد کار باشد از سال جهان پنجه هزار
۱۶ ـ صحیح بخاری، بدءالوحی، ج ۲ و ۳ ؛ صحیح مسلم قریب به‌همین معنی، باب عرق النبی فی البرد و حین یأتیه الوحی، ج ۴، ص ۱۸، حدیث ۸۷ ؛ بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۰ ؛ مقدمه‌ی ابن‌خلدون، ص ۹۷ ؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۵ ؛ الاتقان، ج ۱، ص ۱۰۶
۱۷ ـ شواهدالرّبوبیّة، مشهد پنجم، شاهد اول، اشراق ششم.
۱۸ ـ شواهدالرّبوبیّة، مشهد پنجم، شاهد اول، اشراق سوم.
۱۹ ـ شرح اصول کافی باب «الفرق بین الرسول و النبی و المحدّث» ذیل حدیث اول.
۲۰ ـ سفیر حق و صفیر وحی، ص ۱۸۸
۲۱ ـ رواه الإمام أحمد فی‌المسند (۵: ۲۶۶) والطبرانی فی‌المعجم الکبیر (۸: ۱۷۰) رقم ۷۷۱۵ ، ۷۸۶۸) والخطیب البغدادی فی‌الفقیه والمتفقه (۲: ۲۰۴) وابن‌عساکر فی«الأربعین

فی‌الحدیث علی الجهاد» (رقم ۱۷) وابن‌الجوزی فی‌تلبیس إبلیس (صص ۳۵۳ ـ ۳۵۴) من طریق معان بن رفاعة عن علی بن یزید الألهانی عن القاسم عن أبی أمامة.

۲۲ ـ نصر حامد أبوزید، مفهوم النص، دراسة فی‌علوم القرآن، إلٰهیئة المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰ صص ۱۲۹ ـ ۱۳۰

۲۳ ـ أبوزید، ص ۲۹ / شماری از مهم‌ترین آثار «نصر حامد أبوزید» بدین قرار است:

الف ـ الاتجاه العقلی فی‌التفسیر، دراسة فی‌قضیة المجاز فی‌القرآن عند المعتزله، دارالتنویر.

ب ـ فلسفة التأویل، دراسة فی‌تأویل القرآن عند محی‌الدّین بن عربی، دارالتنویر، بیروت،

ج ـ مفهوم النص، دراسة فی‌علوم القرآن، الهیئة المصریه العامه للکتاب، ۱۹۹۰

د ـ نقد الخطاب‌الدّینی، رؤیه نقدیه، دارالثقافه الجدیده، القاهره، ,۱۹۹۰

هـ ـ الامام الشافعی و تاسیس الایدئولوجیه الوسطیه، سینا للنشر، القاهره، ۱۹۹۲

و ـ اشکالیات القراءه وآلیات التأویل، المرکز الثقافی‌العربی، بیروت، ۱۹۹۲

ز ـ التفکیر فی‌زمن التکفیر، ضد الجهل والزیف والخرافه، سینا للنشر، القاهره، ۱۹۹۵

ح ـ النص والسلطه والحقیقه، الفکرالدّینی بین اراده المعرفه و اراده الهیمنه، المرکز الثقافی‌العربی، بیروت، ۱۹۹۵

ط ـ القول المفید فی‌قضیه أبوزید، جمع وتقدیم نصر حامد أبوزید، مکتبة مدبولی، القاهره،

۲۴ ـ الخطیب البغدادی: فی‌الفقیه والمتفقه، ص ۳۳ ـ ۳۵

۲۵ ـ موهوب بن احمد جوالیقی، المعرّب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم، ج۱، ص۳۲۷، چاپ احمد محمدشاکر، قاهره ۱۳۶۱)

۲۶ ـ دانشنامه‌ی معیار کتاب مقدّس، ذیل مدخل "Gabriel" ؛

دایرة المعارف جدید کاتولیک، ذیل مدخل Gabriel Archangel

۲۷ ـ «ویکیبیدیا، الموسوعة الحرة»: لماذا أتی جبریل فی‌صورة دحیة الکلبی؟

= ذکر العلماء أنه کان من أحسن الصحابة رضی‌الله عنهم وجهاً:

الف ـ روی النسائی بإسناد صحیح عن ابن‌عمر رضی‌الله عنهما أن جبریل علیه السلام کان یأتی إلی النبی فی‌صورة دحیة بن خلیفة الکلبی رضی‌الله عنه.

ب ـ قال ابن‌حجر رحمه الله فی‌ترجمة دحیة بن خلیفة الکلبی "الإصابة: کان یضرب به‌المثل فی‌حسن الصورة، وکان جبریل علیه السلام ینزل علی صورته، جاء ذلک فی‌حدیث أم سلمة.

ج ـ روی النسائی بإسناد صحیح عن یحیی بن معمر عن ابن‌عمر رضی‌الله عنهما: کان جبریل یأتی إلی النبی فی‌صورة دحیة الکلبی.

د ـ روی الطبرانی من حدیث عفیر بن معدان عن قتادة عن أنس رضی‌الله عنه، أن النبی قال: کان جبریل یأتینی علی صورة دحیة الکلبی، وکان دحیة رجلاً جمیلاً.

۲۸ ـ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ـ کلمه‌ی «جبرئیل»

۲۹ ـ مناظره‌ی کتبی حسینعلی منتظری با عبدالکریم سروش، تحت عنوان «سفیر حق و صفیر وحی» صص: ۱۷۶ ـ ۱۷۷ ـ ۱۷۹

۸

عصـمت نبـوی

عصمت نبوی

نفست اژدرهاست او کی مرده است — از غم و بی آلتی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون او — که به‌امر او همی‌رفت آب جو
آن گه او بنیاد فرعونی کند — راه صد موسی و صدهارون زند
اژدها را دار در برف فراق — هین مکش او را به‌خورشید عراق
تا فسرده می‌بود آن اژدهات — لقمهٔ اویی چو او یابد نجات
هرخسی را این تمناکی رسد — موسئ باید که اژدرها کُشد

«مثنوی معنوی مولوی»

مطابق با اعتقادات موروثی، تا کنون در تاریخ بشر تعداد ۰۰۰/ ۲۴/ ۱ نفر به‌عنوان پیامبر از جانب خداوند به‌منظور هدایت و ارشاد نوع بشر معین شده‌اند، اولین آن‌ها آدم أبوالبشر بود که همه می‌دانیم چه کرد! آخرین‌شان جناب سیّدالمرسلین (یا به‌تعبیر خود ایشان «سیّد وُلد آدم») مُحمد مصطفی می‌باشد. چنین اعتقادی از ضروریات اولیه‌ی ایمان دینی است، هیچ فردی دین‌دار از خود نمی‌پرسد که این رقم دقیق ۰۰۰/ ۲۴/ ۱ نفر از کجا آمده است؟ این لیست را چه‌کسی تنظیم کرده است؟

آیا لیستی با این دقت در موزه‌ها، سنگ نوشته‌ها و یا کتب تاریخی وجود دارد؟

... اسامی تعدادی در تورات و ۲۶ تن از ایشان در قرآن آمده است.

از جانب دیگر چنان‌که متعارف است، همه‌ی پیامبران از منطقه‌ی شرق میانه، آن هم اغلب از نژاد سامی و از قوم بنی‌اسرائیل هستند. هیچ‌گاه از خود نپرسیده‌ایم که تکلیف دیگر اقوام و مردمان ساکن در نواحی دور دست مانند شمال اروپا، غرب آفریقا، سراسر قاره‌ی آمریکا، شرق دور و استرالیا... چه می‌شده؟

آن‌هم در زمان‌های که مانند امروز دنیا یک پارچه نبوده و اقوام بشری در هرگوشه از این جهان پهناور هرکدام به‌روش خود زندگی می‌کردند، به‌راستی خدا درباره‌ی آن‌ها چه تدابیری داشته است؟

آیا در گذشته‌ها در آن نواحی نیز پیامبری ارسال شده؟ اگر بلی، چگونه؟

و اگر نه، چرا و چگونه خداوند آن مردمان را بلاتکلیف نهاده است؟

فردی دین‌دار هنگامی که به‌ایمان دینی خود رجوع می‌کند، چنین پرسش‌های را اصلاً جایز نمی‌شمارد. غالباً این واقعیت‌های اعتقادی زمانی محل تأمل قرار می‌گیرد که عده‌ی از دین‌داران بکوشند معتقدات خود را به‌نحو خودآگاهانه‌تر مورد تفحص قرار دهند و معانی دقیق آن‌را دریابند. از دیدگاه بسیاری از مؤمنین، ایمان دینی امر مستقلی است که فراتر ازچارچوب عقول و ادراکات حسّی، وابسته به‌ماوراء طبیعت است، به‌همین سبب دارای منشئات علیایی است که اهمیت عقول و طبایع در برابر آن همان نسبت شمع و خورشید است. به‌همین روال، از منظر اعتقاد دینی چنین لیست ۰۰۰/ ۲۴ /۱ نفری بدون کم وزیاد درست است، حتی اگر اصلاً تنظیم نشده باشد و در هیچ موزه و کتابخانه‌ی وجود نداشته باشد. خدشه در آن راه ندارد.

تعیین "حدود" یکی از خصوصیات اندیشه‌ی قدماء است: هفت آسمان، هفت طبقه‌ی جهنم، هشت در بهشت، هفت اورنگ، هفت اقلیم ... ایمان دینی دلیلش با خودش است، ما نمی‌توانیم ایمان دینی را با بخش‌های از علوم طبیعی مقایسه کنیم و برای اثبات صحت و سقم پاره‌ی از اعتقادات دینی دلایلی بیرون از دایره‌ی دین بیاوریم. هرنوع نفی و اثبات باید در دایره‌ی دین و با استناد به‌مدارک دینی صورت گیرد؛ یعنی ما برای اثبات صحت مدعیات متون دینی باید از مندرجات خود همان متون دلیل بیاوریم، ولو که آن مدارک از منظر علوم عقلی و طبیعی قابل خدشه باشد. در این مورد یک شاهد مثال می‌آوریم:

"جان لی" یک معلم پرمطالعه و دارای ایمان مذهبی بود که در آغاز عصر روشنگری زندگی می‌کرد، روزی سر کلاس فیزیک، قواعد خاص آن‌را شرح می‌داد، یکی از شاگردان سئوالی طرح کرد که "جان لی" با استدلال به‌قوانین فیزیک، موضوع وقوع آن‌را منتفی دانست. چند روز بعد خود همان معلم سر کلاس دینی، نفس همان موضوع مورد پرسش دانش‌آموز را پیش کشید، و شروع به‌شرح و تفسیر نمود؛ دانش‌آموز مذکور که در این کلاس نیز حضور داشت، دست بلند کرد و

به"جان لی" یادآوری نمود که چند روز پیش همین پرسش را از شما کردم و شما بنا به‌دلایلی علمی وقوع آن‌را منتفی دانستید، حالاً خودتان به‌شرح و بیانش می‌پردازید؛ جریان چیست؟ "جان لی" پاسخ داد: «آن کلاس درس فیزیک بود، این کلاس درس دینی است، درست است که طبق قوانین فیزیک و شیمی این کار واقع نمی‌شود، لٰکن طبق معتقدات دینی این کار واقع می‌شود.»(۱)

با این مثال روشن می‌شود که بینش دینی مبتنی بر اخبار نقلی است. در چنین روش به‌جای این‌که نقل در خدمت پرورش عقل قرار گیرد و به‌استنتاجات آزاد آن یاری رساند، سعی مضاعف بر آن است تا نقل را زنجیر گران به‌پای عقل قرار دهند، تا نتواند از کمند و دایره‌ی نقل و سُنّت گریز نماید، در چنین شیوه‌ی عقل وادار می‌شود به‌چیزی اعتراف نماید که می‌داند آن‌گونه نیست.

بنابراین مطابق با دلایل موجود در بطن ایمان دینی این تعداد پیامبر إلٰهی بنا به‌خواست خدا به‌این مقامات رسیده‌اند، آن‌ها از نگاه رُتبی به‌دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱ ـ رسول، ۲ ـ نبی. گروه اول اخص از گروه دوم است؛ که از نگاه عددی کم‌تر و به‌لحاظ رتبی بالاتر نسبت به‌نبی قرار دارند، بین این دو گروه عموم و خصوص مطلق برقرار است، چنان‌که رسول درعین عهده‌داری مقام رسالت، نبی هم هست، لٰکن نبی نمی‌تواند رسول هم باشد. فوقانیت رتبه‌ی رسول و بسط ید او نسبت به‌نبی از آن‌جا منشأ می‌یابد که به‌رسولان پیام مخصوص آسمانی به‌نام وحی نازل می‌شده که حاوی احکام و تکالیف و اخبار گذشته و آینده بوده است؛ درحالی‌که برای نبی احکام نازل نمی‌شود و هرنبی تنها مبلّغ و مفسّر و مروّج احکام و قوانین پیامبر ماقبل یا معاصر خود است. به‌عبارت ساده: نبی شاگرد رسول است.

به‌گروه اول از پیامبران «اولواالعزم = دارای اراده» نیز می‌گویند که مراد از آن، پیامبران درجه اول و صاحب شریعت و داشتن اجازه‌ی اجرای احکام و حدود إلٰهی به‌فتوای خود است.(۲) این اصطلاح از ابتکارات قرآن است که در آیه‌ی ۳۵ از سورهٔ اَحقاف آمده است: «فَاصْبِرْ كَما صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ‌الرُّسُلِ».

معمولاً رسولانی که در آیه‌ی ۱۳ سورهٔ شوری از آن‌ها نام برده شده است، صاحبان شریعت یا اولواالعزم خوانده می‌شوند که عبارت‌اند از نوح ، ابراهیم ، موسی ، عیسی و محمد: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ‌الدّين مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُواالدّين وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَاتَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ».

تعداد رسولان اندک‌اند، بعد از گذشت چندین قرن یک پیغمبر (رسول «اولواالعزم») مبعوث می‌شده و شریعت آن «اولواالعزم» سلف را با انجام پاره‌ی اصلاحات ضروری نو می‌کرده است. فاصله بین دو پیامبر «اولواالعزم» را که اصطلاحاً موسوم به‌دوره‌ی «فَترَت» (به‌فتح اول و سکون دوم، بر وزن «ضربت») است انبیاء پر می‌نموده‌اند، آن‌ها همان احکام و شریعت رایج را تفسیر و تبلیغ می‌کرده‌اند. در حقیقت اموری مربوط به‌هِرمینوتیک متون مذهبی و قایم مقامی رسولان را عهده‌دار بودند. آن‌ها این وظایف را چه در زمان حیات رسول، و چه بعد از فوت آن رسول به‌انجام می‌رسانیدند.

در تورات عمدتاً تنها از کلمه‌ی نبی استفاده شده است و عنوان رسول برای اشاره به‌فرشته‌گان به‌کار رفته است، اما در کتاب پایانی آن (ملاکی ۱: ۳ ؛ ۷: ۲) بشارت به‌رسولی داده شده است که مفسرین عهد جدید عمدتاً آن را به‌یحیی که بشارت دهنده‌ی عیسی بود، تعبیر کرده‌اند. امّا در عهد جدید به‌وفور از لفظ رسول و نبی و بعضاً در کنار هم استفاده شده است (افسسیان ۵: ۳ ؛ ۱۱: ۴ و اول قرنتیان ۲۸: ۱۲) یحیی، عیسی و حواریون عیسی در جاهای مختلف رسول خوانده شده‌اند. (عبرانیان ۱: ۳ ، یوحنا ۳: ۱۷ ، متی ۱۰: ۱۱ ، مرقس ۲: ۱ و لوقا ۲۷: ۷)

در کتاب رسولان عهد جدید، نبی به‌فرستاده‌گان و مبلغانی اطلاق شده است که از جانب عیسی برای ابلاغ پیام مسیح به‌این سو و آن سو اعزام می‌شدند. قرآن آن‌ها را نیز به‌حیث «رسول» شناخته و وظایف شان را این‌گونه تعریف می‌کند: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ ۖ فَقَدْ جَاءَكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، ۵: ۱۹».

بدین‌ترتیب در قرآن بین نبی و رسول تفکیک واضحی صورت نگرفته است.

فرق بین ولی، نبی و رسول

ولی: از نظر ابن‌عربی «ولی»

گسترده‌ترین مفهوم است که مفاهیم و مصادیق نبی و رسول را نیز در بطن خود دارد. بعد از آن «نبی» مفهومی گسترده‌تر از رسول است، یعنی هررسولی یک نبی و هرنبی یک ولی است، ولی عکس این مطلب صادق نیست. به‌عبارت دیگر، انبیاء بر دو قسم‌اند: بعضی دارای شریعت‌اند که «رسول» هستند و بعضی مانند انبیاء بنی‌اسرائیل، دارای شریعت نیستند؛ بنابراین رسالت ندارند و رسول نامیده نمی‌شوند.

ابن‌عربی می‌گوید: «والولایة لهاالاولویه ثم تنصحب و تثبت و لاتزول، و من درجاتهاالنبوة والرسالة.»(۳) = «ولایت در اولویت است؛ سپس همراه می‌شود (با نبوت و رسالت) و از درجات ولایت است نبوت و رسالت.»

ابن‌عربی گاه «نبوت» را مترادف با «ولایت» به‌کار می‌برد. در این معنی، نبوت مرتبه‌ی از مراتب وجود است که قبل از مخلوقات است؛ زیرا نبوت به‌معنای انباء و اخبار (خبردادن) است و نبی کسی است که از ذات و صفات و اسماء و احکام حق‌تعالی خبر می‌دهد؛ لذا نبوت حقیقی مختص «روح اعظم» است. بنابراین مقصود از نبی «عیسی» و «موسی» و ... نیست، گرچه بر آن‌ها نیز قابل حمل است. زیرا آن‌ها با نبئ حقیقی نسبتی دارند و وجهی از وجوه او هستند.(۴)

«نبی انسان کامل و اکمل موجودات است، زیرا از لحاظ رتبی جامع جمیع مراتب است. البته این علو، ذاتی او نبوده، بلکه به‌اعتبار منزلت و مقامش نزد خدا است که علوّ بر همه‌گان یافته است.»(۵)

«ولی» یکی از اسماء إلٰهی است، از این جهت با نبی و رسول تفاوت دارد، زیرا نبی و رسول مختص انسان‌ها هستند و هیچ‌کدام از آن‌ها اسماء إلٰهی نیستند: «أَمِاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، ۴۲: ۹» هنگامی که انسان به‌درجه‌ی از قرب إلٰهی می‌رسد، شایسته‌گی اتصاف به‌این اسم إلٰهی (ولی) را می‌یابد. بنابراین ولایت مقامی است مشترک بین حق‌تعالی و انسان، برخلاف رسالت و نبوت (که گاهی منقطع می‌شوند) ولایت، ازلی و ابدی است، زیرا خداوند ازلی وابدی است. انسانی که به‌مرتبه‌ی ولایت برسد، خود و تمام کثرات را جلوه‌ی از حق می‌بیند و این، تنها از طریق «فناء فی‌الله» امکان دارد.(۶)

در نظام ابن‌عربی، خداوند مخلوقات را در اصناف مختلف ایجاد نمود و در هرصنفی بعضی را اختیار نمود و از میان اختیار شده‌گان نیز خواص، یعنی همان مؤمنین را انتخاب کرد و از میان مؤمنین نیز خواصی را که اولیاء هستند را برگزید و از بین اولیاء نیز خواصی که انبیاء هستند و از بین انبیاء نیز صاحبان شریعت را تخصیص داد و از بین ایشان نیز رسولان را و از بین ایشان یکی را انتخاب نمود که این فرد هم از آن‌ها هست و هم از آن‌ها نیست که او محمد سید و آقای همه‌ی برگزیده‌گان عالم است.(۷)

ملا صدرا که دراین‌گونه موارد پیرو ابن‌عربی است، در این زمینه می‌گوید: «جوهر نبوت مجمع انوار عقلی، نفسی و حسی است. نبی با روح و عقل خود،

مَلَکی از ملائک مقرب إلٰهی است و به‌آئینه‌ی نفس و ذهن خود فلکی مرفوع از دنائس حیوانی و لوحی محفوظ از وساوس شیطانی است و به‌حسب حس خود ملکی از سلاطین عظمی است. پس نبی با وحدت شخصی خود گوهر مَلَک، فَلک و ملک بوده و جامع نشآت ثلاث به‌نحو اکمل آن است؛ از این‌رو به‌واسطه‌ی روح خود، از ملکوت اعلی و به‌واسطه‌ی نفس خود، از ملکوت اوسط و به‌واسطه‌ی طبعش، از ملکوت اسفل بوده و خلیفه‌ی خدا و مجمع مظاهر اسماء إلٰهی و کلمات تامه‌ی او است. همان‌طور که ایشان می‌فرمایند: «اوتیت جوامع الکلم».(۸)

«سه وجه فوق مخصوص انبیاء است، اگرچه جزئی از آن‌ها ممکن است در غیر ایشان نیز یافت شود، مانند علم به«حقایق عینی» که این امر در اولیاء و تابعین ایشان نیز نمودار است. و یا علم به«مغیبات» که بعضی از اهل کهانت و صاحبان نفوس قوی نیز ممکن است آن‌را دارا باشند و یا برخی دیگر ممکن است بتوانند در نفوس دیگران به‌واسطه‌ی چشم زدن و امثال این‌ها اثر کنند.»(۹)

دیگر وجه اشتراک همه‌ی انبیاء با رسولان در این است که همه دارای ملکه‌ی «عصمت» و لغزش‌ناپذیری درعرصه‌های نظر و عمل بوده‌اند که به‌معنی عدم مدخلیت هوای نفس در قضاوت‌ها و اظهار نظرها، عدم نظرداشت منافع شخصی در بیان احکام و تکالیف، عدم عروض حالت سهو و نسیان و خطاء در گفتار و کردار می‌باشند. ضرورت و لزوم عصمت رسولان و انبیاء از آنجا محل توقع است تا بتوان به‌قول و فعل آنان اعتناء و تأسی کرد که فارغ از هرنوع هوای نفس و عروض خطاء و سهو و نسیان صادر شده باشد. در غیر این صورت سیره و سُنّت هریک از آن‌ها فاقد حجّیت شرعی بوده و با گفتار و کردار آدم‌های عادی تفاوتی ندارد. در این صورت چرا بشر از بشر تبعیت کند؟

پس به‌ناچار همه‌ی انبیاء و رسولان حایز ملکه‌ی عصمت بوده باشند تا قول و فعل ایشان عیناً مطابق با حقیقت و واقعیت حکم‌الله باشد. از این‌رو سُنّت و سیره‌ی آن‌ها از جمله نصوص معتبر دینی محسوب می‌گردد و رسم الخط کنش و منش پیروان را تشکیل می‌دهد.

آیا موجود بشری قابل اعتماد است؟ در مورد این‌که موجود بشری بتواند فارغ از مدخلیت هرنوع تمایلات نفسانی و عاری از هرگونه حُب و بُغض شخصی قول و فعل کند، سخن بسیار است؛ هرچند با استناد به‌تجربیات

تاریخی می‌توان پذیرفت که موجود بشری می‌تواند با کسب فضایل اخلاقی و ارتقاء اخلاق و معنویت در نهاد خویش به‌چنان عظمت روحی نایل آید؛ می‌توان درک نمود، هنگامی که روح آدمی به‌مرحله‌ی از عظمت رسد، آن‌گاه اقوال و افعال شخص صبغه‌ی خدایی می‌یابد و برایش جز خدا دیگر هیچ‌چیز وجود ندارد:

«رسد آدمی به‌جای که به‌جز خدا نبیند» مراد از خدا همان "خیر مطلق" است.

روح انسانی در این مرحله، به‌نحو خودآگاه، جز به‌حقیقت‌جویی و حقیقت‌گویی نمی‌پردازد. این همان خدای‌گونه شدن انسان، یا نیل به‌مقام خلافت إلٰهی است. تعداد این‌گونه آدم‌ها بسیار اندک است، اما ارزش وجودیئ هریک از آنان به اندازه‌ی کل جهان است... «سقراط» ادعا می‌کرد ندای إلٰهی در نهادش او را هدایت می‌کند. همین وجدان است که به‌او می‌گوید چه درست و چه نا درست است، او می‌گفت:

«هرکه بداند درست چیست، دست به‌نادرست نمی‌زند.»

مقصودش این بود که بینش درست به‌عمل درست می‌انجامد، کسی که درست عمل کند می‌تواند خود را پارسا بنامد، همچنین سقراط فکر می‌کرد کسی که بر خلاف تشخیص خود عمل کند نمی‌تواند نیک‌بخت باشد و کسی که می‌داند نیک‌بختی چگونه به‌دست می‌آید حتماً سراغ آن خواهد رفت، بنابراین کسی که می‌داند درست چیست، نادرست رفتار نخواهد کرد. چرا باید کسی خود را به‌دست خود بدبخت کند؟

مبانی اخلاق آئین «زردشتی» فقط سه نکته است: پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک. در اسلام نیز ایمان به‌سه رکن تعریف شده است: تصدیق به‌قلب، اقرار به‌زبان و عمل به‌ارکان. اساس تعالیم «بودا» و «کنفسیوس» نیز برگشت به‌خیر و شر اخلاقی دارد. درتاریخ بشر نمونه‌های مشخص از وجود چنین آدم‌ها می‌درخشند. همان‌ها پایه‌گذاران اخلاق و معارف بشری هستند. گذشته از انبیاء عظام إلٰهی، با اطمینان می‌توان اظهار کرد کسانی چون «سقراط» ، «مولوی» ، «مهاتما گاندی» و «نیلسون ماندلا» ... قطعاً از روی هوا و هوس سخن نگفته‌اند، آن‌ها هرچه به‌زبان رانده‌اند عین معتقدات شان بوده است، هیچ نشانه و دلیلی وجود ندارد که این بزرگان به‌اخلاق و شخصیت دوگانه رو آورده باشند.

«مهاتما گاندی» در ارتباط با این موضوع می‌گوید:

«راه تزکیه‌ی نفس بسیار دشوار و پر فراز و نشیب است، برای این‌که شخص بتواند به‌کمال و پاکیزه‌گی نایل گردد باید در اندیشه و گفتار و رفتار خود مطلقاً از هرگونه شهوتی آزاد باشد و برتر از جریان‌های متضاد و محبت و نفرت و علاقه و

بیزاری قرار گیرد ... در نظر من چیره شدن بر شهوات ظریف و سرکش از غلبه‌ی مادی بر جهان با نیروی سلاح بسیار دشوارتر است ... کسی که قلب پاک و منزه ندارد هرگز نمی‌تواند خدا را درک کند. تزکیه‌ی نفس باید به‌معنی تزکیه در تمام مظاهر زندگی باشد، از آن‌جا که تزکیه و پاکیزه‌گی به‌شدت مسری و نافذ است، تزکیه‌ی نفس هرشخص لزوماً به‌تزکیه‌ی محیط اطرافش نیز منتهی می‌شود.(۱۰)

ادله‌ی قرآنئ عصمت انبیاء

تا این‌جا حاصل دریافت تجربی بود؛ امّا در مباحثات اعتقادی اساس بر تجربیات شخصی نیست، در اعتقادات دینی ابتدا باید یک قاعده‌ی از پیش ساخته را پذیرفت، سپس با ادله‌ی نقلی آن‌را توسعه و تحکیم بخشید. هرنوع تجربه‌ی شخصی باید در پیوند با نقلیات ترجمه شود. چنان‌که خدشه‌ی بر قالب اعتقادی پیش ساخته وارد نیاید. علم کلام برای همین وضع شده است.

گروهی از ارباب علم کلام، عصمت انبیاء و ائمه را به‌آیات ذیل مدلل می‌کنند:

«وَما کانَاللهُ لِیُطْلِعَکُمْ عَلَی الْغَیْبِ وَلکِنَّ اللهَ یَجْتَبِی مِنْرُسُلِهِ مَنْ یَشاءُ، ۳: ۱۷۹»

ـ «کَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرِینَ وَمُنذِرِینَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ لِیَحْکُمَ بَیْنَ النَّاسِ فِیمَا اخْتَلَفُوا فِیهِ ۚ ۲: ۲۱۳»

ـ «قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّی فِی کِتَابٍ ۖ لَّا یَضِلُّ رَبِّی وَلَا یَنسَی، ۲۰: ۵۲»

آیات کریمه‌ی: ۴: ۶۸ ، ۱۸: ۱۷ ، ۷۲: ۲۶ـ ۲۸ ، ۹۰: ۶ نیز در همین مورد شناخته شده است. برای شیعیان آیه ۱۲۴ از سوره‌ی بقره بسیار اهمیت دارد: «وَإِذِ ابْتَلَیٰ إِبْرَاهِیمَ رَبه‌بِکَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّیَّتِی ۖ ...

تعریف «عصمت»

کلمه‌ی «عصمت» با مشتقّاتش سیزده بار در قرآن وارد شده. این لفظ از نظر ریشه‌ی لغوی، بیش از یک معنا ندارد وآن «تمسّک و نگاه‌داری» یا «منع و بازداری» است. کلمه‌ی «عصمت» اسم مصدر، و به‌قولی مصدر صناعی است. ماده‌ی اولیه‌ی آن «عَصَم» معادل «فَعَل» می‌باشد. فعل آینده‌ی آن «یَعصِمُ» همسنگ یضربُ باشد. کقوله سبحانه و تعالی: «وَاللَّهُ یعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ، ۵: ۶۷» از مشتقات دیگر آن است: أعصم، اعتصم، استعصم، اعتصام... واعتصموا... این فعل را به‌هرسو صرف کنیم، از آن معنی «عمل اختیاری و قابل تمکّن برای عموم» مفهوم

می‌گردد. نمی‌شود که ذات اقدس ربوبی عموم انسان‌ها را به«اعتصام» فراخواند، در حالی‌که عموم انسان‌ها قادر به‌اعتصام نباشند. این دعوت به‌مالایطاق است که از ناحیه‌ی حکیم مطلق محال باشد. به‌حکم آیه‌ی شریفه‌ی «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ ۳: ۱۰۳» و به«نص» آیه‌ی مربوط به«جعل خلافت، ۲: ۳۰» و مفاد سوره‌ی مبارکه‌ی «والعصر، ۱۰۳» ... «عصمت» یک ملکه‌ی نفسانی است که واجد مشخصات ذیل باشد:۱ ـ اکتسابی. ۲ ـ ذو مراتب.۳ ـ تعمیم پذیری.

با این وصف، هرکس به‌هرمقدار از استحکامی که به«حبل‌الله» اعتصام ورزیده باشد و به‌هردرجه که در مسیر خلافت إلٰهی پیش‌رفته باشد؛ و به‌هرپیمانه که دارای «ایمان» باشد؛ متناسب با همان نسبت «معصوم» است. جوهر وجودی انبیاء طوری آفریده نشده که جبراً نتوانند سهو و خطاء کنند، بلکه آنان در نتیجه‌ی استعاذه‌ی دایمی و مراقبه‌ی همیشه‌گی نفس، به‌حدی از شخصیت باطنی و ایمان مبتنی بر حقیقت و یقین دست می‌یابند که منتج به‌روشن‌بینی، ذهن پاک، هوش سرشار، اخلاص درعمل، قطع علایق مادی ... می‌گردند. به‌حکم «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ، ۲۹: ۶۹» این مسیر به‌روی همه‌گان باز است؛ لٰکن جمهور بشریت توانایی و شایسته‌گی آن‌را در وجود خود منتفی می‌سازند.

آیات معارض با عصمت ذاتی انبیاء

در قرآن و منابع عبرانی علیه بسیاری از پیامبران پرونده‌های وجود دارد، این ما هستیم که سراغ این پرونده‌ها نمی‌رویم. مطابق با مصرحات این کتاب‌های مقدس تعدادی از پیامبران خطاهای مرتکب شدند که با عصمت ذاتی آنان منافات دارد.

اولین پیامبر «آدم» بود که به‌بیان قرآن کریم، ذهنش تحت تأثیرالقاءات شیطان قرار گرفته و «تزلیل = لرزش ـ لغزش» کرد. عصیان نمود و به‌شجره‌ی ممنوعه نزدیک شد و از مکانت خود تنزل نمود «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ، ۲۰: ۱۲۱»

منابع عبرانی آدم و همسر او را غرق گناه معرفی می‌کنند، و شرارت و بدبختی بنی‌نوع بشررا نتیجه‌ی مستقیم گناهان این زوج می‌شمارند و او را هرگز نمی‌بخشند!

در مورد دیگر پیامبران نیز کتاب مقدس عهد قدیم به‌وضوح می‌گوید:

نوح دائم الخمر بود: «و نوح شروع به‌زراعت در زمین کرد و تاکستانی کاشت و شراب نوشیده، مست شد، و در خیمه‌ی خود عریان خوابید» (تورات، پیدایش ۹: ۲۱) اسحاق یک خیال‌باف و ساده‌لوح بود (پیدایش سراسر باب ۲۷) یعقوب یک

دروغگو بود و پدر خود را فریب داد (پیدایش ۲۷: ۲۱ ـ ۲۲) سلیمان کافر شد، وی برای خرسندی زن‌هایش، بت‌پرست شد (پادشاهان ۱۱: ۵) موسی یادش رفته بود ختنه شود و او یک قاتل هم بود (خروج ۲: ۱۲ ؛ خروج ۶: ۱۲) سامسون دارای موهای بلند و زن‌پرست بود، او شبی را بازن بدکاره‌ی به‌سربرد (داوران ۱۶: ۱) شاؤل دیوانه شد (اول سمؤیل ۱۸: ۱۰) و شاؤل از داود می‌ترسید زیرا خداوند با او بود و از شاؤل دور شده (اول سموییل ۱۸: ۱۲) داوود زناکار و یک قاتل بود (دوم سموییل ۱۱: ۲ـ۲۷) یونس از خدا فرار کرد (یونس ۱: ۳) راحاب یک فاحشه بود، الیشع مایل به‌خودکشی بود ...

به‌همین دلایل، در آئین یهود عصمت پیامبران مطرح نبوده است.

ثمره‌ی مبارک این‌بحث در امور حکومت‌داری ظاهر می‌شود؛ قوم یهود، پیامبران و زمام‌داران خود را زیر ضربات انتقاد می‌گیرد و از آنان طلبکار می‌شود، مطالبه‌گریٔ قوم، زمام‌داران و پیامبران‌شان را به‌پاسخ‌گوئی و مسئولیت‌پذیری وادار می‌کند... تا آن‌حد که «بهانه‌گیری بنی‌اسرائیل» ضرب‌المثل می‌شود. این همان مطالبه‌گری است که در دنیای سیاست و اجتماع امری نیکو است.

این مطلب در ذهنیت ما به‌طور معکوس تعبیه شده است، چنان‌که پیوسته خودرا دربرابر فرادستان‌مان بدهکار می‌دانیم، بدون این‌که از خود بپرسیم این بدهکاری از کجا آمده است؟ من چرا تا ابد بدهکار باشم؟ چرا مطالبه‌گر نیستم؟

در قرآن کریم نیز آیات زیادی وجود دارد که اشعار می‌دارد پیامبران دارای عصمت ذاتی نیستند، آن‌ها در خصوصیات غریزی چون دیگر افراد آدمی هستند: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يوحَىٰ إِلَى أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ» (۱۸: ۱۱۰ ، ۲۳: ۳۳)

قرآن صراحت دارد که شیطان در چهره‌های گوناگون بر همه‌ی انبیاء ظاهر می‌شده و قصد فریب آنان را داشته است؛ لٰکن در بسیاری موارد موفق نمی‌شده تا ذهن آن‌ها را دچار تزلزل نماید. شیطان همان وسوسه‌های درونی و نفسانی، به‌اضافه‌ی برخی مظاهر فریبنده‌ی ظاهری است که مانند دیگر کائن بشری بر انبیاء نیز عارض می‌گردیده و حتی برخی را تزلیل کرده است؛ لٰکن سادات ایشان درست به‌همان دلیل تیزبینی، مواظبت همیشه‌گی و ملکات فاضله‌ی روحانی گرفتار وساوس شیطانی نمی‌شدند. دراین مورد چند آیه به‌عنوان نمونه از قرآن می‌آوریم:

الف: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، ۲۲: ۵۲»

= پیش ازتو هیچ رسول و نبیٔ نفرستادیم، جز آن‌که آیاتی که برای خلق تلاوت می‌کرد، شیطان درآن آیات اِلٰهی القاء دسیسه می‌نمود، آن‌گاه خداوند آن‌چه را شیطان القاء کرده بود، محو ونابود می‌ساخت؛ سپس آیات خودرا تثبیت وتحکیم می‌فرمود.»

ب: وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبهأَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ، ۳۸: ۴۱

= ای رسول ما! یاد کن از بنده‌ی ما ایوب، هنگامی که به‌درگاه خدا عرض کرد: «پروردگارا شیطان با من ممارست نموده و سخت رنج و عذابم داده است.»

ج: دیگری «ذالنون نبی» است «وَذَاالنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ، ۲۱: ۸۷»

د: «وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ، ۳۸: ۳۷ = شیاطین مسخر حضرت سلیمان بود، برای او کارهای ساختمانی، غواصی و صید جواهر می‌کرد.»

ه: «وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، ۴۱: ۳۶

= هرگاه از شیطان به‌تو رنج وعذاب رسید، به‌خدا پناه بر که او شنوا و دانا است.»

و: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، ۱۶: ۹۸»

= «هرگاه قرآن می‌خوانی از شر شیطان رجیم به‌خدا پناه بر.»

ز: عَفَااللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ، ۹: ۴۳

= خداوند تورا بخشید؛ چرا اجازه دادی به‌آن‌ها؛ پیش از آن‌که (حال) راستگویان بر تو روشن شود و دروغ گویان را بشناسی؟

(داستان مربوط به‌غزوه‌ی تبوک است) گویا کسانی نزد سیّد آمده و بدون عذر، از رفتن به‌جبهه‌ی تبوک عذر آوردند. رسول خدا هم اجازه داد ...»

ح: «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ الله لَكَ تَبْتَغى مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ الله غَفُورٌ رَحيمٌ، ۶۶: ۱ = ای نبی! برای چه حرام کردی برخود آن‌چه را که خدای برای تو حلال نموده است؟...»

ط: «وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَاالْأَيْدِۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ، ۳۸: ۱۷ = از بنده‌ی ما داوود یاد کن که در اجرای اوامر ما بسیار نیرومند بود. و دایم به‌درگاه ما توبه می‌کرد.»

ی: «وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبهفَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ، ۱۲: ۴۲ = (یوسف) گمان کرد یکی از آن دو نفر زندانی نجات بخش او خواهد بود، شیطان یاد خدا را از ذهن یوسف برده بود.»

ک: گفتیم در کتاب مقدس تورات نیز پیامبران روزگار بهتر از این ندارند؛ همچنین در فصل دوم کتاب «خروج» عهد عتیق آمده است، زمانی که جناب موسی

در سرزمین مصر زندگی می‌کرد و در آن موقع قوم بنی‌اسرائیل همه به‌بردەگی و غلامی گرفته شده بودند، موسی دید که مردی قبطی مشغول ضرب و شتم غلام اسرائیلی خود است، موسی جلو رفت و به‌آن مرد مصری گفت چرا غلام خود را می‌زنی مگر او چه کرده است؟ آن مرد با موسی درگیر شد و موسی با مشت محکم به‌صورت آن مرد کوبید، به‌طوری که فوراً نقش زمین شد و در جا بمرد!

از همین‌جا فرار موسی از مصر آغاز می‌گردد سال‌ها می‌گذرد، دوباره وارد مصر می‌شود و خروج بنی‌اسرائیل از مصر را در دستور کار قرار می‌دهد که تمام محتویات کتاب «خروج» به‌همین موضوع اختصاص دارد. قرآن با اشاره به‌همین موضوع، این نکته را اضافه کرده است که موسی با خود گفت:

«این نتیجه‌ی وسوسه‌ی شیطان بود» آن‌گاه به‌خدا پناه برد و گفت:

«خدایا من برخودم ظلم کردم، مرا ببخش! و خدا نیز او را بخشید ... قالَ رَبِّ إِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسی فَاغْفِرْ لی فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحیمُ، ۲۸: ۱۵ ـ ۱۶»

آیاتی از این فقره در قرآن بسیار زیاد است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ»، «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النّاس»، «وَالْعَصْرِ، إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِی خُسْرٍ ، إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ». قرآن بیش از هرکس دیگر، خطاب به‌خود پیامبر اسلام توصیه می‌کند که از راه مستقیم عدول نکند و مراقبه و استعاذه‌ی دایمی را از دست ندهد. از جمله آیات شریفه‌ی: ۶: ۱۰۶ ، ۱۰: ۱۵ ـ ۱۰۹ ، ۱۷: ۳۹ ، ۱۷: ۷۳ ، ۱۸: ۲۸ ، ۲۹: ۴۵ ، ۳۹: ۶۵ ... در این خصوص نازل شده است. در یک مورد آیه‌ی کریمه‌ی «۱۷: ۷۳» پیامبر اکرم را بسیار نزدیک به‌خطر معرفی می‌کند، گویا خطر از بیخ گوشش رد شده است: «وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِی أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِیَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ ۖ وَإِذًا لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا...

= ای رسول ما! کافران نزدیک بود ترا فریب دهند، تا از آن‌چه به‌تو وحی کردیم غافل شوی و چیزی دیگر برما فرابندی؛ یا مشرکان تو را دوست خود گیرند.»

مجموع این آیات کریمه به‌ما می‌آموزد که پیامبران به‌آن‌حد از «عظمت روحی» رسیده بودند که بر وسوسه‌های وابسته به‌نفس بشری غلبه می‌کرده‌اند. این‌که پیامبر گرامی اسلام فرموده است: «شیطان به‌دست من تسلیم شده؛ یاشیطان به‌دست من ایمان آورده است = «انّ الشّیطان اسلم بیدی، انّ الشّیطان آمن بیدی» از همان تسلط خود بر نفس امّاره خبر می‌دهد.

سهوالنّبی

کلام دیگر در باب «عصمت» موضوع وقوع، یا عدم وقوع «سهوالنّبی» است:

آیا پیامبر در طول ۲۳ سال رسالتش در بیان احکام یا در موضوع حکمی از احکام یا در فعلی از افعال یا در قولی از اقوال؛ یا در تصمیمات خود دچار سهو و خطاء شده است، یانه؟

موضوع سهوالنبی در منابع فریقین مورد بحث بسیار قرار گرفته و اقوال و نظرات و توجیهات زیادی را به‌خود اختصاص داده است. گرچه منابع و ارجاعات این بحث از زمان سیّدالکونین می‌باشد؛ ولی اصل این مسأله در زمان تابعین اوج گرفته و متکلّمینِ فِرَقِ مختلف به‌بحث و ارائه‌ی نظرات خود پرداخته‌اند.

اکثر اهل سُنّت، سهوالنّبی را در بیش‌تر مراتب جایز می‌دانند. دلایل آنان وجود وقایع و روایات متعدّد در موارد متفاوت است که در کتب معتبر خود از جمله «صحاح سته» نقل نموده‌اند. از میان شیعیان نیز «شیخ صدوق» (م ۳۸۱ ، ه ق) و شماری دیگر، وقوع سهوالنبی را پذیرفته‌اند. تعدادی هم در میان فریقین، از اصل منکر وقوع آن است. آن‌ها می‌گویند بسیاری از روایات مربوط به‌وقوع «سهوالنّبی» از جهت سندی ضعیف بوده و با مضامین تاریخی ناسازگار هستند. به‌لحاظ دلالت نیز با برخی از روایات و اصول محکم، تعارض دارند. و هستند کسانی که اصلیت وقوع سهوالنبی را پذیرفته‌اند، ولی در پی احصاء حمکت‌های آن می‌گردند. هرگروه با استناد به‌آیات، روایات و دلایل عقلی به‌ردّ نظریه‌ی مخالف پرداخته‌اند.

معنای لغوی سهو، غفلت و فراموشی می‌باشد. در کتاب العین آمده:

«السهو الغفلة عن‌الشیء و ذهاب القلب عنه. و سهی الرجل فی صلاته اذا غفل عن شیء منها»(۱۱) همچنین راغب اصفهانی در تعریف سهو می‌نویسد:

«خطأ عن غفلة»(۱۲) امّا در معانی اصطلاحی سهو، گرچه همان غفلت و فراموشی مورد نظر است ولی علماء، حول یازده معنا بحث و استدلال کرده‌اند:

۱ ـ سهو در تبلیغ و تقریر شرع و تعلیم امّت.

۲ ـ سهو در غیر تبلیغ.

۳ ـ سهوالنّبی به‌معنای إسهاء؛ یعنی خدای متعال پیامبرش را به‌خاطر مصالحی به‌سهو و فراموشی می‌اندازد.

۴ ـ سهو در ارتکاب ذنوب و گناهان، اعم از صغیره یا کبیره.

۵ ـ خطاء در تأویل.

۶ ـ سهو در فتوی دادن.
۷ ـ سهو در امور عادی از نوع تکوینات، مثل فراموش کردن این مطلب که درختان نخل برای بارور شدن به‌بذرافشانی نیاز دارند.
۸ ـ سهو در امور معیشتی، مثل فراموش کردن خوردن و آشامیدن چیزی.
۹ ـ سهو به‌معنای القاء شیطان بر لسان یا قلب.
۱۰ ـ سهو به‌معنای عمل غیرعمدی و عدم توجّه به‌آن کار.
۱۱ ـ سهو به‌معنای اعم که خوابیدن و هرنوع بی‌هوشی را نیز شامل می‌شود.

از آن‌جا که بحث «سهوالنّبی» به‌عصمت پیامبر برگشت دارد و ثمره‌ی عصمت هم، حجیّت قول، فعل و اعتماد مردم به‌حضرت می‌باشد؛ نتیجه‌ی آن در صحت و استنباط احکام و پیروی مردم از ایشان بسیار مهم است و نقش مهمّی در علوم فقه، کلام و احکام و تکالیف مؤمنین دارد.

منکران سهو در میان اهل سُنّت

در میان علمای فریقین قائلین به‌وقوع سهو و منکران آن فراوان‌اند. از میان اهل سُنّت منکران وقوع سهو به‌طور نمونه امام فخر رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ ، ه ق) است، در مواردی که مربوط به‌تبلیغ است وقوع سهو را مردود می‌دارد، اجماع امّت را درعصمت از کذب می‌داند. او می‌گوید: «فقد أجمعت الأمة علی کونهم معصومین عن الکذب و التحریف، فیما یتعلق بالتبلیغ، و إلا لارتفع الوثوق بالأداء، و اتفقوا علی أن ذلک لایجوز وقوعه منهم عمداً کما لایجوز أیضاً سهواً، و من النّاس من جوز ذلک سهواً، قالوا: لأن الاحتراز عنه غیر ممکن.» = به‌تحقیق، امت اجماع دارند که همه‌ی انبیاء معصوم هستند از هرنوع کذب و تحریف از آن‌چه که مربوط به‌تبلیغ است، اگر چنین نباشد اعتماد و اطمینان از بین می‌رود، امت اتفاق دارند که وقوع خطای عمدی از انبیاء جایز نیست، همچنان‌که سهو نیز از ایشان جایز نیست؛ هستند کسانی که وقوع سهو را جایز دانسته و گفته‌اند پرهیز از سهو غیر ممکن است.(۱۳)

قائلین به‌سهو نزد اهل سُنّت

منبع: اسلام وب ـ مرکزالفتوی.
التصنیف: سجود السهو.
تعداد دفعات سهوالنبی در نماز. شماره‌ی فتوی: ۱۷۱۷۱۳

چهار شنبه۲۲ صفر ۱۴۳۳ ـ ۱۸ ـ ۱ ـ ۲۰۱۲

السؤال:

در روایات آمده که نبی به‌طور دقیق پنج کرت در نماز خودش سهو کرده است: یک بار در تعداد رکعات شک کرده، باری بعد از خواندن دو رکعت بدون تشهد بلند شده، باری بعد از دو رکعت سلام داده، باری بعد از سه رکعت سلام داده، باری دچار شک بین چهار و پنج رکعت شده؛ آیا همین پنج مورد صحیح است که در احادیث آمده؟ آیا احادیثی که در این مورد آمده صحیح است؟ اگر در این مورد نقص و مشکلی وجود دارد امیدوارم آن‌را بیان فرمائید، با تشکر.

الجواب:

الحمد لله والصلاة والسلام علی رسول‌الله وعلی آله و صحبه، أما بعد:

امّا درمورد سجده‌ی سهو پیامبر در آن موردی که سر دو رکعتی سلام داده ثابت است و در صحیحین آمده، در حدیثی از أبی هريرة رضی‌الله عنه وعبارت حدیث چنین است: «صَلَّی بِنَا رسول‌الله ـ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ إِحْدَی صَلَاتَیْ الْعَشِيِّ، فَصَلَّی رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ، فَقَامَ إِلَی خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِی الْمَسْجِدِ فَاتَّكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضْبَانُ، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَی عَلَی الْيُسْرَی وَشَبَّکَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ، وَوَضَعَ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَی ظَهْرِ كَفِّهِ الْيُسْرَی، وَخَرَجْت السَّرَعَانُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ، فَقَالُوا: قُصِرَتْ الصَّلَاةُ؟ وَفِی الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ، وَفِی الْقَوْمِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: ذُو الْيَدَيْنِ فَقَالَ: يَا رسول‌الله أَنِسيتَ أَمْ قُصِرَتْ الصَّلَاةُ؟ فَقَالَ: لَمْ أَنْسَ وَلَمْ تُقْصَرْ، فَقَالَ: أَكَمَا يَقُولُ ذو الْيَدَيْنِ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ، فَتَقَدَّمَ فَصَلَّی مَا تَرَکَ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ، ثُمَّ كَبَّرَ وَسَجَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ، ثُمَّ سَلَّمَ، فَيَقُولُ: ـ أی ابن‌سیرین راوی الحدیث عن أبی هریرة ـ أُنْبِئْت أَنَّ عِمْرَانَ بْنَ حُصَيْنٍ قَالَ: ثُمَّ سَلَّمَ.»

أما در مورد سجده‌ی سهو پیامبر در مورد سلام دادن سر سه رکعت: رواه مسلم عن عمران بن الحصین رضی‌الله عنهما ولفظه: موعَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ «أَنَّ رسول‌الله ـ صَلَّی اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ـ صَلَّی الْعَصْرَ فَسَلَّمَ فِی ثَلَاثِ رَكَعَاتٍ، ثُمَّ دَخَلَ مَنْزِلَهُ وَفِی لَفْظٍ: فَدَخَلَ الْحُجْرَةَ، فَقَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ يُقَال لَهُ: الْخِرْبَاقُ، وَكَانَ فِی يَدِهِ طُولٌ، فَقَالَ يَا رسول‌الله، فَذَكَر لَهُ صَنِيعَهُ، فَخَرَجَ غَضْبَانَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ حَتَّی انْتَهَی إِلَی النَّاسِ فَقَالَ: أَصَدَقَ هَذَا؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَصَلَّی رَكْعَةً ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ ثُمَّ سَلَّمَ.»

وعلماء اختلاف کرده‌اند که این دو مورد نقل شده درباره‌ی یک قصه است یا دو قصه، ترجیح این است که دو قصه است. شوکانی گفته: آیا حَدِیثُ عِمْرَانَ وَحَدِیثُ أَبِی هُرَیْرَةَ برای یک مورد واحده است، یا برای دو قصه‌ی مختلف؟ وَ ظاهر این است که آن‌چه ابن‌خُزَیْمَةَ و پیروان او گفته‌اند از تعدد حکایت دارد. و دعوی یک قصه بودن محتاج تأویلات دشوار و کج و پیچ است.

پس نهایت نتیجه این‌که این دو روایت از دو واقعه‌ی مختلف گذارش می‌کنند.

مورد سوم، سجده‌ی سهو پیامبر برای موقعی که برای رکعت پنجم بلند شد:

این در صحیحین آمده. حدیث از ابن‌مسعود رضی‌الله عنه است و عبارت حدیث این‌گونه است: «أن النبی صلی الظُّهْرَ خَمْسًا فَقِیلَ لَهُ: أَزِیدَ فِی الصَّلَاةِ؟ فَقَالَ: وَمَا ذَلِکَ؟ قَالُوا: صَلَّیْتَ خَمْسًا، فَسَجَدَ سَجْدَتَیْنِ بَعْدَ مَا سَلَّمَ.»

و أمّا سجده‌ی پیامبر در مورد ترک تشهد اول: شیخان روایت کرده از عبدالله بن بجینة رضی‌الله عنه أَنَّهُ قَالَ: صَلَّی لَنَا رسول‌الله صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ رَکْعَتَیْنِ مِنْ بَعْضِ الصَّلَوَاتِ، ثُمَّ قَامَ، فَلَمْ یَجْلِسْ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، فَلَمَّا قَضَی صَلاَتَهُ وَنَظَرْنَا تَسْلِیمَهُ کَبَّرَ قَبْلَ التَّسْلِیمِ، فَسَجَدَ سَجْدَتَیْنِ وَهُوَ جَالِسٌ، ثُمَّ سَلَّمَ. وقد روی أبوداود وغیره عن زیاد بْنِ عِلَاقَةَ، قَالَ: صَلَّی بِنَا الْمُغِیرَةُ بْنُ شُعْبَةَ فَنَهَضَ فِی الرَّکْعَتَیْنِ، قُلْنَا: سُبْحَانَ اللَّهِ، قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَمَضَی، فَلَمَّا أَتَمَّ صَلَاتَهُ وَسَلَّمَ، سَجَدَ سَجْدَتَیِ السَّهْوِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ، قَالَ: «رَأَیْتُ رسول‌الله صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ، یَصْنَعُ کَمَا صَنَعْتُ.»

ترمذی این حدیث را صحیح دانسته، اگر صحیح باشد، پس این واقعه‌ی دیگری است که در آن پیامبر سجده‌ی سهو برای ترک تشهد انجام داده است. «ابن‌قیم» گفته: مغیره تمام آن‌چه را که رسول‌الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ انجام داده بود برای ما عملا اجرا کرد، جایز است که ما به‌آن‌چه مغیره انجام داده است، رجوع کنیم. ابن‌بجینه نیز مشاهدات خود را گذارش کرده است.

وأما آن‌چه در مورد سجده‌ی سهو پیامبر در خصوص شک بین چهار و پنج: استدلال می‌شود به‌روایت ابراهیم از علقمه از ابن‌مسعود که گفته:

«صلی النبی صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ إِبْرَاهِیمُ: زَادَ أَوْ نَقَصَ، فَلَمَّا سَلَّمَ قِیلَ لَهُ: یَا رسول‌الله حَدَثَ فِی الصَّلَاةِ شَیْءٌ؟ قَالَ: لَا، وَمَا ذَاکَ؟ قَالُوا: صَلَّیْتَ کَذَا وَکَذَا، فَثَنَی رِجْلَیْهِ وَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَسَجَدَ سَجْدَتَیْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَیْنَا. الحدیث...»

لکن ظاهر این است که این روایت محمول است بر روایت مجزوم بها در سجود پیامبر هنگامی که برای رکعت پنجم بلند شد.

قال الشوکانی: قَوْلُهُ: (وَعَنْ إبْرَاهِيمَ) هُوَ النَّخَعِيّ قَوْلُهُ: (زَادَ أَوْ نَقَصَ) فِی رِوَايَةٍ لِلْجَمَاعَةِ مِنْ طَرِيقِ إبْرَاهِيمَ عَنْ عَلْقَمَةَ أَنَّهُ صَلَّى خَمْسًا عَلَى الْجَزْمِ، وَسَتَأْتِی فِی بَابِ مَنْ صَلَّى الرُّبَاعِيَّةَ خَمْسًا. وَفِی قَوْلِهِ: "زَادَ أَوْ نَقَصَ" دَلِيلٌ عَلَى مَشْرُوعِيَّةِ سُجُودِ السَّهْوِ لِمَنْ تَرَدَّدَ بَيْنَ الزِّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ إلَّا أَنْ تَجْعَلَ رِوَايَةَ الْجَزْمِ مُفَسِّرَةً لِرِوَايَةِ التَّرَدُّدِ.

این چیزی بود که ما موفق شدیم از اخبار و احادیث صحیح به‌دست آوردیم در مورد سجده‌های سهو پیامبر و بیان اختلاف در مورد عدد آن‌ها. و شکی نیست که

پیامبر سجده‌ی سهو برای سلام سر دو رکعتی و سجده‌ی سهو برای ترک تشهد اول و سجده‌ی سهو برای زیادة رکعت انجام داده است، پس این سه مورد شد.

اگر حدیث عمران در مورد سجده‌ی سهو نبی برای سلام سر سه رکعتی واقعه‌ی دیگری باشد که راجح همین است، پس این می‌شود چهارمین مورد، و اگر حدیث مغیره در مورد سجود بعد از سلام برای ترک تشهد اول صحیح باشد این می‌شود پنجمین مورد، واگر روایت إبراهیم از علقمة از ابن‌مسعود برای مورد دیگر باشد و تفسیری برای روایات قبلی در مورد سجده برای زیادی رکعت نباشد، پس این ششمین مورد می‌شود. والله أعلم.(۱۴)

منکران سهو در میان شیعه

بسیاری از علمای شیعه، نظر دارند که نبی معصوم از سهو و نسیان است. در این میان محدّثین، متکلّمین و مفسّرین، هرکدام به‌نوعی سهوالنّبی را ردّ کرده‌اند. آن‌ها می‌گویند در احادیث مرتبط با سهوالنبی اضطراب و تشویش وجود دارد. از این‌که در بسیاری از نسخه‌ها سهو، در نماز ظهر بوده و در بسیاری نماز عصر و در بعضی راوی بین آن دو مردّد بوده است. همچنین در بعضی نسخ روایت شده که حضرت در رکعت دوم سلام داده‌اند، در بعضی رکعت سوم و در بعضی دیگر در رکعت پنجم سلام داده‌اند. دیگر تشویشات هم دیده می‌شود.

سّیدجعفر مرتضی می‌گوید: «الرّوایات مضطربة، وغیر متوافقه، کما یعلم بالمراجعه إلی مصادرها و المقارنه فیما بینها و معنی ذلک هو أنها لا یمکن أن تکون کلها صحیحه.»(۱۵)

همچنین کسانی مانند شیخ مفید، شیخ طوسی، محقّق حلّی، علامه حلّی، خواجه نصیرالدّین طوسی، شهید اوّل، فاضل مقداد، شیخ حرّ عاملی و علاّمه مجلسی به‌عدم

جواز سهوالنبی تصریح نموده وعلّت مخالفت خود را بی‌اعتبار شدن و زیر سؤال رفتنِ اعمال واقوال انبیاء وهمچنین ایجاد نفرتِ در ذهنیت‌مردم دانسته‌اند...

قائلین به‌وقوع سهو نزد امامیه

از طایفه‌ی امامیه أبوجعفر محمدبن علی القمی، ملقب به‌ابن"بابویه" معروف به«شیخ صدوق» از فحول علمای اخباری شیعه و بزرگـترین فقیه و عالم إلٰهیات امامیه بوده و عنوان «رئیس المحدثین، و شیخ المحققین» را دارد، معتقد است که سیّد دچار سهو شده است و خبری منسوب به«أبومحمد عمیر بن عبدالعمرو» معروف به«ذوالیدین» را صحیح می‌داند. گویا آن حضرت نماز چهار رکعتی را سر دو رکعتی سلام داده و تمام کرده است، اصحاب متحیر شدند که آیا حکم تغییر کرده، یا علت دیگری در کار است؟ «ذوالیدین» مطلب را با حضرت در میان می‌گذارد، حضرت از دیگر اصحاب و نمازگزاران سئوال می‌کند که ذوالیدین راست می‌گوید؟

آن‌ها حرف ذوالیدین را تأیید می‌کنند، سیّد دو رکعت نماز دیگر می‌خواند و سلام می‌دهد، سپس دو سجده‌ی سهو به‌جا می‌آورد.

«شیخ صدوق» متن کامل روایت ذوالیدین را چنین نقل کرده است:

... فقه‌الرّضا: «وکنت یوماً عندالعالم و رجلٌ سأل عن‌رجلٍ سها فسلّم فی رکعتین من‌المکتوبه، ثمّ ذکر انّه لم یتّم صلاته قال فلیتمّها ولیسجد سجدتی السّهو و قال انّ رسول‌الله صلّی یوم الظهر فسلّم فی رکعتین، فقال ذوالیدین یا رسول‌الله أمرت بتقصیر الصّلاة ام نسیت؟ فقال رسول‌الله للقوم صدق ذوالیدین؟ فقالوا نعم یا رسول‌الله لم تصلّی الاّ رکعتین، فقام فصلّی الیهما رکعتین ثّم سلّم وسجد سجدتی السّهو»(۱۶)

توضیح بیش‌تر پیرامون روایت در «من لایحضره الفقیه» همراه با نظرات موافق شیخ چنین آمده است: «قال مصنّف هذالکتاب رحمه الله انّ الغلاة والمفوّضه لعنهم الله، ینکرون «سهوالنّبی» و یقولون لوجاز انّ یسهو فی الصّلاة لجاز ان یسهو فی التّبلیغ لانّ الصّلاة علیه فریضة کما انّ التّبلیغ علیه فریضة. و هذا لایلزمنا و ذالک لانّ جمیع احوال المشترکه یقع علی النّبی فیها ما یقع علی غیره وهو متعبّد بالصّلاة کغیره ممّن لیس بنبی و لیس کل من سواه بنبی کهو فالحالة الّتی اختصّ بها هی النبوّة والتّبلیغ من شرایطها و لا یجوز ان یقع علیه فی التّبلیغ ما یقع علیه فی الصّلاة لانّها عبادة مخصوصة والصّلاة عبادة مشترکة و بها تثبت له العبودیة و

باثبات النّوم له عن خدمت ربه‌عزّ وجل من غیر ارادة له و قصد منه الیه نفی الرّبوبیّة عنه لانّ الذّی لا تأخذه سنة و لا نوم هوالله الحیّ القیّوم.

و لیس سهوالنّبی کسهونا لانّ سهوه من الله عزّ و جل و انّما اسهاه لیعلم انّه بشر مخلوق فلایتّخذ ربّاً معبوداً دونه و لیعلم النّاس بسهوه حکم السّهو، متی سهواً و سهونا من الشّیطان و لیس للشّیطان علی النّبی و الائمّه صلوات الله علیهم سلطان. انّما سلطانه علی الّذین یتولّونه والّذین هم به‌مشرکون و علی من تبعه من الغاوین و یقول الدّافعون لسهوالنّبی انّه لم یکن فی الصّحابه، من یقال له ذوالیدین و انّه لا اصل للرّجل و لا للخبر و کذّبوا لانّ الرّجل معروف و هو أبومحمد عمیرابن‌عبد عمرو المعروف بذی الیدین و قد نقل عنه المخالف و المؤلف و قد اخرجت عنه اخباراً فی کتاب وصف قتال القاسطین بصفّین و کان شیخنا محمدبن الحسن بن احمد ابن‌الولید رحمه الله یقول اول درجة فی الغلو نفی السّهو عن النّبی ولو جاز ان تردّ الاخبارالواردة فی هذه المعنی لجاز ان تردّ جمیع الاخبار و فی ردّها ابطال‌الدّین والشّریعة و انا احتسب الاجر فی تصنیف کتاب منفرد فی اثبات سهوالنّبی والرّد علی منکریه ان شاءالله تعالی»(۱۷)

چنان‌که ملاحظه می‌شود، نظر شیخ دو پهلو است، ضمن پذیرش وقوع چنان سهوی، آن‌را نه«سهو» که «اسهاء» دانسته که براساس حکمت إلٰهی بر سیّد عارض می‌شده تا بعداً امت به‌عسر و حرج نیافتد. یعنی خدا خواسته تا عملاً به‌مردم بفهماند که اگر در نماز دچار شک و سهو شدند، چه باید کنند. ازطرفی هم واقعیت «بشریت النّبی» در ذهن مردم تثبیت گردد تا در مورد حضرت دچار غلو نگردند. شیخ در برابر منکران سهوالنّبی ایستاده و می‌گوید: این‌که آن‌ها بگویند: «چنان‌چه پیامبر در نماز سهو کند، پس در تبلیغ احکام هم سهو می‌کند» درست نیست: «و هذا لایلزمنا...

= این‌گونه نمی‌شود، زیرا نبی در احکام و تکالیف فردی سهو می‌کند، نه در احکام جمعی.» در برخی منابع آمده که راوی این روایت، نه «ذوالیدین» که «ذوالشّمالین» بوده و صلاة معهود، نه نماز ظهر، بلکه صلاة عیشی بوده است. گویا ذوالشّمالین به‌أبوهریره گفته باشد که یک چنین سهوی واقع شد، و پیامبر چنان کرد. این گروه معتقداند که ذوالیدین در جنگ بدر (سال دوم هجرت) شهید شد، درحالی که أبوهریره در سال هفتم هجرت اسلام آورد ...

«شیخ صدوق» که در بین امامیه عنوان «شیخ المحققین» را دارا است، پارا از این فراتر نهاده و می‌گوید: «من اجر و پاداشی در مورد تحریر کتاب در خصوص

سهوالنبی می‌بینم.» گویا ایشان می‌خواسته کتابی در موضوع سهوالنّبی بنگارد، امّا اکنون چنان کتابی از او در دست نیست. عده‌ی به‌این باوراند که این کتاب در جریان زمان مورد دستبرد قرار گرفته، برخی معتقداند کتاب اصلاً نگاشته نشده، زیرا عمر ایشان کفاف نداد. قریب ۳۰۰ عنوان تألیف به‌شیخ نسبت داده شده که حدود ۱۰عنوان موجود است. مهم‌ترین آن‌ها کتاب «من لایحضره الفقیه» حاوی ۴۵۰۰ حدیث است.

به‌هرحال، این بحث تا هنوز زنده است. چنین کتاب‌های بعدها و در زمان ما به‌نگارش آمده است، از جمله محمدهادی معرفت (م ۱۳۸۵ ، ه ش) بحث مفصلی در این باب دارد.

منتظری نیز در این مورد می‌گوید:

«آری؛ اگر پیامبری در موردی از منظر وحی و غیب سخن نگوید بلکه در اموری که مربوط به‌ساحه‌ی رسالت و هدایت او نیست با دید ظاهری و بشری چیزی بگوید، برخی گفته‌اند در این صورت احتمال خطاء در آن راه دارد. بزرگانی از دانشمندان و عرفاء هم که احتمال خطای انبیاء و معصومین در امور دنیوی را پذیرفته‌اند، نظر به‌همین جهت داشته‌اند، ولی این دیگر نامش وحی یا الهام نیست و از مدار بحث ما خارج است. پیامبر و معصوم اگر چیزی را از راه غیب و وحی دریافت کرد، آن دانشی است که از دانش‌های بشری برتر و خطاناپذیرتر است و مراد از خطاء، خطای واقعی، یعنی عدم مطابقت مراد جدی با واقع است، نه‌آن‌چه از دیگاه بشری خطاء محسوب می‌گردد و به‌اصطلاح امروز "تعارض علم و دین" محسوب می‌شود.»(۱۸)

تفاوت خطای واقعی و خطاء در برداشت: منتظری ادامه می‌دهد:

«پس با توجه به‌آن‌چه گفته شد، به‌نظر ما خطای واقعی در وحی حتی نسبت به‌موارد محدودی که نسبت به‌امور این جهانی و این سویی است، راه ندارد. امّا آن بخش از آن‌که از دیدگاه بشری خطاء محسوب می‌شود، مثل «هفت آسمان» که طبق نظر گروهی از مفسرین پیشین بر تئوری‌های هیأت بطلمیوس تطبیق گردید در حقیقت خطای در برداشت و فهم و تفسیر غلط از آن در مقام کشف مراد جدّی گوینده‌ی آن بوده که پس از عصر نزول رخ داده است، نه‌خطای واقعی در وحی، تا گفته شود یکی از «شیوه‌های گونه گون» برای دفع این اشکال و تخلص از آن این است که «معنی از خدا و لفظ از پیامبر شمرده شود» یا راه‌های دیگر که بعضاً مفسده‌ی آن از مفسده‌ی خود نسبت خطاء به‌وحی کم‌تر نیست.»(۱۹)

نومُ‌النّبی

فریقین ضمن تمسک به‌خبر «ذوالیدین» روایتی را نیز نقل می‌کنند که طبق مضمون در یک مورد، حضرت به‌اتفاق گروه کثیری از اصحاب، از یکی از غزوات مراجعت می‌کردند، هنگامه‌های شب بود، همه‌گی خسته بودند و خوابیدند، سیّد به‌بلال فرمود که تو بیدار بمان تا نماز صبح مان فوت نشود، امّا بلال هم خوابش برد، همه‌گی زمانی بیدار شدند که خورشید چند نیزه بالا آمده بود:

عن أبی هریرة قال: «عرسنا مع نبی الله فلم نستیقظ حتی طلعت الشمس، فقال النبی: لیأخذ کل رجلٍ برأس راحلته فإن هذا منزل حضره الشیطان، قال: أبوهریرة: ففعلنا ثم دعا بالماء فتوضأ ثم سجد سجدتین ثم أقیمت الصلاة فصلی الغداة»(۲۰)

عن سماعة بن مهران قال: سألته عن رجل نسیی أن یصلّی الصبح حتی طلعت الشمس، قال: «یصلیها حین یذکرها، فإن رسول‌الله رقد عن صلاة الفجر حتی طلعت الشمس ثم صلاها حین استیقظ ولٰکنه تنحی عن مکانه ذلک ثم صلّی»(۲۱)

وعن حمزة بن الطیار، عن أبی عبدالله قال: «إن الله أمر بالصلاة والصوم فنام رسول‌الله عن الصلاة فقال: أنا أنیمک وأنا أوقظک فإذا قمت فصل لیعلموا إذا أصابهم ذلک کیف یصنعون لیس کما یقولون: إذا نام عنها هلک...»(۲۲)

و عن سعید الأعرج قال: سمعت أبا عبدالله یقول: «إن الله تبارک وتعالی أنام رسول‌الله عن صلاة الفجر حتی طلعت الشمس، ثم قام فبدأ فصلّی الرکعتین اللتین قبل الفجر، ثم صلّی الفجر وأسهاه فی صلاته، فسلّم فی الرکعتین، ثم وصف ما قاله ذو الشمالین، وإنما فعل ذلک به‌رحمة لهذه الأمة لئلا یعیر الرجل المسلم إذا هو نام عن صلاته أو سها فیها فقال: قد أصاب ذلک رسول‌الله»(۲۳)

وعن سعید الأعرج قال: سمعت أبا عبدالله علیه السلام یقول:

«نام رسول‌الله عن الصبح والله عزوجل أنامه حتی طلعت الشمس علیه، وکان ذلک رحمة من‌ربک للناس، ألاتری لوأن رجلاً نام حتی طلعت الشمس لعیره الناس وقالوا: لا تتورع لصلاتک، فصارت أسوة وسنة فإن قال رجل لرجل: نمت عن الصلاة، قال: قد نام رسول فصارت أسوة و رحمة، رحم الله سبحانه بها هذه الأمة»(۲۴)

شطحُ‌النّبی

این‌جا دیگر میدان برای صوفیان باز می‌شود و تا دل شان بخواهد جولان می‌دهند. صوفیان بالاتفاق نظر دارند که سیّد یک صوفئ تمام عیار بود و مانند دیگر

صوفیان سُکر و صَحو داشت و «شطحیات» می‌گفت. بدین‌ترتیب صوفیان، تمام احادیث غریبه‌ی منسوب به‌سیّد، مانند احادیث «خَلَقِ اللهُ آدمَ علی صورته» و «رأیت ربّی فی‌احسن صورة» و «وجدت بَردَ انامله» و «الکرسیّ موضع‌القدمین» و «ینزل‌الله کل لیلة» و حدیث «ضحک» و «صلاة» و «استلقاء» و «وضع‌القدم علی جهنم» و «حدیث جساسه» و «احادیث و مرأت فی المعراج» ... و امثال این‌ها را از جمله«شطحیات سیّد» می‌خوانند که عبارت از افشای ازلیات بوده و حقیقت عیون صفات به‌نعت ظهور در معاینات است؛ و رسوخ توحید بعد از انکشاف رسوم عشق مر عاشق را» می‌گویند: آن‌چه سیّد گفت از متشابهات در شطحیات، در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس براو غالب آمد، چون مشاهد بود حق را به‌حق، نعوت قدم در افعال و صفات براو پیدا آمد و در عین جمع افتاد.

داستان ورقة بن نوفل

قصه‌ی دیگر داستان ورقة بن نوفل است که جریان نزول نخستین آیت قرآن را بر قلب سیّد گذارش می‌کند. حکایت خیلی مشهور و طولانی است که سر زبان همه می‌باشد ... سیّد پیش از بعثت مدام به‌غار حری می‌رفت، بالاخره روزی در آن‌جا ندای شنید، یا لوحی در برابر دیدگانش ظاهر شد که به‌او دستور می‌داد:

«اِقرَأ باسم ربک الذّی خلق = بخوان به‌نام پروردگارت».

سیّد مضطرب شد و گفت: «من سواد ندارم.» از این واقعه متوحش گردید و به‌خانه آمد، جریان را با همسرش خدیجه بنت خویلد در میان نهاد؛ او به‌پسرعموی خویش «ورقة بن نوفل» که یک راهب مسیحی و درعین‌حال از بزرگان قریش بود، گفت. ورقة به‌سیّد گفت تو از جانب خدا به‌پیامبری مبعوث شده‌ای و این همان پیام وحی است که به‌تو نازل شده است. پس از مدتی ورقة از دنیا رفت و جریان وحی برای مدتی قطع شد ... حضرت در مورد نبوت خود دچار تردید گردید که مبادا آن‌چه به‌او رسیده القائات شیطانی باشد.»(۲۵) ...

این داستان نیز مخالف و موافق خود را دارد، برخی آن‌را جعلی می‌دانند.

افسانه‌ی «غرانیق»(۲۶)

برخی از مفسرین روایتی را نقل کرده‌اند که عصمت سیّد را در ارائه‌ی وحی خدشه‌دار می‌کند. کثیری از علمای عامه شامل غزالی، ابن‌تیمیه، مولوی ... صحت

روایت را پذیرفته‌اند.(۲۷) روایت دارای چنین مضمون است: هنگامی که سیّد مشغول تلاوت سوره‌ی النّجم بود و به‌این آیات رسید: «أفرأیتم اللاّت والعُزی ومنات الثّالثةالاخری...۵۳: ۱۹ ـ ۲۰ = آیا (بت‌های) "لات" و "عزی" را دیده‌اید و آن دیگری "منات " را ... در ادامه شیطان این جمله را در زبانش جاری کرد: «تلک الغرانیق العلی وانّ شفاعتهنّ لتُرجی» این سخن موجب شادی مشرکان گردید و آن‌ها پنداشتند که پیامبر بت‌های آن‌ها را تجلیل کرده است، ولی به‌دنبال آن جبرییل نازل شد و پیامبر را از حقیقت امر مطلع ساخت و گفت: «این جمله از القائات شیطان است.» در پی این حادثه پیامبر سخت متأثر شد تا این آیه در جهت دلداری از او نازل گردید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِکَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِیٍ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيطَانُ فِی أُمْنِيتِهِ فَينسَخُ اللَّهُ مَا يلْقِی الشَّيطَانُ ثُمَّ يحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، ۲۲: ۵۲»

منتظری در این مورد نظر دیگری ابراز می‌کند:

«باور قلبی به‌قصه‌ی غرانیق و دخالت شیطان در وحی نبوی، هم عقلاً با ایمان به‌وحی در تناقض است، و قابل جمع نمی‌باشد؛ بله آن باور تا زمانی که ابراز نگردیده است با شهادت ظاهری و نام مسلمانی منافات ندارد.(۲۸)

اگر پای سخن صوفیان بنشینیم اوضاع بسیار بدتر از این هم می‌شود. آن‌ها، حضرت را یک صوفی می‌دانند و ادعا دارند که جناب ختم مرتبت (مانند هرصوفئ دیگر) مدام در حالت گذار از «سکر به‌صحو» و بالعکس بوده است! بناءاً موارد فوق در زمانی از زبان سیّد جاری شده است که ایشان در حالت سکر بوده و شطحیات گفته است! (این سخن صوفیان عذری بدتر از گناه است.) منابع و میراث مکتوب متصوفه آکنده از این مضامین است که در جای خود به‌آن می‌پردازیم.

ممانعت از تلقیح نخیلات

مسلم در صحیحه و ابن‌ماجة در سنن روایتی آورده که اشعار می‌دارد: در یک سال زراعی، سیّد باغداران مدینه را از تلقیح نخل‌های شان منع کرده و فرموده باشد نیازی به‌تلقیح نخل‌ها نیست، گیاهان به‌وسیله‌ی باد (یا ملایکه) لقاح می‌شوند و ثمر می‌دهند، عمل زارعان اضافی است. در آن سال مردم مدینه به‌تبعیت از سخنان سیّد از لقاح نخیلات شان صرف نظر کردند، در نتیجه نخل‌ها ثمر نداد و آن سال در مدینه قحطی آمد.(۲۹) ...عده‌ی حدیث را ضعیف، یا مجعول می‌دانند.

نسیان بعض آیات قرآن

بخاری و مسلم حدیثی را در صحیحین از هشام، از پدرش و از عائشة نقل می‌کند: سیّد صدای کسی را شنید که در مسجد قرآن تلاوت می‌کرد، نزد او رفت و گفت: من فلان و فلان آیات از فلان و فلان سوره را فراموش کرده‌ام، برایم بخوان تا به‌حافظه‌ام برگردد...

«سعدی شیرازی» (که در قیاس با حافظ شیرازی) اعتقاد محکم‌تری به‌دین داشته در پی حل مشکل برآمده و مرتبط با همین موضوع، به‌روش هنرمندانه از یعقوب نبی سئوال می‌کند که چطور شد تو پس از این همه سال، بوی یوسف را از پیراهنش استشمام کردی؛ امّا از فاصله‌ی زمانی و مکانی نزدیک‌تر، صدا و بوی یوسف را از قعر چاه نشنیدی؟

یعقوب پاسخ می‌دهد: حال ما انبیاء مثال برق سماء است، گاه حواس ما در اوج فعالیت و خروش است، در آن حالت همه‌چیز را حس می‌کنیم؛ گاه حواس ما خاموش و طبق روال عادی است؛ در این حال ما با سایر ناس تفاوتی نداریم. بر همین مبنا است که مشایخ و عقلاء قوم می‌گویند:

انبیاء بر حسب وضع بشری خود دچار سهو و خطاء می‌شوند، لٰکن خطاء ایشان ادامه نمی‌یابد؛ چرا که خداوند به‌کمک ایشان می‌شتابد و از خطاء نجات شان می‌دهد. نمونه‌های آن در قرآن زیاد آمده است، از جمله در سوره‌ی «عبس».

داستان از این قرار است که شخصی نابینا به‌نام "عبدالله بن ام مکتوم" چندین‌بارحضور سیّد شرفیاب شد و هربار می‌خواست راجع به‌موضوعی سؤال نماید، امّا سیّد به‌او اهمیت نمی‌داد و سؤال او را پشت گوش می‌انداخت، تا این‌که این آیات در عتاب سیّد نازل شد:

ـ «عَبَسَ وَتَوَلَّی ، أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَی ، وَمَا يُدْرِيکَ لَعَلَّهُ يَزَّگَّی،...»

= «با ترش‌رویی صورت را بر گردانید، هنگامی که دید نابینای (عبدالله بن ام مکتوم) نزدش آمده است!

تو چه می‌دانی؟! شاید او می‌خواست خویشتن را تزکیه نماید، یا چیزی یاد بگیرد که برایش مفید باشد...»

از این‌گونه داستان‌ها زیاد است مانند خشم و غضب نبی و مجازات کسان بدون تقصیر ... که نیازی به‌نقل آن‌ها نیست. همه‌ی این موارد که در منابع معتبر مسطوراند <برخی توهین‌آمیز نیز هست> موافقان و مخالفان خود را دارد.

نشان‌های حکمت هشتم:

۱ ـ این عین نظر ابن‌رشد است، ابن‌رشد اعتقاد داشت که ایمان دینی و افکار عقلی هردو حقیقت جداگانه و متمیز از هم هستند که هریک برابر با احتجاج خود درست می‌گویند. یک قضیه ممکن است در فلسفه با استدلال رد شود؛ حال آن‌که، از لحاظ ایمان دینی می‌تواند به‌موجب نصوص صحف مقدس، یا فتوی، پذیرفته گردد.

۲ ـ «اولواالعزم» = صاحبان عزم و اراده، مردمان با عزم، خداوندگان عزم و کوشش، مردان بااراده و دارای هدف‌های عالی و طرح‌های روشن. به‌همین سیاق: انبیاء «اولواالعزم» = پیامبران مرسل، پیامبرانی که دارای کتاب و شریعت مستقل بودند. (فرهنگ لغاط)

برابر با رشد تاریخی بشر، از حدود ۴۰۰۰ سال به‌این طرف، سه دین زنده‌ی «سامی» بر افکار توده‌های منطقه‌ی ما حکومت داشته و تا زمان ما امتداد یافته‌اند. گرچه اسامی کتب سماوی بیش‌تری در تاریخ به‌ثبت رسیده است، حتی سخن از نزول ۱۰ کتاب برای آدم، ۵۰ کتاب بر شیث، ۳۰ کتاب بر ادریس و ۱۰ کتاب بر ابراهیم است؛ در مجموع کتاب‌های مقدس به۱۰۴ مورد می‌رسند. امّا امروزه هیچ اثری از بسیاری آن‌ها در دست نیست بنابراین نمی‌توان قضاوتی نسبت به‌آن‌ها داشت.

مسلمانان عقیده دارند که عصاره‌ی محتویات همه‌ی آن کتاب‌ها در قرآن آمده است. آن‌چه مسلم است در حال حاضر ادیان نافذ اِلٰهی به‌سه دین یهود، نصارا و اسلام محدود می‌باشد. مبانی هرسه دین یکی است، زیرا منشأ آموزه‌های هرسه دین به‌تعالیم حضرت ابراهیم معطوف است، حتی تیره و تبار پیامبرانی چون موسی، عیسی و محمد نیز به‌ابراهیم برمی‌گردد. در حقیقت همه اعضای یک خانواده هستند. به‌همین خاطر به‌آن‌ها «ادیان ابراهیمی» می‌گویند. چنان‌که «ادیان توحیدی» نیز گفته می‌شوند. عمده وجوه یگانه‌گی هرسه دین عبارت‌اند از:

الف ـ سماوی بودن و وحیانیت دستورات دینی، که در مورد اسلام منحصراً از طریق فرشته‌ی موسوم به«جبرییل» و در خصوص «یهود» مستقیما از جانب «یهوه = الله = خدا» به‌انجام رسیده است. امّا مسیحیت مبتنی بر تجربیات شخصی عیسی بنیاد شده است.

ب ـ اعتقاد مشترک به‌مبدأ و معاد.

ج ـ اعتقاد مشترک به‌خلقت دفعی همه‌ی موجودات زنده (فیکسیسم)

د ـ اعتقاد مشترک به‌آخرالّزمان و ظهور منجی نهایی (مهدویت)

هـ ـ اعتقاد مشترک به‌صفات ویژه‌ی نبوی، مانند اعجاز، عصمت، علم غیب ...

و ـ احکام مشترک در بسیاری موارد حلال و حرام مأکولات، مشروبات، ازدواج، معاملات، دماء، قضاء، ارث، دیات، قصاص ... مشترکات حرمت و حلیت بین دو دین یهود واسلام بیش‌تر است، درحالی‌که در دین عیسویت این مرزها برداشته شده.

ز ـ اخلاقیات مشترک. چنانکه قرآن من‌حیث آخرین پیام آسمانی همه‌ی انبیاء و پیامبران اِلٰهی از اول تا آخر را بر حق می‌داند و در طول هم می‌شمارد و می‌گوید: (لانفرّق بین احدٍ من رُسُلُهِ) شاید بتوان چنین مشترکات در حد یگانه‌گی را محصول خاستگاه جغرافیایی واحد (شرق میانه) و یگانه‌گی، یا (حد اقل) قرابت فرهنگی مخاطبان هریک در طول زمان دانست. حضرات

موسی، عیسی و محمد هرسه از پیامبران اولواالعزم هستند، هرسه نفر دارای کتاب‌اند. کتاب‌های آن‌ها به‌ترتیب: عبارت‌اند از تورات، انجیل و قرآن. فاصله‌ی زمانی موسی با عیسی (تخمیناً) ۱۸۰۰ سال (۱۸ قرن!) و بین عیسی و محمد ۶ قرن است. این فواصل زمانی به‌نوبه‌ی خود تغییراتی عمده‌ی را در سلایق و علایق مردمان هرعصر و نسل به‌نمایش می‌گذارد، که لامحاله ضرورت دیگرگونی در مکانیسم ارائه‌ی محصولات وحیانی را نیز طلب می‌کند.

دوره‌ی میانی ظهور دو پیامبر اولواالعزم که به‌عصر «فَترت» موسوم است، به‌عهده‌ی انبیاء گذارده شده. در فاصله‌ی ۶ قرن میانی حضرت عیسی با حضرت محمد کار تفسیر، تبلیغ و نبوت به‌عهده‌ی حواریون و رسولان و روحانیان مسیحی بوده است که عده‌ی آن‌ها ۱۲ نفر شمارش شده‌اند، اناجیل را همان‌ها تدوین کرده‌اند، قرآن عمل آنان را به‌رسمیت شناخته و گفته: «و بعثنا منهم اثنی عشر نقیباً، ۵: ۱۲»

در اسلام نیز اندکی بعد از رحلت حضرت سیّد انشعابی پیش آمد که پیروان او بحث خلافت و امامت را پیش کشیدند. اهل سُنّت معتقد به‌خلافت شدند، و فرقه‌ی تشیع رو به‌امامت آورد. باز هم تشیع به‌چند فرقه تقسیم شد که (أبوسهل نو بختی در کتاب «فرق الشیعه» تعداد فرقه‌های شیعه را از صد هم می‌گذراند» مهم‌ترین این فرقه‌ها که امروزه وجود دارند، گروه‌های زیدی، اسماعیلی و اثنی عشری است. زیدی‌ها در یمن مرکزیت دارند؛ گروه اسماعیلی که از امام ششم (جعفر بن محمد) به‌بعد از گروه اثنی عشری جدا شده و به‌جای موسی بن جعفر، اسماعیل برادر او را به‌امامت پذیرفتند، معتقد به‌انتخاب امام حاضر است که یکی بعد از دیگری برگزیده می‌شوند.

هم اکنون امام پنجاهم این فرقه، شخصی به‌نام «مولانا سیّدرحیم الحسینی» است. پیروان او در سراسر دنیا پراکنده‌اند و در کشور ما نیز تعداد زیادی از آنان زندگی می‌کنند که اغلب در کابل، ولایت بامیان و ولایات شمالی [قطغن زمین] و شمال شرقی [بدخشان] موقعیت دارند.

لندن یکی دیگر از مراکز مهم ایشان است که هم‌اکنون شخص دوم این فرقه، کسی به‌نام «شاه ناصر آقا» از فرزندان سیّد نادرشاه الحسینی کیانی در آنجا زندگی می‌کند. سادات کیانی از پیشوایان اصلی این فرقه در کشور ما است، در این مورد به‌حکمت چهاردهم مراجعه شود.

اما وضعیت در میان شیعیان دوازده امامی دیگرگونه است. تعداد امامان شیعه‌ی اثنی عشری ۱۲ نفر معین شده‌اند. (درست به‌عدد جانشینان مسیح، و به‌عدد حُجج دوازده‌گانه در مذهب شیعه‌ی اسماعیلی) به‌همین خاطر به‌آن‌ها شیعه‌ی ۱۲ امامی نیز گفته می‌شود. میان شیعه‌ی دوازده امامی و نصرانیت (به‌لحاظ ماهوی) قرابت‌های وجود دارد، به‌خصوص در تقدیس اشخاص و پیشوایان دینی، بازهم نصرانیت کمی جمع و جورتر است، در آنجا فقط یک عیسی وجود دارد که هرکاری دلش خواست با پیروانش می‌کند؛ امّا در تشیع دوازده امامی علاوه بر دوازده امام، ده‌ها هزار مقبره و امام زاده وجود دارند که هرکدام در جایگاه بالای اعتقادی تکیه زده‌اند.

از دید این گروه، امام حایز صفات و شرایط ویژه‌ی ذاتی و غیر قابل زوال، معادل رسول و نبی هستند، که با اراده‌ی خدا و زیر نظر خدا برگزیده می‌شود. از جمله شرایط امامت، داشتن ملکه‌ی عصمت، علم غیب و قدرت معجزه می‌باشد که البته ذاتی است.

مخالفین این فرقه پرسش می‌کنند: چرا باید تعداد افراد ائمه به‌دوازده نفر محدود باشند؟

آیا این نمی‌تواند یک تقلید ناخودآگاه از تعداد حواریون مسیح باشد؟ یا این‌که صرفاً به‌آن دلیل است که در قرآن مجید (به‌مناسبت‌های مختلف) دوازده بار کلمه‌ی «امام» تکرار شده است؟

یا این‌که در تقویم نجوم تعداد ماهای سال دوازده تا تنظیم شده است؟

همچنین در آیه‌ی ۳۶ از سوره‌ی توبه نیز تعداد ماه‌های سال به‌عدد دوازده آمده است؟...

اهل سُنّت که سواد اعظم مسلمین را تشکیل می‌دهند و خود نیز بنا به‌تصلب اعتقادی به‌یهودیت اولیه شباهت دارند، ایرادهای زیادی به‌باورهای شیعیان وارد می‌کنند.

جالب است همان‌گونه که نصرانیت از درون یهودیت بیرون آمد، تشیع نیز از درون اسلام انشعاب نمود و ناخواسته و ندانسته خود را به‌نصرانیت شبیه ساخت. افراطیون اهل سُنّت همواره تأکید می‌ورزند که بنیادگذار شیعه کسی به‌نام «عبدالله بن سبأء» است. او شخصیت جنجالئ یهودی الاصل و یمانی المسکن بود که اسلام آورد و در عهد خلافت عثمان با خلافت او به‌مخالفت برخاست و علی را برحق دانست. همو بود که به‌علی صفات الوهیت داد. بنا براین امروزه به‌لحاظ ساختار ذهنی، اهل سُنّت به‌میراث بردار یهودیت و اهل تشیع میراث بردار نصرانیت شباهت دارند.

ـ امّا شیعه‌ی اثنی عشری مبتنی بر مسلک خود چنین پاسخ می‌دهد که از رسول خدا روایتی در دست داریم که فرموده باشند: «تعداد جانشینان من دوازده نفر هستند.»

ـ بلافاصله اضافه می‌کنند که دوازدهمین امام «مهدی موعود» است که زنده است و فعلاً در خفاء و غیبت به‌سر می‌برد [یا در میان مردم هست، اما به‌طوری ناشناس زندگی می‌کند] به‌موقع ظهور خواهد کرد، و حکومت جهانی یک‌پارچه تشکیل خواهد داد. او موفق‌تر از همه‌ی پیامبران خواهد بود، کار اقامه‌ی قسط و داد به‌تمامه به‌دست او انجام خواهد یافت و همه آرزوهای سرکوفته‌ی بشر توسط او محقق می‌شود . امام دوازدهم که متولد سال ۲۵۵ هجری قمری می‌باشد، از پنج سال پس از تولد تا اکنون، و از این پس تا مدت نا معلوم به‌عنوان «امام زمان» در بین مردم زندگی می‌کند و از نزدیک ناظر بر اوضاع و احوال مؤمنین می‌باشد.

در حال حاضر در میان مؤمنین پیرو فرقه‌ی اثنی عشریه، امور دینی از طریق مرجعیت و فتوی اداره می‌شود. فقهای شیعه (به‌زعم خویش) خود را نماینده‌ی عام او می‌دانند؛ از همین رهگذر است که قدرت و موقعیت روز افزون کسب می‌کنند و خود را به‌مرز قدسیت می‌رسانند.

در این‌جا بین عدد دوازده منحصر در آن روایت و زنده بودن امام «دوازدهم» یک پارادوکس به‌وجود می‌آید و نشان می‌دهد که شیعه‌ی دوازده امامی، با عنایت مبنایی نسبت به‌آن روایت، مجبور شده است امام دوازدهم را زنده نگه دارد؛ چون از این طرف امام باید زنده باشد، از آن طرف رسول خدا رسماً تصریح فرموده که: «تعداد جانشینان من دوازده نفر هستند.»

۳ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۴، ص ۳۷۶

۴ ـ همان، ص ۲۸۵

۵ ـ فصوص‌الحکم، فص ادریسی، ص ۷۵

۶ ـ همان، ص ۶۲

۷ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۱۲، ص ۲۹۹

۸ ـ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، صص ۳۴۴ ـ ۳۴۵

۹ ـ همان.
۱۰ ـ مهاتما گاندی، محمود تفضلی: «همه مردم برادرند» تهران ـ ص ۱۰۱
۱۱ ـ خلیل ابن‌احمد فراهیدی، لغت نامهٔ ی العین ، ج ۴: ص ۷۲
۱۲ ـ راغب اصفهانی، مفردات، ص ۴۳۱
۱۳ ـ تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب، ج ۳، ص ۵۴۴
۱۴ ـ اسلام وب ـ مرکز الفتوی.
۱۵ ـ شیخ حر عاملی، وسایل الشیعه، ج ۶، ص ۱۱۱
۱۶ ـ برخی از اعاظم متأخر "فقه الرضا" را متعلق به‌امام رضا (پیشوای هشتم شیعیان) نمی‌دانند، و اعتقاد دارند دراین بین تشابه اسمی پیش آمده است.
۱۷ ـ مستدرک الوسایل، ج ۶، ص ۴۰۳ باب عدم بطلان صلاة من نسی رکعة او اکثر او سلم فی‌غیر محله.
ـ من لایحضره الفقیه، جلد ۱، ص ۳۵۸ باب احکام السهو فی‌الصلاة. ص ۳۳۸
۱۸ ـ سفیر حق و صفیر وحی، ص ۳۵
۱۹ ـ همان، ص ۳۷
۲۰ ـ رواه مسلم برقم ۶۸۰
۲۱ ـ بحار الأنوار، ج ۱۷ ، ص ۱۳۰
۲۲ ـ الکافی، ج ۱ ، ۱۶۴
۲۳ ـ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ۳۵۸ ـ حدیث ۱۰۳۱ ؛ بحار الأنوار، ج ۱۷، ص ۱۷۰
۲۴ ـ الکافی،ج، ص ۲۹۴؛ بحارالأنوار،ج ۱۷، ص۱۰۴؛ تفسیر نور الثقلین،ج۴، ص ۲۵۶
۲۵ ـ این روایت با اسناد مختلف و عبارات متفاوت درغالب منابع معتبر شامل من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، الاستبصار، وسایل الشیعه، بحارالانوار ... آمده است.
۲۶ ـ غرانیق جمع غرنوق، نام پرنده‌ی گردن دراز ـ در اینجا مراد بتی به‌همین نام.
۲۷ ـ صحیح بخاری، ج۱، ص ۵ ؛ صحیح مسلم، ج۱، ص ۹۷ ؛ تاریخ طبری، ج۲، ص ۴۹ ؛ تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۲۸۲ ؛ جامع البیان، ج ۱۲، ص ۶۴۴ ؛ تفسیر المنار، ج ۱۱، ص ۱۷۹ ؛ روح المعانی، ج ۱۳، ص ۳۲۰
۲۸ ـ «سفیر حق و صفیر وحی» ص ۱۸۵
۲۹ ـ جامع البیان، ج ۴، ص ۱۷۵ ؛ الدر المنثور، ج ۶، ص ۶۶۳ ؛ تفسیر بیضاوی، ج ۳، ص ۱۹۴ ؛ السیرةالحلبیه، ج ۱، ص ۳۲۴ ؛ البدایه والنهایه، ج ۳، ص ۹۰ ؛ فتح الباری، ج ۸، ص ۳۳۳

٩

فلسفەی اســـلامی

فلسفه چیست؟

"فلسفه" دانشی است که درباره‌ی کلی‌ترین مسایل هستی <که مربوط به‌هیچ موضوع خاصی نیست و به‌همه‌ی موضوعات هم مربوط است> بحث می‌کند و همه‌ی هستی را به‌عنوان یک موضوع در نظر گرفته، درباره‌ی آن سخن می‌زند. یعنی «موجود» به‌عنوان «هوالموجود» فارغ از هرگونه قید و شرط، موضوع فلسفه است. پس کاربرد فلسفه، شناخت موجودات است. یعنی انسان به‌وسیله‌ی دانش فلسفه می‌تواند موجود حقیقی را از موجودات خیالی و توهّمی تمیز دهد.

گرچه درباره‌ی تعریف فلسفه مباحث فراوان مطرح است، اما به‌طور کلی برای فلسفه دو اصطلاح رایج است، یک اصطلاح قدماء که اصطلاح شایع است، برابر این اصطلاح چون فلسفه یک لفظ عام است، تعریف خاصی برای آن وجود ندارد و مطلق دانش عقلی را می‌توان فلسفه نامید. امّا اصطلاح دیگری نیز برای فلسفه وجود دارد که برابر این اصطلاح، فلسفه می‌تواند تعریف خاصّی داشته باشد؛ لذا براساس این اصطلاح در تعریف فلسفه گفته‌اند: فلسفه عبارت است از علم و شناخت موجود، از آن جهت که موجود است، نه از آن جهت که تعیّن خاصّی دارد.

مثلاً جسم است، انسان یا گیاه است و مانند آن. بنابراین به‌طور خلاصه:

فلسفه به‌آن دانشی گفته می‌شود که درباره‌ی کل هستی، با قطع نظر از تعیّن آن گفت وگو می‌کند. یعنی کل موجود به‌عنوان خودش و فارغ از هرگونه قید و شرط، موضوع فلسفه است. امّا باید توجه داشت که "موجود" که به‌عنوان موضوع فلسفه مطرح می‌شود، مراد مفهوم آن نیست، بلکه مصداق خارجئ آن مراد است، پس موضوع فلسفه در حقیقت همان واقعیت است که از آن به‌موجود یاد می‌شود.

فیلسوف بعد از آن‌که به‌واقع پرداخت، از دو حال بیرون نیست، یا مصداق و آن‌چه مفهوم وجود بر آن صادق است را به‌عنوان مصداق واقعیت می‌شناسد و می‌یابد. و یا افراد ماهیت را مصداق واقعیت می‌پندارد. درصورت اول موضوع فلسفه‌ی او وجود است. در صورت دوم موضوع فلسفه‌ی او ماهیت محقّقه و موجوده است، نه ماهیت من‌حیث هِیَ هِیَ (آن چیز آن چیز است.)

فلسفه دانش علت و معلول است، انسان به‌وسیله‌ی دانش فلسفه می‌تواند وجود یا عدم وجود یک پدیده را درک نماید. یا موجود حقیقی را از موجودات خیالی و توهّمی تمیز دهد. مثلاً می‌تواند بفهمد چیزی به‌نام بخت، غول، جن، پری، اتّفاق و مانند آن‌ها وجود واقعی ندارند و وجود آنان توهّمی و خیالی است. از سوی دیگر انسان به‌روشنی می‌بیند که خودش وجود دارد، حقایق و پدیده‌های در خارج از ذات او نیز وجود دارند و او می‌تواند به‌آن‌ها دست پیدا کند و آن‌ها را بشناسد، سلسله نظام هستی، مبدأ هستی، اسماء و صفات او را کاملاً بشناسد. براین اساس است که گفته‌اند: «غایت فلسفه‌ی نظری آن است که مشابه نظام عِلّیِ جهان خارج، به‌صورت نظام عِلمی در نفس آدمی مُنقّش گردد. حصول تشابه موجود بین دو نظام هستیٔ عینی و علمی در خصوص مادی بودن آن‌ها نیست، بلکه در صورت و هیئت اشیاء است و منظور از شباهت نیز شبح و امثال آن نیست، بلکه صورت و حقیقت خود هستی در روح انسان نقش علمی پیدا می‌کنند. به‌این می‌گوئیم: «شناخت»ـ «انگاره»

فواید فلسفه

مفتاح تمامی دانش‌های بشری «فلسفه» است، هیچ موردی نیست که برای خود تفسیر فلسفی نداشته باشد. خشت اول فلسفه، توجه به‌قانون علت ومعلول و ضرورت و امتناع عقلانی است، هرگاه علت موجود باشد، معلول بالضّرورة ظاهر می‌شود، لٰکن معلول بدون علت، ممتنع الوقوع است که تحت هیچ شرایطی بروز نخواهد کرد. کلیه‌ی پدیده‌های عالم در چارچوب علت و معلول قرار می‌گیرند. برهمین اساس باید گفت: فلسفه پاسخ عقلی و استدلالی به‌چون و چراهای ما است.

واژه‌ی «چرا؟» یک واژه‌ی فوق‌العاده حیاتی و کلیدی است؛ ما باید بیاموزیم و عادت کنیم تا جلو هر پدیده و هر حادثه یک «چرا» بگذاریم؛ و تلاش کنیم تا پاسخ مناسب آن را پیدا نمائیم. چنین روشی مغز مارا پرورش می‌دهد، عقل مارا بزرگ می‌کند و راه درست حل مسایل را به‌ما می‌آموزد. هیچ موردی نیست که خارج از

دایره‌ی علیّت تحقق‌پذیر باشد. این کار عقل است که به‌حداکثر فعالیت ادراکی جهت کشف علت بپردازد. یکی از مدرکات عقل عبارت از علاقه‌ی تلازم بین سبب و مسبب، یا علت و معلول است. عقل درک می‌کند که بین علت و معلول تلازم و هم‌آغوشی تفکیک‌ناپذیر وجود دارد، زیرا هر معلولی در نظر عقل همراه با علت خود بوده و محال است آنی از هم منفکّ باشد، مانند حرارت نسبت به‌آتش.

برهان تلازم می‌گوید اگر یک لحظه علت را بدون معلول فرض کنیم، علت را از علیّت جدا ساخته و مرتکب خُلف شده‌ایم، وقتی می‌گوئیم: «علت» منظور ما این است که چیزی به‌وجود آمده که وجود معلول را لازم دارد. اگر با بود آن، معلول موجود نشود دیگر آن علت نیست و خُلف فرض علیّت لازم می‌آید. متقابلاً اگر یک لحظه معلول را بدون علت فرض کنیم، لازم می‌آید وجود معلول را بدون علت دیده باشیم، در حالی‌که معلول دراصل وجود و ادامه‌ی ماهیت خود نیازمند علت است. با این برهان فلسفی وبدیهی است که‌عقل اصل تلازم بین سبب ومسبب‌را درک می‌کند.

ـ تلازم عقلی چگونه قابل درک است، در حالی‌که، مشاهده می‌کنیم در مواردی میان علت و معلول جدایی می‌افتد، مثلاً پرتاب وزنه‌ی را در نظر بگیرید، شخصی آن‌را پرتاب نموده، بااین‌که وزنه ازعلت خود جدا شده ولی به‌راه خود ادامه می‌دهد؟

= بیان فوق از درک ناصحیح علت ناشی شده است، در مثال پرتاب وزنه، علت اصلی همان نیروی محرکه و انرژئ وارده بروزنه است، لذا هرچه آن نیرو کم‌تر شود، حرکت وزنه نیز آهسته‌تر خواهد شد، تا سقوط کند. نفس همین مطلب دلیل تلازم بین سبب و مسبب است، نه ایراد مناقشه بر تلازم.

فلسفه تجربه‌ی بشری و بینش انسانی نسبت به‌واقعیات پیرامون است. فلسفه، بدون پیش‌فرض و با ذهنیتی آزاد سراغ موضوعات می‌رود، با شجاعت به‌کنکاش می‌پردازد، هیچ نوع تابو نمی‌شناسد، هیچ‌چیز را از قلم نمی‌اندازد، با اعتماد به‌نفس قدم برمی‌دارد و با صداقت سخن می‌زند. تاریخ ثابت کرده است که فلسفه پایه و اساس تمام پدیده‌ها و تغییرات انسانی است. بنیاد اجتماع، بنیاد فرهنگ، علوم، اقتصاد، سیاست، عدالت اجتماعی ... و اساس همه‌چیز است. تا فلسفه نداشته باشید، هیچ چیز ندارید. فلسفه از چندان قدرت انطباق برخوردار است که در هردوره از حیات بشری قادر است باب همکاری صمیمانه با همه‌ی رشته‌های علوم و معارف بشری را بگشاید. آن با علم سازگار است، با اخلاق، با عرفان و هرچیزی دیگر.

فلسفه می‌گوید برای تغییرات مثبت در زندگی بشر، پرسش و پاسخ باید درست و به‌هنگام طرح گردد و از هرلحاظ باهم مطابقت کنند، چون پرسش غلط نمی‌تواند پاسخی صحیح داشته باشد، و پاسخ صحیح بدون مقتضیات محیطی و محلی به‌سنگ می‌خورد و خریداری ندارد، چون بذری است در شوره‌زار. هرسیستمی که مبتنی بر اصول و تفکّر فلسفی نباشد محکوم به‌فناء است، چون نه‌تنها مبتنی بر تفکّر انسانی نیست، بلکه یک نوع احساسات صرف است که بنیاد عقلانی ندارد.

ـ آیا تقسیم فلسفه به‌شرقی و غربی درست است؟

= خیر؛ انسان واحد کثیر است، هیچ فرقی بین انسان این سوی دنیا با انسان آن سوی دنیا نیست، عسل در کام سقراط شیرین است، در کام چمن‌علی هم شیرین است. مگر این‌که یکی از این دو بیمار باشد. به‌همین سیاق، تخصیص و تفکیک فلسفه به‌نام این یا آن کیش و آئین، یا سرزمین قطعاً کاری نا صواب است، بسا غلط و خودفریبی خواهد بود اگر کسی بخواهد در پی تجزیه‌ی اصول فلسفه برآید و به‌زعم خود بگوید: این فلسفه‌ی إلٰهی است، آن فلسفه‌ی دهری است، این معنوی است، آن مادی است، این شرقی و آن غربی است؛ این یکی مال من است، آن دیگر به‌من تعلق ندارد... حقیقت این است که فلسفه، فلسفه است و پاسخ به‌ندای درونی بشر؛ هیچ تقسیم و تفکیک برنمی‌تابد و مرزبندی میان اصول و مبانی فلسفه اصلاً ممکن نیست، کسی که به‌زعم خود بخواهد فلسفه را تفکیک کند، مانند آن است که قصد کند در خلقت دست برده و انسان را تقسیم نماید. "افلاطون" در رساله‌ی «تیمائوس» می‌گوید: «فلسفه بزرگ‌ترین هدیه‌ی است که خدایان به‌بشر فانی داده است.» این گفته‌ی افلاطون از آن‌جا اهمیت مضاعف می‌یابد که فلسفه محصول ادراک عقلانی از جهان پیرامون است و "عقل" همان هدیه‌ی منحصر به‌فرد است که خدا به‌بشر عنایت فرمود. لذا براساس اصل «وحدت عالم انسانی» فلسفه یک واحد لایتجزی است. بلی؛ آن‌چه اتفاق می‌افتد، تنوع گذرگاهای اندیشه‌ی بشری است که ممکن است هربخش را به‌نظرگاها و زوایای دید خاص بکشاند. یعنی اختلاف در روش، در زاویه‌ی دید، در توجیه و تفسیر نظرگاها است؛ نه‌در اصل حقیقت وجود.

دین چیست؟

«دین» در تعریف بدوی و منطقیٔ خود مجموعه‌ی بهم پیوسته و گسست‌ناپذیر است، متشکل از اعتقادات [نظری] و احکام [عملی] که جمعاً منشأ و مقصد إلٰهی

(ماورایی) داشته باشد. دین واژه‌ی است عربی که در لغت به‌معنای اعتقاد و اطاعت و عمل و جزاء آمده است. در اصطلاح به‌معنای اعتقاد به‌آفریننده‌ی برای جهان و انسان، و دستورات عملیٔ متناسب با این عقاید می‌باشد. از این‌رو، کسانی که مطلقاً معتقد به‌آفریننده‌ی نیستند و پیدایش پدیده‌های جهان را تصادفی، یا صرفاً معلول فعل و انفعالات مادی و طبیعی می‌دانند «بی‌دین» نامیده می‌شوند. امّا کسانی که معتقد به‌آفریننده‌ی برای جهان هستند، هرچند عقاید و مراسم دینی ایشان توأم با انحرافات و خرافات باشد «با دین» شمرده می‌شوند. بر این اساس، ادیان موجود در میان انسان‌ها به‌حق و باطل، تقسیم می‌شوند، و دین حق عبارت است از آئینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده و رفتارهای را مورد توصیه و تأکید قرار دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند.

اصول و فروع دین: با توجه به‌توضیحی که درباره‌ی مفهوم اصطلاحیِ دین داده شد، روشن گردید که هردینی دستکم از دو بخش تشکیل می‌گردد:

۱ ـ عقیده یا عقایدی که حکم پایه و اساس و ریشه‌ی آن‌را دارد.

۲ ـ دستورات عملی که متناسب با آن پایه یا پایه‌های عقیدتی و برخاسته از آن‌ها باشد. بنابراین کاملاً به‌جا است که بخش عقاید در هردینی «اصول»، و بخش احکام عملی «فروع» آن دین نامیده شود، چنان‌که دانشمندان اسلامی، این دو اصطلاح را در مورد عقاید و احکام اسلامی به‌کار برده‌اند.

امّا در نمادهای تعینی خود «دین» عنوانی فوق‌العاده فربه است. که در تعریف جامع و مانع نگنجد. در این حوزه، هرتعریفی از دین اصولاً ربط وثیقی با مبانی و روی‌کرد و غرض ارائه دهنده‌ی آن دارد؛ در پشت تعاریف متعددی که از دین ارائه می‌گردد، حضور روی‌کردهای مختلف نسبت به«جهان»، «انسان» و «تاریخ» که منبعث از احساسات وعواطف شخصی ومکاتب شناخته شده‌ی فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی است، قابل مشاهده است.

هراندیشمند دین‌شناس، در تعریفی که از دین ارائه می‌دهد، در واقع پاسخ‌های نظری خود را به‌اساسی‌ترین پرسش‌های بشر، در چکیده‌ترین عبارت بیان می‌دارد. این «تعدد» گاه به‌چنان «تنوعی» می‌انجامد که به‌نظر می‌رسد جز در لفظ، هیچ اشتراک دیگری باهم ندارند. و هریک به‌چیزی اشاره دارد، متفاوت از دیگری.

از این رو اگرچه این تعاریف به‌نزاع با یکدیگر برخاسته‌اند، لٰکن به‌دلیل منظرهای متفاوت و روی‌کردهای مختلف نسبت به‌دین، بعضاً به‌مثابه جزایر

محصوری‌اند که راهی به‌یکدیگر ندارند و هیچ‌گاه به‌مواجه‌ی منطقی باهم نخواهند رسید. وجود تعدد و تنوع فراوان در تعریف دین، علاوه بر تعدد منظر مطالعه‌ی کلامی، فقهی، فلسفی، تاریخی، جامعه‌شناختی ... و روان‌شناختی و تنوع روی‌کردی چون تعبدگرایانه، تحویل‌گرایانه، کارکردگرایانه، عقل‌گرایانه، شهودی، وجودی ... ناشی از واقعیت دیگری است که باید از آن به‌تکثر «صورت دین» در تحقق خارجی آن یاد کرد.

این دعوی که دین جوهری واحدی است منبعث از تمایلات درونی انسان که در تجلّیات گوناگون خود در بسترهای فرهنگی ـ اجتماعی مختلف و متفاوت صورت‌های گوناگون یافته، پاسخ خود را در منازعات دامنه‌دار و بی‌سرانجام میان گروه‌های مندرج در جدول ذیل می‌یابد:

دین در متن اولیه: دین نزد حواری و صحابی ـ دین نزد راویان ـ دین نزد محدثان ـ دین نزد مفسران ـ دین نزد فقیهان ـ دین نزد متکلمان ـ دین نزد فلاسفه ـ دین نزد متصوفه ـ دین نزد اهل زهد ـ دین نزد واعظان و مداحان ـ دین نزد تاریخ نگاران ـ دین نزد مردم شناسان ـ دین نزد روان شناسان ـ دین نزد حقوقدانان ـ دین نزد جامعه شناسان ـ دین نزد پدیدار شناسان ـ دین نزد ملحدان ـ دین و دیگر ادیان ـ وجوه موافق و مفارق ادیان ـ دین نزد لاادری‌گران ...

دین و مترادفات آن: دین و مکتب ـ دین و مذهب ـ دین و ایمان ـ دین و شریعت ـ دین و حقیقت ـ دین و مصلحت ـ دین و طریقت ـ دین و اخلاق ـ دین و تقدس ـ دین و إلٰهیات ـ دین و ماوراءالطبیعة ـ دین و معرفت ـ دین و آئین ـ دین و کیش ـ دین و مسلک ـ دین و سُنّت ...

دین و ملازمات آن: دین و اجتماع ـ دین و اعتقاد ـ دین و ارکان آن ـ دین و حکمت ـ دین و عمل ـ دین و علم ـ دین واقتصاد ـ دین و رشد ...

دین‌شناسان متأخر، به‌اتفاق، بر دشواری حصول توافق روی تعریف واحد از دین، اذعان نموده‌اند. این دشواری از آن‌جا ناشی می‌شود که از یکسو وارد کردن هرویژه‌گی شاخص و عنصر ممیز در تعریف، دسته‌ی از مصادیق قابل اطلاق دین را از شمول آن، خارج می‌سازد؛ از دیگرسو فراگیری و فراخ گرفتن دامنه‌ی تعریف، انواع مکاتب مرامی و شبه‌دین را به‌او می‌افزاید؛ لذا تعدادی از متأخرین در مواجه با این تنوع حل نشده به‌این نتیجه رسیده‌اند که امکان ارائه‌ی تعریف جامع و واحد از دین وجود ندارد، زیرا دین پدیده‌ی پیچیده و متنوع است. واژه‌ی دین تنها

یک اشتراک لفظی است و به‌کارگیری توأم با مسامحه‌ی آن برای این انواع فراوان نمی‌تواند، و نباید موأید وجود اصل یا ذات واحد برای آن باشد.(۱)

درک دینی: آن‌چه بر شمرده شد، جدای از تفسیر، تأویل و فهم شخصی از متون و تعالیم دین است که از دوران یونان باستان تا امروز به‌آن «هرمینوتیک» می‌گویند.(۲) و موجب آن شده است تا در ادوار مختلف تاریخ ادیان، در پیوند با عوامل بی‌شمار، تفاوت‌های عمده ظاهر گردد که تأثیر زمان و مکان بخشی از آن است. ترجمه و ارتباطات علمی و فرهنگی نیز بخشی دیگر باشد، اوضاع و شرایط متلاطم اجتماعی مانند جنگ‌های خارجی و منازعات داخلی، حب و بغض‌ها و مناسبات قدرت و سیاست عاملی دیگر است که بر هرمینوتیک دینی تأثیر عمیق می‌گذارد. مانند قول خود سیّد که فرمود: «اگر أبوذر می‌دانست که در قلب سلمان چه می‌گذرد، او را می‌کشت.» از همین رهگذر فرقه‌ها و مشرب‌ها به‌وجود آمده‌اند. که اگر این‌ها را نیز بر موضع فوق حمل کنیم سرسام‌آور می‌شود.

فلسفه و دین

بود، یا نبود فلسفه‌ی اسلامی: از دیرباز این پرسش عامیانه در این‌جا و آن‌جا مطرح بوده که «فلسفه‌ی اسلامی چیست؟» اساساً اسلام فلسفه دارد، ندارد؛ اگر دارد چطو، اگر ندارد؛ چرا؟ ... بحث عام‌تر آن این‌گونه قابل طرح است که اساساً ایمان دینی (هردینی) با بینش عقلی و فلسفی قابل جمع تواند بود، یا خیر؟

پاسخ این پرسش‌ها تنها با یک کلمه‌ی آری یا نه قابل حصول نیست، هرچند ایمانی مبتنی بر وحی، با تفکرات عقلئ برخاسته از ذات انسانی (به‌ظاهر) دو امر متفاوت می‌نماید، لٰکن ایمان‌داران به‌دستورات وحیانی می‌گویند: از آن‌جا که خالق انسان خدای حکیم است، بناءاً وحی إلٰهی دقیقاً متناسب با استعداد وجودئ انسان و در پاسخ به‌نیازهای وجودئ او تنظیم شده است، پس باتفکر عقلئ او سازگار است.

اگر این سخن صحت داشته باشد، مشکلی نیست. یعنی هرگاه معاضدت وحی و حکمت عقلی در یک فرایند طبیعی به‌آزمون گذارده شود، مسلماً نتایج مثبت به‌دست می‌دهد؛ همچنان که نمودهای در تاریخ دارد و مصداق اکمل آن، معتزله هستند.

لٰکن هرگاه نفس‌همین پرسش دریک مرحله‌ی شتاب‌آلود و توأم با پیش‌فرض‌ها از پشت عینک رنگی طرح گردد، امکان دریافت پاسخی منفی از هردو سو، دور از ذهن نیست، کما این‌که بازهم نمودهای در تاریخ دارد. فرض اول تا آن‌حد بدیهی

به‌نظر می‌رسد که پرسیده شود: «عسل» در مذاق گروه‌های متنوع آدمی چه مزه‌ی دارد؟ یا سئوال شود: «برف» در نظر هریک از آن‌ها چه رنگی دارد؟...

فرض دوم مانند آن است که همان عسل به‌کام شخص مریض و دارای اختلال ذایقه، ریخته شود. و آن دیگری، در هوای برفی با عینک رنگی از خانه بیرون آید.

مع‌هذا بحث به‌این ساده‌گی‌ها خاتمه نمی‌یابد، همه‌چیز به‌این بسته‌گی دارد که شما برای مشاهده‌ی یک منظره در چه جایگاهی ایستاده باشید و از چه زاویه‌ی به‌آن بنگرید. همین منظر و جایگاه اشخاص است که اختلاف آراء در موضوع بود و نبود فلسفه‌ی اسلامی را شدید می‌کند. چنان‌که گروهی از محققان به‌کلی منکر آن شده‌اند، و می‌گویند آن‌چه فلسفه‌ی اسلامی عنوان گرفته، چیزی جز اندیشه‌های ارسطو و نوافلاطونیان نیست که در عهد خلفای عباسی به‌وسیله‌ی سریانیان به‌زبان عربی ترجمه شد و در سرزمین‌های دور از جزیرةالعرب رواج یافت.

"ارنست رنان" (۱۸۲۳- ۱۸۹۲) می‌گوید: اگر مجموعه‌ی افکار و عقایدی را که در مناطق امپراطوری و در سرزمین‌های دور از شبه‌جزیره‌ی عربستان، به‌عنوان عکس‌العملی در برابر روحیه‌ی‌عربی به‌وجود آمد «فلسفه‌ی عربی» بنامیم، جز خلط مبحثی ناستوده چیزی دیگری نخواهد بود. "رنان" در توضیحاتش اضافه می‌کند: «حکمای عرب نیز چون حکمای لاتین درعین حال که فلسفه‌ی ارسطو را شرح کرده‌اند، دریافته‌اند که چگونه برای خود فلسفه‌ی آکنده از عناصر خاص خود به‌وجود آورند که از آن‌چه در لوکیون تدریس می‌شد متمایز باشند.»

در جای دیگر می‌گوید: «فلسفه‌ی حقیقی اسلام را باید در مذاهب متکلمان جست وجو کرد.» "مهدی حایری یزدی" همین نظر را گرفته می‌گوید: «خاستگاه فلسفه یونان بوده است، آن‌چه فلسفه‌ی اسلامی خوانده می‌شود در واقع همان فلسفه‌ی یونان است که به‌عربی ترجمه شده و با آیات قرآن و اصول و معتقدات اسلامی تطبیق گردید. قبل از ورود فلسفه به‌قلمرو معتقدات اسلامی، علم "کلام" وجود داشت و متکلمین در اثر معتقدات اسلامی می‌خواستند برای اصول اعتقادی اسلام راه‌های ازعقل بیابند که برسُنّت سیّدالمرسلین و آیات قرآن منطبق باشد، به‌طوری که راه دین را با راه عقل هم‌آهنگ سازند.»

گروه دیگر، وجود فلسفه‌ی اسلامی را مسلم پنداشته‌اند "ابراهیم مدکور" فیلسوف و عالم فقه‌اللّغة مصری (۱۹۰۲- ۱۹۹۶) در زمره‌ی این گروه قرار دارد که در مقدمه‌ی کتاب «فی الفلسفة الاسلامیه منهج و تطبیقه» نظر ارنست رنان را

نژادپرستانه توصیف می‌کند و می‌گوید: «مثلاً گفته می‌شود که سامی‌ها در هرچیز، اعم از دین، هنر، زبان و تمدن، ذاتاً اهل یک‌نواختی و ساده‌گی هستند؛ به‌عبارتی دیگر، روش تفکّر آن‌ها انفصال و تفریق است، نه اتصال و تألیف. بنابراین، تنها به‌ادراک جزئیات و مفرداتی نا پیوسته و یا مجموعه‌ی از عقاید بدون ترتیب و بدون نظم و انسجام قادراند.» مذکور می‌گوید:

اگر مقصود از فلسفه‌ی عربی این باشد که این محصول تنها مدیون عنصر عرب باشد، مسلم است که ادعای قابل قبول نیست، و ما پیشاپیش هرگونه ادعای مبنی بر تعصبات قومی را رد می‌کنیم. اسلام اقوام و ملل گوناگونی را در زیر یک علم گردآورد و همه‌ی این‌ملل و اقوام در این‌جنبش فکری سهیم بوده‌اند؛ امّا در مورد اسلامی بودن این‌فلسفه، اگر منظور این باشد که این فلسفه تنها ثمره‌ی افکار مسلمین است، ادعای که با آن‌چه در تاریخ فلسفه آمده، متناقض است، چه مسلمانان از ابتدا شاگردان نسطوریان و یعقوبیان و یهود و صابئین بوده‌اند و در این فعالیت‌های علمی و فلسفی با دوستان معاصر خود از یهودی و مسیحی همکاری داشته‌اند.

با این‌که روشن است ابراهیم مذکور أکل از قفا می‌کند، مع‌هذا [زوج لبنانی] "حنا الفاخوری و خلیل الجر" راه لقمه را از این هم دورتر می‌برند و ضمن تأیید نظر ابراهیم مذکور بحث را آشفته کرده می‌گویند: «پس همه‌ی آن‌چه را که تحت عنوان «فلسفه‌ی عربی» می‌آوریم، مولود فکر عرب نیست، زیرا چنان‌که خواهیم دید، ملت‌های مختلفی در تکوین آن سهیم بوده‌اند و در گردآوری و تطور آن دخالت داشته‌اند، مانند ترکان، سریانیان، مصریان، پارسیان، هندیان، بربرها، اندلسی‌ها...»

«پس تنها مدیون اسلام نیست، زیرا این فلسفه از یونانیان و یهود و نصارای که مسلمان شدند، گرفته شده است. همچنین نمی‌توان گفت این فلسفه مدیون یک تمدن دست نخورده‌ی اسلامی است. همچنان‌که مسیحیان وسیله‌ی نقل فلسفه‌ی یونانی به‌عالم اسلام بودند، یهود نیز وسیله‌ی نقل فلسفه‌ی اسلامی به‌قرون وسطی گردید ...»

"الفاخوری والجر" می‌توانستند این راه طولانی را نروند و دعوی را با این صغرا ـ کبرای ساده‌ی منطقی فیصله کنند که: «فلسفه بینش انسانی است، فرقی بین انسان‌ها وجود ندارد و تعاملات میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها پیوسته جریان داشته؛ پس فلسفه محصول مشترک فکر بشریت است.»

هکذا بحثی نیست که این بینش انسانی ابتدا از کجا شروع شده، نضج گرفته، پرورش یافته و به‌اوج رسیده است. سخن سر آن است که دیگر آدمیان، در دیگر

سرزمین‌ها چه چیزهای بر آن افزوده یا از آن کاسته‌اند، وچه چیزهای را جا به‌جا نموده‌اند؟ این‌جا است که دسته‌ی دیگر از محققان گفته‌اند فلسفه‌ی عربی هدفش وفق دادن میان فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون از یک‌سو و عقل و دین از سوی دیگر است.

مثلاً "پاتریک روژیه" (فیلسوف معاصر فرانسوی ـ م ۱۹۴۷) اعتقاد دارد که مذاهب فلسفی اسلامی منقسم برسه قسمت است:

الف ـ گروهی معتقداند که هرگز نمی‌توان دین و فلسفه را باهم وفق داد، پیشوای این گروه أبوحامد غزالی است، بعد از آن‌که از مرحله‌ی شک گذشت و عقل را در ادراک حقایق عاجز یافت، معتقد شد که حقیقت در دین است.

ب ـ گروه دیگر در این مسأله که دین و فلسفه را نتوان باهم وفق داد، با غزالی هم عقیده‌اند؛ ولی بر عکس غزالی دین را بی‌اعتبار می‌دانند و می‌گویند حقیقت همان فلسفه است. برخی ابن‌رشد را از زمره‌ی این گروه می‌شمارند.

ج ـ گروه سوم امکان وفق دادن میان دین و فلسفه را به‌آن شرط امکان‌پذیر می‌دانند که اولاً میان عقاید عامه و خاصه فرق گذاشته شود، ثانیاً در شرح آیات قرآن به‌تأویل پرداخته گردد. کندی، فارابی، ابن‌سینا وابن‌رشد حقیقی در این دسته‌اند.

بنیاد فلسفه‌ی اسلامی

فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه‌ی معتزله است که خود بر بنیاد فلسفه‌ی مشّاء ارسطویی استوار گردیده است. پس از مباحثات داغ معتزله «أبونصر فارابی» آمد (۲۶۰ ـ ۳۳۹ ، ه ق) و همین راه را در پیش گرفت؛ پس از فارابی «ابن‌سینا» آمد (۳۵۹ ـ ۴۱۶ ، ه ق) او نیز نتوانست خارج از آسمان ارسطو پرواز نماید. تا این موقع اساس فلسفه‌ی اسلامی تثبیت شده بود و حکمای مسلمان در سراسر اقطار اسلامی هرآن‌چه را که معتزله از فلاسفه‌ی یونان (خاصةً) ارسطو دریافته بودند و به‌روش خود عرضه داشته بودند، من‌حیث فلسفه‌ی <مسلّم> اسلامی پذیرفته بودند.

این وضع تا زمان متأخّر و دوران ملاهادی سبزواری ادامه دارد. پس از سبزواری دیگر کسی نیامده که سخنی قابل توجهی در موضوع فلسفه‌ی اسلامی زده باشد. ملا هادی سبزواری (م ۱۲۸۹ ، ه ق) در منظومه(ی که تلخیصی منظوم از اسفار ملا صدرا است) در ابتدای سخن خود اساس و رسالت فلسفه‌ی اسلامی را پاسخ به‌این سه سؤال معرفی می‌کند:

أُسّ المطالب ثلاثةٌ عُلِمْ　　　　مطلب ما، مطلب هل، مطلب لِمْ

= بنیان مطالب و مقاصد (فلسفه) سه چیز دانسته شده است:

۱ ـ مطلب «ما»: سخن از «ماهیت» و «کمیت» شیء= این چیست؟ آن چیست؟

۲ ـ مطلب «هل»: سخن از «کیفیت» شیء = آن چگونه است؟

۳ ـ مطلب «لِمْ» (لماذا؟) سخن از «چرائی» شیء = آن چرا چنین است؟

این طرح خوبی برای بنیادگذاری فلسفه‌ی اسلامی است. در حقیقت هیچ چیز را از قلم نمی‌اندازد. این سه محوری که حکیم سبزواری مطرح می‌کند کاملاً عقلی و برگرفته از فلسفه‌ی یونان است و هیچ ربطی به‌دین و مذهب خاص ندارد. هر بشری می‌تواند به‌روش خود برای این سه سؤال پاسخی بیابد. برابر با اصل صحت گذارش‌های فوق، اصلاً فلسفه‌ی اسلامی نمی‌توانیم داشت، کما این‌که فلسفه‌ی موسایی و عیسایی و گبری ... نیز نمی‌توان داشت، زیرا در منطق ادیان اصل بر وحی است و وحی هیچ محلی در بحث عقلانی ندارد. این همان چیزی است که فقیهان، محدثان، متکلمان و متعبدان می‌گویند.

واقع آن است که چیزهای تحت عناوین إلٰهیات و کلام و فقه و احادیث و روایات یهودی، نصرانی، اسلامی، هندو و گبر و سیک ... داریم؛ امّا فلسفه و عرفان تحت این‌عناوین هرگز! فلسفه و عرفان محصول اندیشه‌های بشری است؛ این دین و آن دین نمی‌شناسد و در سطوح عالی همه را یک‌جا متحد می‌کند.

مع‌الوصف، با استناد به‌مشارکت اسلامیان در مباحثات فلسفی و نتایج کوشش‌های که این‌جا و آن‌جا انجام یافته، چیزی به‌وجود آمده که توان آن‌را فلسفه‌ی اسلامیان عنوان کرد. هرچند که در تمامیت خود، متکی به‌نوعی «گرایشی» است، که از قلمکاری خبر می‌دهد، نه‌مبانی نظریٔ مستقل. اصل مطلب آن است که حکمای اسلامی درست به‌دلیل تقدم شریعت بر عقل، همواره در مدار بسته حرکت کرده و چون عقابی در قفس به‌سر برده‌اند. آن‌ها هیچ‌گاه مانند فلاسفه‌ی یونانی با ذهنیتی آزاد و عاری از ملاحظاتی چون اعتقادات شخصی و پیش‌فرض‌ها و شرایط محیطی، و تبعات آن، سراغ موضوعات معقول نرفته‌اند. معنی این گفته آن است که حکمای اسلامی در چارچوب فرمولی از قبل موجود، چشم باز کردند، خود را در برابر مجموعه‌ی عظیم و پیچ در پیچ یافتند که چون دیواری بلند یا توری سنگین و محکم، از درون و بیرون آن‌ها را احاطه کرده بود و نگهبانانی مسلح نیز برای ترصد و حفظ وضعیت موجود گماشته شده بودند. در چنین فضای سنگین، جز زمزمه‌های تودماغی، آن هم در فرصت‌های مناسب و در بیغوله‌ها چه توان کرد؟

فلسفه‌ی اسلامیان نه‌قادر شد فرمولی از قبل موجود را براندازد، و نه‌حاضر شد قلباً تمامیت و کمال آن‌را بپذیرد. پس در حد اقل و حد اکثر خود چیزی بیش از حرکت در درون بیضه نیست که از همان تأویل‌گرایی معتزلی شروع شده و تا عصر کنونی ادامه یافته است. یا چون زمزمه‌های که گاه قطع شده، گاه مفهوم نبوده، گاه رمزی بوده، گاه قوس‌های زیادی برداشته، گاه توجیه‌گر بوده، گاه تأویل‌گر...

درغیر این‌صورت، بیم‌آن می‌رفت که آن فلسفه، ماوراءالطبیعی و خاصة، اسلامی از آب در نیاید. هرچند این تعبیرات مورد اعتراض خواهد بود، ولی نمی‌توان تعریفی واقعی‌تر و رساتر از این، نسبت به‌چند وچون فلسفه‌ی اسلامیان عرضه داشت. مطلب فراتر از حد تعارفات یا شعار است:

مثلاً، پردازش حکمای اسلامی در موضوعاتی چون نزول وحی و کیفیت و ماهیت آن، و معاد جسمانی... که زیربنای ادیان باشد، و احکام دینی منشعب و متفرع از آن‌ها است، چه نتایجی داشته؟

اگر اصالت وحی و معاد جسمانی را نپذیرفته‌اند، که از دین عبور کرده‌اند، نتیجةً آن فلسفه، اسلامی نیست (این چیزی است که غزالی در «تهافة الفلاسفه» به‌آن حکم کرده و نیز مولوی در مثنوی به‌آن تاخته است) در غیر این صورت، از عقل عدول کرده‌اند، که نتیجةً فلسفه نیست (این همان است که ارنست رنان و دیگران گفته‌اند.) و اگر توانسته‌اند جمع بین هردو نمایند، آن، کجا است؟

درست است که اصولیون و فقهاء می‌گویند: «کلّما حکم به‌العقل، حکم به‌الشّرع» ولی این قاعده‌ی اصولی و فقهی است، نه‌اصل فلسفی. مأموریت عقل نزد شارع عبارت از تشخیص مصلحت و دفع مفسدت است، لذا گفته شده «احکام شرع، دایرمدار مصالح و مفاسد است» و در تعریف عقل می‌گویند:

«العقل ما عبد به‌الرحمن و ماکتسب به‌الجنان!»

ـ آیا عقل نزد فلاسفه همین است؟

= خیر. در نهاد بشر نیروی غریزئ وجود دارد که خود به‌خود او را دنبال علت‌یابی می‌کشاند. فلسفه در نتیجه‌ی شگفتی و کنجکاوی انسان پدید آمد. اعتقاد به‌اراده و حکومت خدا در حقیقت ساده‌سازی مسأله برای درک علت است. پس فلاسفه‌ی مسلمان، هیچ‌گاه عرصه‌ی آزاداندیشی را تجربه نکرده‌اند. و این آفت فلسفه و ضد فلسفه است. فلسفه در اصالت خود اسبی سرکشی است که فقط فضای باز می‌خواهد تا بتواند بتازد و جلو برود. مگر بدون آزاداندیشی می‌توان فلسفه داشت؟!

این عین تناقض است. حکمای اسلامی دقیقاً متوجه همین تناقضات شده و راه حل آن‌را پنهان شدن در میان جنگل انبوهی از الفاظ و کلماتی غامض و پیچیده، به‌روش مجاز اندر مجاز، تأویل در تأویل و استعارات بالکنایات یافته‌اند که در واقع امر، هیچ‌چیزی را عوض نمی‌کند و در نهایت تصویری غیر از جنینی مرده در رحم مادر را نشان نمی‌دهد. فلسفه‌ی اسلامی در اصلیت خود همان جنین مرده است.

اِلٰهیات اسلامی نیز همین حکم را دارد، وجود خدا را در مسیر تفحصات و ادامه‌ی کار خویش من‌حیث نتایج کار «کشف» نکرده است؛ بلکه به‌نحوی ناگزیر، پیشاپیش جایگاه خدا و ملزومات آن‌را مفروض دانسته، و هرنوع بحث را بعد از مرز خداشناسی آغاز کره است. سرنوشت اِلٰهیات اسلامی را پیش از همه، حضرت علی در خطبه‌ی توحیدیه‌ی نهج‌البلاغه مشخص کرده است. این خطبه ضمن این‌که یک شاهکار ادبی است، صبغه‌ی فلسفی دارد و شناخت ماهیت خدا را ناممکن می‌داند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی لَا یَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَ لَا یُحْصِی نَعْمَاءَهُ الْعَادُّونَ وَ لَا یُؤَدِّی حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ الَّذِی لَا یُدْرِکُهُ بُعْدُ الْهِمَمِ وَ لَا یَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ ...»

= سپاس خدای را که هیچ گوینده‌ی قادر به‌ستایش او نیست و نعمت‌هایش اصلاً قابل احصاء نتواند بود، هیچ تلاش‌گری قادر به‌ادای حق او نیست؛ آن خدای که والاترین استعدادها و تفکرات قادر به‌درکش نیست... اگر این‌خطبه را سنگ‌بنای اِلٰهیات اسلامی بدانیم چندان به‌خطاء نرفته‌ایم. فلسفه‌ی‌اسلامی بعد از این مرز آغاز می‌شود.

خداوند جهان را چگونه مدیریت می‌کند؟

«مشیّة الله» به‌معنای خواست و اراده‌ی خدا در نحوه‌ی تکوین و مدیریت عالم است. از الفاظ مشترک میان خدا و انسان است. این واژه در مورد خدا به‌معنای ایجاد و مدیریت شیء و درباره‌ی انسان به‌معنای طلب و تسلیم تعریف شده است.

مشیّت اِلٰهی در میان اندیشمندان مورد اختلاف واقع شده است، برخی آن را از صفات فعل، عده‌ی آن را از صفات ذات و برخی دیگر آن را از آثار علم و قدرت خداوند دانسته‌اند. خدای واحد، همان‌سان که در تجلّیات صفات خود واحد نیست، در دل‌های بنده‌گان خویش نیز جلوه‌ی یکسان ندارد. و راه‌های خانه‌ی او هم محدود نیست. این‌که اصلاً نباید وارد بحث خداشناسی، به‌روش عقلی شد (چنان‌که فقهاء و متعبدان می‌گویند) یا این‌که خداشناسی امری مستقل ذهنی و انتزاعی است، (چنان‌که اِلٰهیات بدان میل دارد) یا خدا را باید از جوف مظاهر هستی بیرون کشید، (چنان‌که

فلاسفه‌ی مسلمان می‌پندارند) یا این‌که خدا جز عشق و محبت و صفا نیست (چنان‌که متصوفه گمان دارند) این‌ها اساس اختلاف و نقطه‌ی آغاز مباحثات میان بنده‌گان خدا است که فلسفه، کلام، اِلٰهیات و معرفت اسلامیان به‌آن معطوف می‌شوند.

گروه اول وجود خدا را مفروض دانسته و طرح هیچ‌نوع مباحثه‌ی عقلی پیرامون موضوع را تجویز نمی‌کنند. از دید آن‌ها وجود خدا بدیهی و ایمان یک رمز و راز اِلٰهی است، خداوند هرلحظه، آن به‌ن از طریق علم حضوری بر سر هرذره حضور مرموز دارد، مستقیماً بر آن دستور «کن» می‌دهد و پاسخ «فیکون» دریافت می‌کند. این عین «مشیّة الله» است که به‌حکم آن سررشته‌ی امور هستی را در دست دارد، چنان‌که یک برگ درخت بدون اراده‌ی او به‌زمین نمی‌افتد.

بنابراین مباحثات پیرامون موضوعات فکریٔ دینی باید بعد از مرز خدا آغاز یابد. امّا حکمای اسلامی نیز از همین «مشیّةالله» و افتادن برگ درخت شروع می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که برگ درخت خودش نمی‌افتد، پارامترهای در کار است تا آن‌را به‌زمین بیاندازد، فقط مباحثات بر سر نام‌گذاری این عوامل است، که آن‌را چه بخوانیم: خدا، مسبب‌الاسباب، علت اولی، عقل کل... یا قانون حاکم بر هستی.

حکمای اسلامی سعی کرده‌اند با شرحی آمیخته با عقلانیت مقوله‌ی «مشیّة الله»، اندکی از اردوگاه متعبدین فاصله بگیرند و خودرا به‌حد فاصل بین دو نظریه‌ی مادی‌گرایانه و خداباورانه برسانند. و با اتخاذ مواضع مصالحه‌جویانه، خود را به‌اردوگاه «قانون‌گرایان صرف» نزدیک نمایند. از نگرگاه این گروه خدا (یا قانون طبیعت) علت درونی هرچیز است که روی می‌دهد، خدا علت بیرونی نیست. خدا اراده‌ی خود را از طریق قوانین طبیعی متجلّی می‌کند. «مشیّة الله» همان «وضع قانون از ناحیه‌ی عقل کل است.» که به‌آن «قوانین اِلٰهی حاکم برهستی» می‌گویند. معنی این گفته آن است که قانون وجود دارد، امّا این قانون خود به‌خود تقریر نشده، آن‌را «عقل کل» وضع کرده است. به‌این معنیٔ عام که «خداوند جهان را آفریده، برفعل وانفعالات عِلّیٔ که مبنای عالم است، نظارت دقیق اعمال داشته و قوانین معین را حاکم کرده است. پیدایی و بقای این فعل و انفعالات منوط به‌قوه‌ی اِلٰهی است...

این همان چیزی است که بامعتزله آغاز شده، با آهنگی آرام‌تر ازحرکت حلزون پیش‌رفته و قرن‌ها را در نوردیده است. در این فرایند طولانی تحت تأثیر فضای بیرونی و مناسبات قدرت نیز قرار گرفته و پیش‌رفت و پس رفت‌های را تجربه کرده است، لٰکن برابر با ادعا و اهداف خود بسط و شعاع نیافت و هیچ‌گاه بر افکار حاکم

نشد و اساس قدرت اجرایی قرار نگرفت، جز این‌که در یک مقطعی کوتاه به‌دربار خلفاء عباسی راه یافت (که شرحش بعداً می‌آید.) از دیگرسو، چون منافع طبقات خاص را به‌خطر می‌انداخت، مبغوض و مطرود نیز واقع شده و همواره مخاطبانی محدودی داشته که اغلب در حواشئ جوامع دینی و در بیغوله‌ها به‌کار خود ادامه می‌دادند، مع‌هذا اساس استواری را در قلمرو تفکّر خداباورانه پی‌ریزی نمودند که به‌آن عنوان فلسفه‌ی اسلامیان دادیم. مهم‌تر از همه این‌که مناقشات فلسفئ اسلامیان در فرایند کار خود دو پس منظر مشخص اجتماعی، اعتقادی داشت:

۱ ـ در ذهن کسانی که از مراتب تعبد بهره‌ی کم‌تری داشتند و مدخلیت عقل را در امور بدیهی باور کرده بوند، نظریه‌ی "خدای خفته" را تداعی نمود. این همان چیزی است که فقیهان و متکلمان پیش‌بینی کرده بودند و اجازه‌ی تحقق آن را نمی دادند. یعنی خدای وجود دارد، از ابتدا دنیا را آفرید، تنوع بخشید، سپس قانون وضع نمود، کار اداره‌ی هستی را به‌دست قانون سپرد و خود رفت و خوابید. این‌جا است که خدا بیکار ومقام او تشریفاتی می‌شود: = جهانی خودگردان و خدای بیکار و خفته که وجود و عدمش مساوی است! حتی گفته شد: اگر هم خدای بوده که در روزگاران خیلی پیشین دنیا را موجود کرده است، اکنون دیگر وجودش ضروری نیست، چون او دیگر تأثیری درگردش عالم هستی و درزندگی وموجودیت ما ندارد. قوانین تخطی‌ناپذیری حاکم برارکان و اجزای هستی به‌نحو اتوماسیون به‌کار خود ادامه می‌دهد، به‌حکم همین قانون برگ درخت در موقع معین باید به‌زمین بیافتد.

این فکر در بین بعضی اصحاب معتزله هم بوده است که می‌گفتند: «لو جاز طروالعدم علی وجودالباری لما ضرّ عدمه وجود العالم.» یعنی اگر عروض عدم در "باری تعالی" جایز باشد، این امر مضر به‌عالم هستی نیست. چنان‌که اهرام مصر و پیکره‌ی أبوالهول ساخته شده و به‌بقای خود ادامه می‌دهد، حال آن‌که معماران آن هزاران سال است در زیر خاک خفته‌اند. این عین سخن "فریدریش نیچه" است که گفت: "خدا مرده است؛ انسانیت را بیدار کنید." (البته قصد نیچه واگویی بحران‌های اخلاقی در درون جامعه‌ی مذهبی است، او در این‌جا با فرضیات بود و نبود خدا کاری ندارد. در حقیقت نیچه می‌گوید دیگر اعتقاد به‌وجود خدا قادر نیست جلو مفاسد بنده‌گان را بگیرد، پس باید اصول و ضوابط اخلاقی را جاگزین اعتقاد به‌خدا کرد.)

قبل از نیچه، انجمنی موسوم به"اخوان‌الصفاء" (قرن چهارم هجری) چنین می‌اندیشید. اینان آفریده‌گار را علت نخستین خلقت کائنات می‌دانستند، ولی معتقد

بودند که عمل آفریده‌گار در کار کائنات به‌همین‌جا پایان می‌یابد و عالم کائنات زین پس طبق قوانین طبیعی اداره می‌شود. برگشت تاریخئ این سخن به‌فیلسوفان طبیعئ چون فیثاغورس است که قبلاً بدان اشارت رفت.

این نتیجه‌ی منطقی و طبیعئ اعتقاد به‌حکومت همزمان، یا توأمان خدا و قانون، بر ارکان هستی است. مانند دو سلطان در یک کشور می‌شود که یکی از آن‌ها باید ساقط شود: ما دیدیم که برگ درخت کنده شد و به‌زمین افتاد، غریزه‌ی بشری به‌ما اجازه نمی‌دهد در برابر علت آن سکوت کنیم. لاجرم از خود می‌پرسیم که چرا برگ درخت از شاخه‌ی مربوطه کنده شد؟ چرا به‌زمین افتاد؟ (سؤالی که نیوتن از خود کرد و منتج به‌کشف جاذبه‌ی زمین شد.) اگر معتقد به‌هست یا نیست مطلق خدا باشیم، قضاوت آسان است، لٰکن آن‌جا که وجود موازی (یا توأمان) خدا و قانون را می‌پذیریم، نمی‌توانیم به‌روشنی قضاوت نمائیم که آن کار کدام یک بوده است؟

خدا، یا قانون؟ اگر برگ را خدا انداخته، پس قانون چه‌کاره است؟

اگر قانون برگ را به‌زمین انداخته، پس اعتقاد به‌وجود خدا اضافی است...

۲ ـ دومین پس منظر یا منفعتی که حکمای اسلامی به‌دست آوردند این بود که از خشونت خدا و دخالت و نظارت مو به‌موی او بر زندگی بنده‌گان کاست. خدای بازمانده از عهد عتیق و دوران‌های طولانی آواره‌گی و بدبختی قوم یهود که بسیار غیور(۴) سخت‌گیر، بی‌گذشت و دخالتگر در جزئیات زندگی بنده‌گان بود و نذورات و قربانی‌های عظیم می‌خواست تا رضایت نفس کشیدن به‌بنده‌گان دهد(۵) جای خود را به‌خدای داد که پیر و نحیف شده بود و تاحدی نَرم‌خو و دیموکرات نیز بود.

تندئ دربان

طبیعی است که یک چنین خدای صبور و مهربان، در وهله‌ی نخست منافع نماینده‌گان و خادمان خود در روی زمین را به‌خطر می‌اندازد، عفو و بخشش او نسبت به‌بنده‌گان، مساوی است با بیکار شدن و گرسنه‌ماندن نماینده‌گان او در روی زمین. پس او باید خشن و کوبنده باشد تا جهت جلب رضایت او قربانی‌ها ذبح گردد، و نذورات و صدقات اهداء شود و بدین‌ترتیب، منافع گروه‌های خاصی از جامعه تأمین گردد. لذا علوم معقول درست از همین نقطه مورد حملات شدید قرار گرفت، تاجای که هرنوع قرأت عقلی و فلسفی از پدیده‌های هستی و باورهای اعتقادی را حرام دانسته و افکار و متون فلسفی را گمراه کننده (ضاله) اعلام کردند. به‌موازات

آن، موج گسترده‌ی تبلیغات منفی و جنگ اعصاب علیه اصحاب فلسفه جریان یافت و قرن‌ها ادامه پیدا کرد، تدریس فلسفه در قلمرو حوزه‌های علوم دینی ممنوع شد و خادمان باورهای سُنّتی، ابن‌سینا را «مخنّث دهری» می‌گفتند، کتاب «شفاء» را «شقاء» نام گذاردند و در جلسات وعظ و سخنرانی، بعد از جمله‌ی «صدق الله العظیم» جمله‌ی «و کذب ابن‌سیناء الرّجیم» را هم حتماً اضافه می‌نمودند.

فلسفه ابزار است یا انبار؟

از همین‌جا می‌توانیم حکمای اسلامی (و دینی) را به‌دو گروه تقسیم نمائیم:

یکی آن‌که از فلسفه به‌حیث ابزاری جهت تثبیت فرض‌های از قبل موجود بهره گرفته‌اند؛ مانند «فیلون یهودی» که قبلاً بدان متوسل شده است. چنین دیدگاهی نه فلسفه را از بیخ رد می‌کند، نه بالتمام آن را می‌پذیرد؛ و نه هم از آن فاصله می‌گیرد! بلکه در حاشیه می‌ایستد و (به‌پنداشت خود) بخش‌های از آن را نیک و بد می‌کند.

دوم گروهی که فلسفه را به‌حیث منبع کشف حقیقت می‌دانستند، لٰکن در مواردی زیاد، خود را سانسور کرده‌اند، با کنایه و ایهام سخن گفته‌اند، در مواردی بحث را به‌سرانجام نرسانیده‌اند و در مواردی هم لقمه را از قفاء به‌سوی دهن برده‌اند. هریک از این‌ها به‌تنهایی مانعی بزرگی در راه رشد افکار فلسفی است. امروزه اگر فلسفه در اقطار بلاد اسلامی از استقلال و رشد حداقلی برخوردار نیست، علت آن‌را باید در فضای که حکماء و متفکّران اسلامی در آن تنفس می‌کرده‌اند جست وجو کرد.

درحالی‌که حکمای یونانی مباحثات خود را طوری پیش می‌بردند که امروزه می‌توان به‌نقشه‌ی شهرداری جهت احداث بلوار در کلان‌شهرها تشبیه کرد. مهندس نقشه‌کش فقط به‌دنبال آن است که این بلوار مستقیم پیش رود، هیچ فرقی نمی‌کند که در مسیرش کوه و تپه باشد، یا خانه‌ی مردم؛ مسجد یا میخانه... این عین راه فلسفه است، ولی حکمای اسلامی همیشه خواسته‌اند در یک روستای کوچک نقشه‌ی راه بکشند، طبیعی است که این نقشه نباید با خانه‌ی کدخدا و دیگر ارکان روستا برخورد کند، بلکه باید طوری اجرا شود که موقعیت خانه‌ی کدخدا را بالاتر هم ببرد!

رابطه‌ی فلسفه و کلام

هرگاه سخن از این دو مقوله به‌میان آید، بلافاصله عناوینی چون معتزله و اشاعره، به‌ذهن متبادر می‌گردد. در بخش پیشین، دیدیم که عبارات قرآن تا چه حد

تشبیهی و رمزی است چنان‌که اهل خبره گفتند: «قرآن قطعیّ الصّدور و ظنیّ الدّلالة» است. از این‌رو در بینش اسلامی بیش‌تر تلاش‌ها در جهت کشف معانی حقیقی الفاظ، به‌هدف درک مفاهیم است. این تلاش‌ها مشخصاً در دو مسیر متفاوت و بعضاً با اهداف مخالف صورت می‌گیرد: یک، درک حقیقیٔ منظور شارع، به‌هدف عمل متعبدانه به‌آن؛ که بالمآل به‌فربه شدن احکام و تثقیل بیش از پیش آن انجامیده است و علومی چون اصول فقه، فقه و کلام از مصادیق برجسته‌ی این گزاره است. دو، جدال الفاظ به‌قصد تأویل آن و در نتیجه تغییر مفاهیم از رهگذر یافتن راه‌های توجیه عقلانی برای منظور شارع؛ به‌هدف کاهش‌گرایی وفرار ازتعبد ونهایتاً تخفیف احکام؛ کاری که در گذشته عیسی ناصری با دین موسی کرد و «معتزله» با اسلام.

همان‌سان که منازعات میان «اهل رأی» و «اهل حدیث» منتج به‌تدوین «فقه» و پیدایی مذاهب اربعه‌ی اهل سُنّت گردید. در همان زمان به‌موازات آن‌ها، دو مکتب اشاعره و معتزله در موضوع اصالت «عقل» و «نقل» و «جبر» و «تفویض» باهم درگیر بودند. حاصل تقابل فکری میان آنان که سراسر هفت قرن اول تاریخ اسلام را در بر داشت، «فلسفه» و «کلام» اسلامی را به‌وجود آورد و تکامل بخشید.

برخی از فلاسفه‌ی مسلمان بر حسب منطق دیالکتیکی "تز" و "آنتی‌تز" فلسفه‌ی اسلامی را "سنتز" مشاجرات کلامی بین آن دو مشرب فکری می‌دانند. آن‌ها به‌نیمی از مطلب اشاره کرده‌اند، زیرا نفس همین حکم در موضوع کلام اسلامی نیز صادق است. اهمیت این دو مشرب از آن بابت است که هریک از حیث نفوذ و توسعه‌ی «کلامی» و «فلسفی» تأثیری عمیق در نحوه‌ی قرأت از روایات دینی و شکل‌گیری افکار دینی به‌جا گذارده‌اند. تا آن‌حد که محققان از هرکدام به‌عنوان یک «مکتب» مستقل نام می‌برند. همه‌ی فرقه‌های اسلامی به‌نحوی به‌یکی از این دو مشرب فکری برگشت دارند. گرچه افکار معتزلی قبل از اشعری تکوین یافته است، ولی ریشه‌های این دو مکتب که برگشت به‌دو نحله‌ی موسوم به«قدریه» و «مرجئه» دارد، از حرکت دو جریان فکری در بستر زمان خبر می‌دهد.

هم‌چنین در تاریخ و جامعه‌شناسی ثابت است که جریان‌های فکری بشر از نقاط کوچک شروع می‌شوند، اغلب به‌موازات هم حرکت می‌کنند، در امتداد زمان همدیگر را زیر نظر دارند <به‌قول معروف> تز و آنتی تز می‌کنند، سن‌تز بیرون می‌دهند، زمان‌مند می‌شوند، اوج می‌گیرند و استحاله می‌گردند... این به‌آن معنی است که گفته شود: واقعیت‌های بشری از حیث تبعیت از قانون طبیعی در حکم خود

بشر است، دوران جنینی دارد، متولد می‌شود، رشد می‌کند، داد و گرفت دارد، کهولت دارد و سرانجام، مرگ. منتهی یک نکته مسلم است که هرفکر و ایده‌ی بشری به‌همان اندازه که از مبانی محکم منطقی و فلسفی برخوردار باشد، دوام‌دار است. دو جریان فکری وعقیدتیٔ موسوم به"اشعری" و "اعتزالی" نیز از این قواعد مستثنی نبوده‌اند. این دو جریان در طول شش قرن اول اسلام دوش به‌دوش هم راه پیموده و بر نحوه‌ی قرأت دینی مسلمین سایه انداختند. درعین‌حال هریک از آن‌ها از حیث تدوین مبانی خویش، نوعی پیش‌رفت و پس رفت را نشان می‌دهد که بعضاً متأثر از اوضاع و شرایط حکومتی و میزان دوری یا نزدیکی به‌دربار بوده است.

معتزله و فلسفه‌ی اسلامیان

«معتزله» ادامه‌ی راه "قَدَریه" (فتح اول و دوم) است. در ابتدای کار، تفکیک میان قدریه و معتزله دشوار است؛ امّا محققان به‌تقدم قدریه نسبت به‌معتزله باوردارند. قدریان «تقدیر» را رد کرده و اعتقاد داشتند که خداوند آدم را با اراده‌ی آزاد خلق کرده و آدمی در انتخاب عمل مختار است. و جز به‌آن‌چه از روی اراده انجام می‌دهد، مآخذه نمی‌شود؛ به‌همان سبب مسؤل اعمال نیک و بد خویش می‌باشد.

پیشوایان اولیه‌ی قَدَریه "معبد جهنی" (م ۸۰ ، ه ق) و"غیلان دمشقی" (م ۱۰۶ ، ه ق) بودند که به‌نظر «ابن‌نباته مصری» (۶۸۶ ـ ۷۶۸ ، ه ق) غیلان این عقیده را از مرد نصرانی از مردم عراق که اسلام آورده بود اخذ کرده، وارد اسلام نمود و معتزله عین بحث را ادامه داد.

زمانی باب چنین بحث‌های عقلی باز شد که دوران فتوحات اسلامی راکد شده بود و مسلمانانی که در شهرها مستقر شده بودند به‌تحقیق در مسائل دین می‌پرداختند. درحالی که در آغاز، ایمانی ساده داشتند و در موضوع وحی چون و چرای نداشتند، از این پس هرچیز را به‌محک عقل می‌زدند؛ این مسأله وقتی شدت یافت که مللی که به‌بحث و مناظره درباره‌ی مسائل لاهوت خو گرفته بودند به‌اسلام گرویدند. چه فتوحات اسلامی عناصر جدیدی را وارد دین کرده بود. انقسامات سیاسی و نابسامانی‌های داخلی نیز مشکلاتی پدید آورده بود.

معتزله اعتقاد به‌بزرگداشت عقل بشر را از «ثابت بن قرهه» (۲۲۱ ـ ۲۸۸ ، ه ق) فرا گرفتند، و معتقد شدند که انسان به‌نیروی عقل خود قادر به‌شناخت خداوند هست، و به‌همین منظور است که او را عاقل آفریده است. نیز آدمی به‌کمک عقل

خود می‌تواند میان نیک و بد کارها فرق بگذارد، هکذا در اثبات صحت دین اسلام. و همین امر منجر به‌وضع قاعده‌ی معروف ایشان شد که «الفکر قبل ورود السمع».

معتزله اعتقاد داشتند: «تفکّر و اراده‌ی ما برای نیل به‌نتایج علمی، علت تامه و ایجادی است.» با این مبنا رفته رفته از خود اِلٰهیات کاملی به‌وجود آوردند. که قریب به‌اِلٰهیات عقلی شناخته شد. معتزله نخستین مکتب اِلٰهیات اسلامی بود که نه‌فقط به‌میزان بالنسبة وسیعی اسلوب توضیح و توجیه مسائل دینی را به‌یاری استنتاجات عقلی و منطقی به‌کار بستند، بلکه در امر برقراری ارتباط میان قرأت دینی با افکار عقلی یونان باستان تلاش‌های موأثری داشته‌اند. آن‌چه امروز فلسفه و حکمت اسلامی خوانده می‌شود مرهون تلاش‌های ایشان است. معتزله، چون فیلسوفان مسلمان، فلسفه‌ی یونان را دربست نپذیرفتند؛ بلکه آن‌چه را با دین موافق یافتند، قبول کردند، و هرچه را مخالف دین دیدند مردود شناختند.

پیدایی معتزله

محققان و مستشرقان، منشأ پیدایی مکتب معتزله را از محفل حسن بصری (۲۲ - ۱۱۰، ه ق) در بصره می‌دانند. حسن بصری یکی از صوفیان نامی دوران نخستین تصوف بود، او پسر اسیر مسیحی بود که عریان به‌مدینه آورده شده بود، در آن شهر اسلام آورد و به‌جمع‌آوری احادیث پرداخت. در این حوزه، و هم در زهد و پارسایی شهرتی بسیار کسب نمود. جسورانه خلفای اموی چون یزید، عبدالملک مروان و حجاج را ذم می‌نمود. محفلی از پیروان در بصره گرد خویش جمع کرد و به‌توسعه و تعمیق تصوف مبادرت ورزید. در آن زمان زهد و تصوف یکی محسوب می‌شد و تصوف در جوف زهد قابل تعریف بود.

به‌پنداشت "شهرستانی" در «ملل و نحل» دو تن از شاگردان او به‌نام‌های «واصل بن‌عطاء» و «عمرو بن‌عبید» در موضوعی با حسن بصری اختلاف کردند و از او کناره گرفتند. واصل در گوشه‌ی مسجد نشست و به‌بیان ظنونات خود پرداخت. پس حسن بصری گفت: «اعتزل عنا واصل» از آن پس هواخواهان آن‌ها "معتزله" لقب گرفتند = (گوشه گرفته‌گان، جدا شده‌گان).

داستان این‌گونه هم نقل شده: روزی در جلسه‌ی درسی حسن بصری مردی وارد شد و گفت: ای امام دین، در زمان ما جماعتی پیدا شده‌اند که هرکس مرتکب گناه کبیره شود او را تکفیر می‌کنند؛ در عوض گروهی دیگر هستند که می‌گویند:

گناه کبیره هیچ زیانی به‌ایمان شخص وارد نمی‌کند و گفته‌اند که عمل داخل در ایمان نیست؛ ما چگونه در مورد اعتقاد آن‌ها حکم کنیم؟

حسن بصری به‌فکر فرو رفت تا جواب آن شخص را تهیه کند، در این هنگام واصل بن‌عطاء که در جلسه حضور داشت، قبل از آن‌که حسن بصری پاسخ دهد گفت: من می‌گویم: کسی که گناه کبیره مرتکب شود کافر مطلق نیست ولی مؤمن مطلق نیز نیست، بلکه او در بین این دو صفت قرار دارد (منزلة بین المنزلتین) یعنی نه‌مؤمن است، نه‌کافر! این سخن واصل ابن‌عطاء عکس‌العمل بقیه‌ی شاگردان را برانگیخت و جلسه متشنج شد. در این میان واصل برخاست و به‌سوی یکی از ستون‌های مسجد رفت و در آن‌جا اعتزال نمود. در این موقع حسن بصری گفت:

«إعتزل عنّا واصل» از آن زمان به‌بعد به‌اصحاب واصل معتزله گفتند.

"الفاخوری و الجر" با استناد به‌منابع خود، اعتقاد کرده‌اند که عنوان معتزله به‌سال‌ها پیش از اعتزال و انفصال واصل از حسن بصری بر می‌گردد و می‌گویند:

«ریشه‌ی معتزله یک ریشه‌ی سیاسی است که در همان جوی که شیعه و خوارج در آن به‌وجود آمدند، پدیدار گردید. موضوع خلافت علی بن‌ابی‌طالب موجب بروز بسیاری از حوادث مهم فکری و سیاسی در عالم اسلام ـ اگر نگوئیم همه‌ی حوادث ـ شد. دیدیم که طلحه و زبیر بعد از قتل عثمان برعلی شوریدند و خون عثمان را از او می‌طلبیدند، و دیدیم که تنی چند از صحابه که در رأس آن‌ها «سعدبن ابی وقاص» و «عبدالله بن‌عمر» و «محمدبن مسلمه» و «عثمان بن زید» و دیگران بودند، از بیعت باعلی سرباز زدند و بی‌طرفی اختیار کردند؛ به‌گفته‌ی «طبری» و «دینوری» و دیگر مورخان، احمد بن‌قیس در بصره با شش هزار مرد و جماعت «ازد» از جنگ کناره گرفت. «نوبختی» در کتاب «فِرَق الشیعه» درباره‌ی "سعدبن ابی وقاص" و "عبدالله بن‌عمر" و "محمدبن مسلمه" و "اسامة بن زید" گوید: «ایشان از علی اعتزال جستند و قتال در رکاب او را ترک کردند، چنان‌که با خصم او نیز نپیوستند ... پس ایشان را معتزله گفتند. و اینان سرمنشأ دیگر معتزله‌اند.»

درست است که مواضع سیاسی معتزله نیز برهمین مبنا تکوین شد؛ لٰکن معتزله به‌عنوان یک فرقه‌ی دینی یا یک مکتب فکریٔ منسجم از همان موضوع اختلاف واصل بن‌عطاء و عمرو بن‌عبید با حسن بصری مفهوم می‌یابد. واصل بن‌عطاء و عمرو بن‌عبید نیز چون حسن بصری طرف‌دار اصل آزادی اراده بودند، ولی هردو در مسائل دیگر با استاد خویش اختلاف کردند. از جمله موضوع گناهان غیر

مشرک بود؛ یا به‌اصطلاح «مرتکبین گناهان کبیره» بحث گناهان کبیره به‌سبب اختلافات سران در امر خلافت و قتل عثمان و جنگ‌های جمل و صفین و نهروان و تبعات هریک، فراوان شده بود. مسلمانان این را با آراء مختلف و اقوال گوناگون مورد بحث قرار می‌دادند. من‌جمله در محفل حسن بصری نیز این بحث پیش آمد که فرد مسلمانی مرتکب گناه کبیره چه حالی خواهد داشت؟

می‌توان او را مؤمن به‌دین اسلام شمرد؛ یا خیر؟

حسن بصری علیه عقیده‌ی رایج "مرجیان" که می‌گفتند: مسلمان مرتکب گناه کبیره هم‌چنان مسلمان باقی می‌ماند، ولی فاسق است؛ و بر ضد نظر "خوارج" که اعتقاد داشتند مسلمان مرتکب کبیره کافر خواهد بود، چون ایمان بدون عمل معنای ندارد؛ عقیده‌ی ثالثی اظهار داشت که: «مسلمانی مرتکب گناه کبیره، نه‌مسلمان است، و نه‌کافر؛ منافق (دو رو) است.»

امّا واصل گفت: شخص مسلمان چون مرتکب گناه کبیره شده، دیگر مؤمن نیست و کافر هم نخواهد بود، بینابین این دو حالت قرار دارد، فراتر از کفر و فروتر از ایمان؛ که آن‌را «منزلةٌ بین المنزلتین» خواند، «عمربن عبیدبن باب، معروف به‌ابوعثمان بصری» نیز به‌واصل پیوست. عمرو از محدثانی بزرگ و با اعتبار «قدری» بود که چون به‌معتزله ملحق شد، گروه کثیری از محدثان قدری‌مذهب بصره به‌او پیوستند، چنان‌که معتزلی و قدری دو لفظ مترادف شدند.

"عبدالقاهر بغدادی" (م ۳۶۶ ، ه ق) در «الفرق بین الفِرَقْ» همین گزاره را وجه تسمیه‌ی معتزله اختیار کرده و گفته: بدین‌قرار هردو گروه از مسلمانان اعتزال گرفتند. اختلاف واصل و عمرو با حسن بصری در ظاهر چندان بزرگ نمی‌نماید، ولی به‌واقع بسیار عمیق و بزرگ بود چون دارای وجه سیاسی نیز بود که مستقیماً به‌مشروعیت و عدالت خلفاء و امراء و چند و چون متابعت یا عدم متابعت از فرامین ایشان بر می‌گشت و بحث اجماع امت را هم در بر می‌گرفت.

در پیوند با همین نکته بود که معتزلیان اعتقاد کردند: هرگاه بحث و دعوای بین مسلمانان، مانند اختلاف علی با عایشه و طلحه و زبیر در گیرد، و یا در مبارزه‌ی علی با امویان، مؤمنان باید بی‌طرفی پیشه کنند.

واصل بن‌عطاء در برابر نظر خوارج که طرفداران علی را تکفیر می‌کردند، و در برابر اهل سُنّت که به‌صحت ایمان هردو طرف جنگ جمل رأی می‌دادند، موضع دیگری اختیار کرد و هیچ‌یک از این دو رأی را نپذیرفت. به‌طوری

نامشخص گفت: «یکی از طرفین جنگ جمل فاسق است.» امّا معلوم نیست مؤمن کدام است و فاسق کدام. بنابراین گواهی دو مرد از هردو فرقه قابل قبول است، ولی گواهی دو مرد را که یکی از فرقه‌ی علی و دیگری از فرقه‌ی طلحه باشد، مردود دانست. این نهایت مصلحت‌اندیشی [یا تردید واقعی] واصل را می‌رساند؛ ولی عمر بن عبید بن باب (م ۱۴۵ ، هـ ق) پا از این فراتر نهاد و گفت: هردو فرقه که در روز جنگ جمل باهم رو به‌رو شدند، فاسق‌اند و شهادت هیچ طرف قابل پذیرش نیست.

معتزله و ظاهریان

معتزله متابعت کورکورانه از ظواهر روایات و احادیث را (که شافعیان، حنبلیان و دیگر ظاهریان و غیر آنان به‌آن گرایش داشتند) رد می‌کردند، یک وجه تسمیه‌ی معتزله، اعتزال آن‌ها از حدیث است، گرچه خود حسن بصری حدیث را قبول داشت و در صحبت‌هایش مکرر به‌احادیثی از نبی مکرم استناد می‌کرد، لٰکن پیروان او به‌همان نسبت که به‌عقلانیت و فلسفه‌ی یونان نزدیک شدند از احادیث دوری گزیدند. هرچند قرآن را منبع و منشأ حقیقی دین می‌شناختند، ولی برای آن ظاهر و باطن قائل شدند و تعبیر آزادانه و ایهامی قرآن را جایز می‌شمردند و معنی باطنی و مخفی برای آن جست وجو می‌کردند.

به‌همین سبب معتزله و دیگر پیروان جریانات عقلیٔ اسلامی را «تأویل‌گرایان» در مقابل «ظاهرگرایان» می‌خواندند. در بعض منابع به‌آن‌ها «باطنیان» نیز گفته شده است. (گرچه این تعبیر به‌«اسماعیلیان» انصراف دارد و نشاید تنها به‌معتزله صدق کند.) اختلاف نظر معتزله با ظاهریان بسیار بنیادی است که از رد تشبیه و تمثیل و رؤیت خداوند به‌صورت انسان، یا هرشیء مخلوق و موجودی دیگر شروع می‌شود؛ به‌موضوع مخلوقیت، یا عدم مخلوقیت قرآن می‌رسد و به‌همین‌ترتیب دیگر زیر مجموعه‌های اعتقادی و فکری را در بر می‌گیرد:

در مورد «تشبیه»: حنبلیان و دیگر ظاهریان، معنی ظاهریٔ آن‌دسته از آیات قرآن را در نظر می‌گرفتند که بر «آدم‌سان» بودن خدا تصریح دارد: «خدا بر تخت جلوس دارد(۵) = الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، ۲۰: ۴ ـ سیما و صورت دارد، ۶: ۵۲ ـ چشم دارد و می‌بیند، ۲: ۱۱۰ ، ۵۴: ۱۴ـ می‌شنود، ۵: ۷۶ ـ دو دست دارد، ۵: ۶۴ ، ۳۸: ۷۵ ، ۵۱: ۴۷ ـ پا دارد و راه می‌رود.(۶) وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا، ۲۵: ۲۳ ـ بدون واسطه با موسی

سخن گفته، ۴: ۱۶۴ ، ۲۸: ۳۰ ـ ۷۹...(۷) در جای دیگر تشبیه به‌نور شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ۲۴: ۳۵»(۸)

ظاهریان اصرار داشتند و دارند که معانی ظاهرئ این آیات در نظر گرفته شود. حال آن‌که چنین پنداشتی خلاف گفته‌ی خود قرآن است (سوره‌ی ۱۱۲ ، توحید) شماری دیگر می‌گفتند مسلمان باید این سخنان قرآن را باور کند و در صدد تفکّر و توجیه عقلئ آیات قرآن برنیاید. مالکیان از این زمره هستند. مهم‌تر این‌که گذارش‌های در قرآن آمده که هرگاه حمل بر ظاهر شود یک «خدای سلطان‌وار» را به‌ما معرفی می‌کند و چنین معنی می‌رساند که خدا عصبانی هم می‌شود، عباراتی چون "غضب الله" ، "غضبنا" ، "فانتقمنا" ، "فدمّرنا" ، "فقصمنا" ... در قرآن زیاد آمده از جمله در ادامه‌ی داستان‌های موسی و فرعون می‌گوید: «فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ، ۴۳: ۵۵»(۹) این‌ها از صفات ناقصه است، در حالی‌که وجود باری منزه از هرنوع صفات ناقصه است.

تمام این معانی به‌طور مصرح و مشروح در کتاب «خروج» عهد عتیق آمده است و انسان خیال می‌کند که قرآن این آیات را مستقیما از تورات گرفته باشد با این تغییرات که عرش خدا را از کوه حوریب، به‌آسمان برده و اورا دورتر کرده است.

دوم، ابر را با نور، یکی کرده؛ سوم، چیزهای چون چشم و گوش و دست و پا را که درعهد عتیق نیامده برای خدا افزوده است. ظاهریان تمام این عبارات و تشبیهات را دربست پذیرفته‌اند. (به‌نشان‌ها، در آخر بخش رجوع شود.) امّا معتزله این کلمات را استعاره‌ی بیش نمی‌دانستند. و تشبیه خداوند را گناه کبیره می‌شمردند. در واقع معتزله در این موضع کاری بیش از تورات‌زدایی از مفاهیم قرآن نکرده‌اند.

در مورد «رؤیت»: معتزله می‌گفتند خدا جوهر نیست، عرض نیست، طول و عرض و عمق و ابعاد و ابعاض و اجزاء و اعضاء و جوارح ندارد و حواس را قدرت درک او نیست؛ به‌همین‌ترتیب رؤیت خدا در آخرت نیز امری غیر ممکن است. چه اگر امکان رؤیت باشد، لازم‌آید که در مکانی، در برابر بیننده، متحیّز شود و در جای قرار گیرد، در همان‌حال در جاهای دیگر نباشد.

با این‌که خدا جا و مکانی ندارد و خود با این آیه، نفی رؤیت کرده است:

«لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، ۶: ۱۰۳» اگر در قرآن آیاتی یافت شود که موهوم جواز رؤیت در آخرت باشد، مانند این آیه: «وُجُوهٌ يوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، ۷۵: ۲۲ ـ ۲۳» باید آن‌ها را تأویل کرد و

به‌معنی ظاهری نپرداخت. یا برای درک معانی واقعی به‌لغت مراجعه کرد. مثلاً در این آیه «نظر» به‌معنی انتظار است، نه‌رؤیت.

در مخلوقیت قرآن: کلام (سخن گفتن) از صفات خدا است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا، ۴: ۱۶۴» این بحث پیش می‌آید که کلام خدا ازلی است، یا حادث؟

برخی بر آن‌اند که قول به‌ازلیت قرآن، ریشه‌ی مسیحی دارد؛ زیرا مسیحیان کلمةالله را اقنوم دوم از ثالوث اقدس، و ازلی می‌دانند. معتزلیان به‌قصد پیش‌گیری از مشتبه شدن اسلام با یکی از فِرَقْ مسیحیت با این رأی به‌مبارزه برخاستند و گفتند کلام خدا حادث است. چه همه‌ی شرایط حدوث در آن جمع باشد:

قرآن از حروف و کلمات و آیات و سوره‌ها ترکیب یافته. حروف و کلمات است که خوانده می‌شوند و شنیده می‌شوند. قرآن را آغاز و انجام است، بنابراین نمی‌تواند ازلی باشد. گذشته از این در قرآن ناسخ و منسوخ است؛ ناسخ منسوخ را نسخ می‌کند، نیز خدا در توصیف آن گفته است: «مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ، ۲۱: ۲» و جایز نیست که قدیم معرض نسخ واقع شود، یا ازلی به‌حدوث متصف گردد.

بنابراین قرآن مخلوق است، کلام خدا نیز مخلوق است و خداوند به‌هنگام حاجت آن‌را خلق می‌کند. و این کلام قایم به‌او نیست، بلکه خارج از ذات او است. آن‌را در محلی خلق می‌کند و در آن محل شنیده می‌شود.

اصول اساسی معتزله

بغدادی گوید: معتزله به‌بیست و دو فرقه تقسیم شدند. دو فرقه از آن‌ها که از غُلات به‌شماراند، کافر، و بیست فرقه‌ی دیگر قَدَریٔ محض‌اند. امّا اجماع آن است که همه‌ی این فرق، در شش اصل شریک‌اند. هیچ معتزلی نیست، مگر این‌که این شش اصل را پذیرفته باشد: ۱ ـ توحید؛ ۲ ـ عدل؛ ۳ ـ وعده و وعید؛ ۴ ـ منزلةٌ بین المنزلتین؛ ۵ ـ امر به‌معروف و نهی از منکر. ۶ ـ انکار فعلیت بهشت و جهنم:

۱ ـ ۱ ـ توحید: توحید زیربنای اعتقادی هرمسلمان است. معتزله واضع توحید نیست، مدافع سرسخت آن‌است. تا جای که به‌«اهل توحید وعدل» شهرت یافتند. در زیر کلمه‌ی «توحید معتزله» چند نظر مختلف نفی و اثباتی جمع شده بود:

الف ـ رد آراء مشبهه و ظاهریان: «هیچ چیز چون او نیست.» (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ۴۲: ۱۱) از همین‌جا باب تأویل آن دسته از آیات قرآن که ذات بی‌چون را به‌هیأت بشری تمثیل می‌کند، می‌گشاید.

ب ـ تأکید بروحدت مطلقه، و رد «ثنویت» در مجوس و «ثالوثیت» در نصارا.
ج ـ رد مولودیت ـ والدیت در مسیحیت که عیسی را در جوهر، مساوی با خدا، و پسر خدا می‌دانند.
د ـ توحید در افعال و ایجاد: در آن‌چه ایجاد کرد، عونی نداشت و مخلوق را بر اساس الگو و نمونه‌ی قبلی نیافرید = رد ظنونات «مُثُل» افلاطون و نظریه‌ی «فیضان» فلوطین (که بعدها فلاسفه‌ی مسلمان اقتباس کردند.)

صفات ثبوتی: معتزله برای خدا صفات اثباتئ چون: حیات، عالمیت، قادریت، اراده، سمع، بصر و کلام را که قرآن به‌آن‌ها تصریح دارد، می‌پذیرند؛ امّا قدیم بودن آن صفات، و قایم بودن آن‌ها بر ذات را رد می‌کنند.

از منظر معتزله، قول به‌قدیم بودن و ازلیت صفات برای ذات بی‌چون، مانند اقرار به‌چند قدیم است. و این عین شرک باشد. کما این‌که زاید بر ذات خواندن صفات، مستلزم آن است که ذات مبدأ حایز خصوصیت اعراض گردد.

زیرا شیء که عرضی به‌آن قایم است، آن عرض برای تعین و تحقق وی ضروری است و به‌نوعی محتاج به‌آن عرض است.

پس اگر صفات، زاید بر ذات باشند، خدای تعالی محل عروض اعراض خواهد بود. و در او ترکیب و تجسیم و انقسام حاصل شود. چون هرچیز مرکبی به‌اجزای خود محتاج است و اجزای آن، غیر از خود آن است، و هرچه به‌غیر محتاج است، ممکن‌الوجود باشد، نه‌واجب‌الوجود بالذات.

شهرستانی پیرامون شرح عقاید معتزله در مورد صفات گوید:

«معتزله صفات را در صورتی که به‌عنوان وجوه و اعتبارات عقلی برای یک ذات ملحوظ شوند، انکار نمی‌کنند، بلکه منکر صفاتی هستند که به‌عنوان موجود ازلی، قدیم، و قایم بر ذات اعتبار شوند. زیرا اگر صفات، موجودات و ذواتی همراه ذات باشند، از دو حال بیرون نیست: یا عین ذات موصوف هستند، یا غیر آن.

اگر عین ذات باشند، همان چیزی است که معتزله می‌گویند. و در نتیجه قول اهل سُنّت که می‌گویند همراه ذات هستند، باطل است. و اگر صفات غیر ذات باشند، باز از دو حال بیرون نیست: یا حادث‌اند، یا قدیم؛ در مذهب سلف کسی به‌حدوث آن‌ها قائل نبود، پس صفات قدیم‌اند، و اگر چنین باشند، در قدیم بودن، باذات شریک‌اند، بلکه خود خدایانی دیگر خواهند بود. زیرا قدم اخص و شایسته‌ی ذات قدیم است و اشتراک در اخص موجب اشتراک در اعم باشد.»

شهرستانی می‌افزاید: «این سخن در آغاز ناپخته بود و واصل بن‌عطاء در اثبات نظرات خود به‌استدلال ساده می‌پرداخت، بدین‌معنی که اتفاق عقلاء بر این است که وجود دو خدای قدیم و ازلی محال است. واصل می‌گفت هرکس اثبات معنی و صفت قدیم کند، دو خدا اثبات کرده است. اصحاب واصل بعدها به‌مطالعه‌ی کتب فلاسفه پرداختند و همه‌ی صفات را به‌دو صفت عالمیت وقادریت بر گردانیدند. آن‌گاه گفتند که این دو صفت ذاتی هستند. چنان‌که جبایی گوید، دو اعتباراند برای ذات قدیم؛ یا چنان‌که أبوهاشم گوید، دو حالت‌اند. و أبوالحسن بصری معتقد بود که این دو صفت، به‌یک صفت، یعنی عالمیت، باز گردد. و این عین مذهب فلاسفه است.»

«أبوالهذیل علاف» (۱۳۵ ـ ۲۲۶ ، ه ق) در این‌باره مذهب خاصی دارد، او می‌گوید: «خدا عالم است به‌علمی که عین ذات او است، و قادر است به‌قدرتی که عین ذات او است، و حَیّ است به‌حیاتی که عین ذات او است.»

این به‌آن معنی است که صفات خدا عین ذات او است. این همان قول ارسطو است که می‌گوید: «خدا همه‌اش علم، همه‌اش قدرت است، و همه‌اش حیات است.»

"اشعری" می‌گوید: «أبوالهذیل در بغداد کتب ارسطو را خوانده و این نظرات را از او گرفته است.» اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» می‌گوید: «معتزله معتقداند که خدا یکتا است و هیچ‌چیز همانند او نیست، جسم نیست، شخص و جوهر و عرض نیست، در زمان نیست، در هیچ مکانی حلول نمی‌کند، و هیچ یک از صفات مخلوق که دلالت بر حدوث داشته باشد، در او نیست. محدود نیست، نه‌والد است و نه‌مولود. به‌هیچ وجه شبیه مخلوق نیست. حواس او را درنیابد، چشم‌ها او را نبیند و اوهام به‌او احاطه نیابند. شیء است ولی نه‌چون دیگر اشیاء. عالم و قادر و حَی است، نه‌چون عالمان و قادران و زندگان. تنها او قدیم و ازلی است و هیچ‌چیز جز او نیست. خدای جز او نباشد و در ایجاد آن‌چه ایجاد کرد دست‌یاری نداشت.»

۲ ـ ۲ ـ عدل: موضوع عدل به‌بحث جبر و اختیار پیوند می‌یابد و این‌که هرانسانی در برابر اعمال نیک و بدش پاداش دریافت می‌کند یا مورد بازخواست قرار می‌گیرد. پس آزاد است، یا مجبور؟

مقوله‌ی جبر یا اختیار از ایام کهن ذهن بشر را به‌خود مشغول داشته بود. وقتی اسلام آمد دو دست آیات در قرآن دیده شد. یکی از جبر مطلق سخن می‌گفت چون:

«قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا، ۹: ۵۱» و «من یهد الله فهوالمهتدی مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِيْ وَمَنْ يُضْلِلْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ، ۷: ۱۷۸» گروه دیگر از

آیات خبر از ارادهی آزاد انسان میدادند: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، ۷۴: ۳۸» و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ، ۴۱: ۴۶» و دیگر آیات که طی آنها بهآزادی انسان تصریح شده، ۶: ۱۰۴ ـ ۱۵۲، ۱۸: ۲۹»

معتزله این اصل مشترک میان مذاهب اسلامی را پذیرفته و از آن اصل آزادی اراده را نتیجه گرفت، معتزله افعال آدمی را بهدو گروه اضطراری و اختیاری تقسیم میکند. اولی چون لرزشی که بههنگام سرما یا تب بر انسان عارض میشود. میگویند این اعمال مخلوق خداوند است و انسان را در ایجاد آن قدرتی نیست و ثواب و عقابی هم ندارد. دوم اعمال اختیاری چون راه رفتن، نوشتن، سخن گفتن ...

اینجا است که تقدیر را رد کردند و گفتند چون خداوند عادل است بنابراین آنچه مطابق با عدل و حکمت و مصلحت است میآفریند، خدای عادل نمیتواند منشأ بدیها و مظالم اعمال غیر اخلاقی و شرور بندهگان باشد. منشأ بدی ارادهی خداوند نیست، بلکه ارادهی آزاد خود انسان است که خداوند در اختیار همه مخلوقات خویش اعم از انسان، فرشتهگان و ابلیس نهاده است. جایز نیست خداوند را از یکسو خالق انسانی بدون ارادهی آزاد بدانیم و در عینحال معتقد گردیم که بهخاطر همان افعالیبد مجازاتش کند. بهشت و دوزخ پاداش عادلانهی است که در مقابل اعمالی که انسان در طول زندگی خویش با اختیار مرتکب شدهاند، اگر آدمی واجد آزادئ اراده نمیبود، و نمیتوانست بین خوب و بد یکی را انتخاب کند و بالنتیجه مسئولیت افعال و اعمال خویش را نمیداشت، وجود دوزخ خود ظلم بزرگی محسوب میشد.

۳ ـ ۳ ـ وعده و وعید: این یک اصل مستقل نیست، بل فرعی بر اصل عدل است. معتزله گفتند که عدل بر خدا واجب است و همین موجب آن میشود که خدا وعده و وعید خود را عملی سازد و پاداش و مکافات اعمال نیک و بد بندهگان را مد نظر کند چه خود ذات خویش را بدین ملتزم کرده است.

۴ ـ ۴ ـ اصل المنزلة بين المنزلتين: همین اصل بود که واصل بن عطاء را از حسن بصری جدا کرد. چنانکه شرح آن قبلاً گذشت، معتزله فسق را مرتبتی بالاتر از کفر و نازلتر از ایمان شمرد و برای آن منزلتی مستقل قائل شدند. گفته شده که آنها این میانهروی را از آیات قرآن و احادیث نبوی استخراج کردند.

۵ ـ ۵ ـ امر بهمعروف و نهی از منکر: این یک اصل تکلیفی است که بهموجب آیات ۳: ۱۰۴ ـ ۱۱۰ ، ۹: ۷۱ ، ۳۱: ۱۷ از قرآن، معتزله اقدام

به‌آن‌را بر هرفرد مؤمنی واجب شمردند. به‌پنداشت معتزله امام یا خلیفه مؤظف است نه‌تنها به‌یاری زبان و دست، که حتی به‌ضرب شمشیر امور دین را قایم کند.

۶ ـ ۶ ـ انکار فعلیت بهشت و جهنم: بزرگان مشهور معتزله بر این باوراند که بهشت و جهنم در حال حاضر موجودیت بالفعل ندارند؛ در روز قیامت برای حساب و جزاء خلق می‌شوند. وجود کنونی بهشت و جهنم لغو است و خداوند کار لغو انجام نمی‌دهد. «أبوهاشم جبائی» از سران فرق معتزلی در این‌باره می‌گوید: «محال است که بهشت و جهنم هم اکنون وجود داشته باشند؛ زیرا قبل از قیامت، عالم فانی می‌شود و لازمه‌ی این فناء، فنای همه‌ی سازه‌های موجوده است. یعنی اگر <به‌فرض> بهشت و جهنم هم اکنون موجود می‌بودند، با فانی شدن عالم، فانی می‌شدند و این دلیل بر محال بودن وجود فعلی بهشت و جهنم است. هشام بن عمرو الفوطی الکوفی <از سران معتزله و بنیان‌گذار فرقه‌ی هشامیه> در این مورد آن‌قدر جلو می‌رود که حکم به‌کفر معتقدین به‌وجود بالفعل جنت و دوزخ می‌کند!

فلسفه‌ی معتزله

الف ـ طبیعت: فلسفه‌ی طبیعی معتزله ملهم از دو اصل توحید و عدل است: وجود خدا همواره بر کائنات سبقت داشته و او عالم را از عدم به‌وجود آورده، به‌آن صورت بخشیده است. مراد از «عدم» نزد معتزله عبارت از «ماده‌ی عالم» است. بنابر این، عالم نزد معتزله از دو چیز ترکیب یافته:

یک، ماده، که مأخوذ از عدم است؛ دو، وجود، که از سوی خدا انشاد شده است. پس «عدم» ماده‌ی عالم؛ و «وجود» صورت آن است. معتزله می‌گویند معدوم بر دونوع است: معدوم ممکن، و آن قبل از آن‌که صورت وجود یابد، «شیء» یعنی ذات و عین حقیقت است. دیگر معدوم غیر ممکن که هرگز تحقق نیابد؛ زیرا شیء نیست. معتزله در اثبات این‌که عدم چیزی است چون شیء، ماهیت، ذات و عین؛ دلایل فراوان عرضه داشته‌اند، از حمله:

۱ ـ علم باید بر شیء که معلوم است متکی باشد. و عدم معلوم است، زیرا اندیشه‌ی آن در ذهن ما موجود است، پس عدم شیء است.

۲ ـ علم خدا قدیم است و چنین است آن‌چه موضوع علم او است. چون خدا به‌اشیاء قبل از وجودشان علم داشته، لازم می‌آید که این اشیاء قبل از وجودشان، موجود بوده باشند.

۳ ـ اگر خدا اشیاء را خلق کرده بود، ماهیت اشیاء چون ماهیت خود خدا می‌بود حال آن‌که (لیس کمثله شیء) پس او اشیاء را نیافریده، بلکه به‌اشیاء وجود بخشیده. اگر خداوند تعالی نمی‌بود کائنات موجود نمی‌شد. چون خداوند این اشیاء را وجود بخشید، جز صفت وجود، چیزی تازه‌ی بر آن‌ها نیافزود.

۴ ـ خدا خود مجرد از جمیع صفات ماده است (لیس کمثله شیء) بدین‌ترتیب، معتزله به‌وجود دو قدیم قائل شده‌اند: یک، خدا ؛ دو، عدم هیولی!

ب ـ نظام طبیعت: أبوعثمان عمر بن بحر معروف به‌جاحظ البصری (۱۵۹ ـ ۲۵۵ ، ه ق) گوید: «اجسام را طبایع و افعالی است ویژه‌ی آن‌ها» پس در نظر معتزله هرجسم طبیعی را قوانین ثابتی است که برآن حکم فرما است. ولی این حتمیت شامل ذات باری نمی‌شود، زیرا او جسم نیست.

جسم چیست؟ جسم مجموعه‌ی مرکب از اجزاء و ذرات کوچک است که به‌هم پیوسته و هیئتی را موجود کرده است، مانند یک قطعه سنگ یا یک اصله درخت ...

ارسطو در تعریف جسم گوید: «جسم مرکب از هیولی و صورت است.» أبوالهذیل گوید: «حد اقل اجزاء جسم شش تا است، راست و چپ پشت و رو و بالا و پائین.» معمر گوید: «حد اقل ابعاد و اجزای جسم هشت تا است.»

ج ـ جوهر فرد = جزء لایتجزی: جسم از دید معتزله از اجزای لایتجزی ترکیب گردیده که الفوطی الکوفی از سی و شش جزء دانسته است. الفوطی هر جسم را مرکب از شش رکن می‌داند و هر رکن را مرکب از شش جزء. آن‌چه را أبوالهذیل جزء می‌گوید و شش تا می‌داند، وفوطی رکن می‌نامد.

بعضی از معتزله گویند جزء را طول و عرض نیست، چون نقطه‌ی هندسی. این قول از فیثاغوریان آمده است. جبایی گفته: «حد اقل اجزای جسم هشت تا است، دو جزء که به‌هم منضم شوند طول را تشکیل می‌دهند، با انضمام دو جزء دیگر، عرض، حاصل آید، و از انضمام چهار جزء دیگر که بر آن چهار جزء منطبق گردند، عمق حاصل آید. پس آن‌چه از هشت جزء تشکیل شود جسمی است دارای طول و عرض و عمق. امّا دسته‌ی دیگر از معتزله معتقداند که جزءلایتجزی، خود دارای ابعاد و صفاتی است، چنان‌که جبایی گوید:

«جوهر واحد (= جوهر فرد) در عین‌حال که تقسیم‌پذیر نیست می‌تواند مثل جسم دارای رنگ و طعم و بو باشد.» اسکافی را نیز چنین رأی است. "ابراهیم نظّام" در قضیه‌ی جزءلایتجزی با دیگر معتزله اختلاف دارد او جزئی را که در

ذهن نتوان آن را تقسیم کرد نفی می‌کند. از این‌رو هنگامی که به‌بیان اجسام طبیعی می‌پردازد سخن از جزء لایتجزی نمی‌گوید. شاید ایشان از ذیمقراطیس تأثیر پذیرفته باشد که تأکید می‌دارد ماده‌ی بالفعل تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است.

د ـ عرض: بحث معتزله درباره‌ی جزءلایتجزی ایشان را به‌بحث درباره‌ی عروض و چگونه‌گی روابط آن با جوهر کشانیده است. برخی از ایشان میان جوهر و عرض تمیز نهادند و گفتند عرض صفتی است ملاصق با جوهر. بعضی گفته‌اند اعراض از تماس و ترکیب اجزاء حاصل شوند. معمر گوید: ما جواهر را درک نمی‌کنیم، آن‌چه به‌ادراک ما می‌آید اعراض‌اند وتنها اعراض‌اند که محسوس‌اند. بعدها ایمانوئیل کانت (پدر لاادری‌گران معاصر) درست همین سخن را زد: «آن‌چه تحت ادراک ما قرار می‌گیرند پدیده است.» رأی معتزله در مورد عرض و ارتباط آن باجوهر، آن‌را به‌قانون حتمیت سوق داد، زیرا همان‌طوری که خصایص جواهر ثابت هستند، هم خود جواهر ثابت‌اند. پس هر جنسی از اجسام، موجد نوع معینی از اعمال است.

بنابراین اگر به‌همه‌ی خصایص آگاه شویم به‌خصایص جسم آگاه شده‌ایم و به‌قوانینی که بر آن حاکم است پی برده‌ایم، زیرا این قوانین ثابت و لایتغیراند.

هـ ـ حرکت: دانستیم که خلق، نزد معتزله یعنی عملی إلٰهی که اشیاء را از عدم به‌وجود می‌آورد. پس اگر ایشان معتقد باشند که اشیاء، قبل از وجود یافتن دارای صفاتی هستند که بعد از وجود به‌آن متصف می‌شوند، در نتیجه، متحرک بودن معدوم را انکار کرده و قائل شده است که حرکت صفتی است که اجسام آن‌را از وجود کسب می‌کند و چون معنی حرکت انتقال جسم است از مکانی به‌مکانی، به‌عبارتی دیگر: کونی در مکان دوم؛ بنابراین حرکت مستلزم دو مکان و دو زمان است. در حالی‌که سکون که عبارت است از درنگ در مکان واحد، در دو زمان متوالی ـ یک مکان است و دو زمان. ارسطو می‌گوید حرکت بر شش قسم است: کون و فساد، حرکت مکانی، نمو، نقص و استحاله؛ ولی أبوالهذیل به‌دو نوع حرکت معتقد است: کون و انتقال. و چون حرکت عرض است و اعراض دایمی نیستند، پس حرکت نیز دایمی نیست و همه‌ی حرکات به‌سکون منتهی می‌شوند.

و ـ علت اولی: خدا گفت: «کن!» = باش» و عالم ایجاد شد. یعنی از عدم به‌وجود منتقل گشت. پس خدا علت اولای جمیع کائنات است، و هرعلت دیگری به‌نظر آید، نسبت به‌آن علت اولی، علت ثانوی است.

ز ـ انسان: انسان جزئی از اجزای عالم وجود است، لٰکن طبیعت او با دیگر اجسام متمایز است چه او مرکب از نفس و جسد باشد. برخی از معتزله اتصال نفس به‌جسد را اتصال عرضی دانند و برخی اتصال جوهری. ولی همه در این‌که طبیعت نفس مغایر طبیعت جسد است، اتفاق دارند.

"ابراهیم نظّام" مانند "افلاطون" جسد را آفت و زندان نفس می‌داند و اضافه می‌کند که «جسد آلت و قالب نفس است» دیگر کارها از آن جسد است. بنابراین اتصال جسد تابع همان جبری است که همه اجسام طبیعت در برابر آن خاضع‌اند. امّا نفس در اعمال و انتخاب خود آزاد است و همو است که جسم را به‌این‌سو و آن‌سو سوق می‌دهد. پس آزادی به‌معنی صحیح، خلق افعال نیست، بلکه رهبری آن است.

از دیگرسو، مغایرت نفس با جسد، سرانجام نفس را از سرانجام جسد جدا می‌کند؛ زیرا نفس با فنای جسد فانی نمی‌شود. امّا نفس بدون جسد قادر به‌درک لذت و الم نیست. از این‌رو، معتزله به‌معاد جسمانی معتقداند، تا نفس‌ها با اجساد، جزای اعمال خیر یا شری که در این دنیا مرتکب شده‌اند را دریابند.

ح ـ معرفت: معرفت بر دو نوع است: حسی و عقلی. معتزله در مسأله‌ی احساس، رأی ارسطو را پذیرفته‌اند. و حواس را تنها ابزارهای می‌دانند که نفس به‌وسیله‌ی آن‌ها حس می‌کند. وقتی تفسیر "جاحظ" را در مورد احساس می‌نگریم، گویا یکی از رساله‌های ارسطو را پیش چشم داریم.

جاحظ می‌گوید: «نفس از این دریچه‌ها و از این راه‌ها قادر به‌ادراک است. این راه‌ها که یکی نام سامعه به‌خود گرفته و دیگری باصره...» معرفت عقلی از طریق عقل است. أبوالهذیل در تعریف عقل گوید: «عقل توانایی و قدرت اکتساب علم است» و علم، جز به‌ادراک کلیات مجرد حاصل نشود. پس وظیفه‌ی عقل تجرید معقولات است از محسوسات، و کشف رابطه میان آن‌ها. امّا وظیفه‌ی عقل به‌همین‌جا، یعنی ادراک کلیات و اکتساب علم پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه انسان را نیز در اعمالش راهنمایی می‌کند. پس وظیفه‌ی عقل در آن واحد هم نظری است و هم عملی.

معتزله عقیده‌ی افلاطون را که می‌گوید «معرفت تذکر است» و نیز وجود معلومات غریزی را نفی کرده‌اند. أبوالهذیل در تعریف معرفت‌ها گفته است:

«معرفت‌ها بردو نوع‌اند، یکی به‌اضطرار چون معرفت خدا و معرفت استدلالی که به‌معرفت خدا منجر می‌شود. دیگر اکتسابی و تجربی است، چون معلوماتی که به‌وسیله‌ی حواس یا قیاس حاصل شود.» ولی نوع اول غریزی نیست، بلکه عقل در

مرحله‌ی بلوغ خویش به‌آن دست می‌یابد. و عقل خود برای معرفت خدا و معرفت خیر و شر بسنده است. به‌قول أبوهلال عسکری: «قدمای معتزله از همان آغاز به‌عقل متکی بودند و نیروی آن‌را در جنب آیات قرآنی تصدیق می‌کردند.»

ط ـ اراده: تفصیل این مطلب در طول بحث آمده است و دانستیم که در واقع مدار حرف معتزله، عقل و آزادی اراده است. و می‌گویند:

«ازانسان جز فعل ارادی سر نمی‌زند. دیگر اعراض، افعال طبیعی اجسام‌اند.»

ی ـ شعور و اختیار: معتزله می‌گویند آدمی در وجدان خود احساس می‌کند که بر حسب دواعی و یا علل منصرف کننده، افعالی از او سر می‌زند. چون اراده‌ی رفتن کند به‌راه می‌افتد و چون خواهد بایستد، می‌ایستد ... پس وجود علل و اسباب، ایجاد عزم می‌کند و این عزم شرط اساسی فعل اختیاری است. زیرا اراده چیزی جز میل نفس به‌انجام فعل مورد نظر نیست.

ک ـ تکلیف: وعده و وعید مقرون به‌تکلیف‌اند. مقصود از تکلیف چیزی است که انجام آن از آدمی خواسته شده است و تکلیف به‌معنی واقعی خود عملی نیست، مگر این‌که مکلف مختار و قادر به‌انجام کار باشد و اگر اختیار نباشد، تکلیف چه از جانب خدا باشد چه از جانب عقل، باطل است. و برای اثبات این نظر دلایل زیادی از قرآن می‌آورند. از آن گروه آیاتی که دال براراده‌ی آزاد انسان است.

ل ـ اخلاق: در مکتب معتزله، حیات اخلاقی باز به‌همان اختیار و اراده‌ی آزاد انسان برگشت می‌کند. و بر دو پایه قرار دارد:

یک، معرفت قانون طبیعی؛ دو، قدرت انسان بر اجراء یا عدم اجرای آن.

خیر و شر از آن بابت خیر و شر نیستند که شریعت آن‌را به‌آن صفات خوانده است، بل از آن بابت که خیر ذاتاً خیر؛ و شر ذاتاً شر است. بنابراین ملاک اخلاقی افعال در قوانین شرعی نیست، بلکه در ذات همان افعال است و مبانی عقلانی دارد. یعنی ملاک فضیلت خود فضیلت و ملاک رزیلت و شرارت خود رزیلت است. وظیفه‌ی شرع این است که حقایقی را که عقل درک کرده، اثبات کند.

معتزله می‌گویند از عبادات و معاملات آن‌چه احسن است، ذاتاً احسن است. و آن‌چه قبیح است، ذاتاً قبیح است، نه‌به‌سبب علتی خارج از ذات خود فعل. نیز طاعت ذاتاً طاعت است و معصیت ذاتاً معصیت. تا آن‌جا که شریعت را حق آن نیست که افعالی را که ذاتاً قبیح‌اند مباح سازد. ولی خدا همیشه آدمی را به‌شایسته‌تر امر می‌کند و او را نشاید که به‌معصیت فرمان دهد و از حسنه نهی کند.

م ـ نقش وحی: در بحث اخلاق ارزش وحی چیست؟ گفته شده که «وحی ارزش حقیقی برخی افعال را که در ارزش آن‌ها تردیدی وجود دارد، تثبیت می‌کند، ولی به‌هیچ یک از افعال هیچ‌گونه ارزش اخلاقی اعطاء نمی‌کند؛ زیرا ارزش اخلاقئ هرفعلئ ذاتی او است.» از آن رو که موضوع ارزش‌های اخلاقی رفتار اختیاری انسان است. پس زمانی می‌توان سخن از ارزش‌های اخلاقی گفت که امور مطلوب از روی اختیار کسب شود. نتیجه‌ی وحی این است که «منجر به‌وضع احکامی می‌شود که هیچ‌عقلی به‌آن‌ها نرسیده و هیچ اندیشه‌ی به‌آن‌ها راه نیافته است.» وحی متناقض شریعتی که عقل به‌آن‌راه یافته است، نیست. بلکه مکمل و توضیح دهنده‌ی آن‌است. و شریعت عقلی برای هرانسانی که پخته‌گی عقلش کامل شده باشد، حاصل می‌شود. امّا وحی تنها به‌برخی از مردم می‌رسد. چون در موردی با آن‌چه عقل آن‌را اثبات کرده است، متناقض آمد، باید در پرتو عقل به‌تأویل آن پرداخت.

معتزله و نهضت ترجمه

از اواخر قرن نخست، تا سراسر قرن‌های دوم و سوم هجری «عصر ترجمه» لقب گرفته است. در این دوره در قلمرو خلافت اسلامی تألیفاتی بسیار ترجمه شد که در صدر آن‌ها موضوعات علوم دقیقه (مانند طب، هیأت، نجوم و ریاضیات) مورد توجه بود. "ابن‌ندیم" از خالد بن یزید، حاکم مصر در عهد اموی، سخن می‌زند که به‌علوم علاقه‌مند بود. او برخی از علمای اسکندرانی را به‌نقل پاره‌ی از کتب قبطی و یونانی در طب و کیمیا وادار کرد. همچنین «عمر بن عبدالعزیز» خلیفه‌ی اموی دستور داد تا کتابی در طب به‌عربی ترجمه گردد.

امّا نهضت حقیقی ترجمه، از عهد خلیفه‌ی عباسی، أبوجعفر منصور دوانیقی آغاز شد. او شهر بغداد را بساخت و آن‌را جانشین آتن و اسکندریه فرض کرد. دیگر خلفای عباسی کار منصور را ادامه دادند. مأمون در سال ۲۱۷ هـ ق ۸۳۲ م) مدرسه‌ی «بیت الحکمة» را تأسیس نمود و آن‌را مرکز ترجمه قرار داد. گروهی از زبان‌دانان و مترجمان را در آن‌جا گردآورد و طبیب نصرانی "یوحنا بن ماسویه" را برآن‌ها ریاست داد. سپس عده‌ی را به‌سرزمین‌های چون فارس و خراسان و هند و قسطنطنیة فرستاد تا کتب سودمند را گردآورند و به‌ترجمه بسپارند.

مسیحیان سریانی در کار ترجمه نقشی برجسته ایفا می‌کردند. هرچند ترجمه‌ها منحصر به‌کتب یونانی نبود، ولی منابع یونانی و اسکندرانی اغلبیت داشت. قسمت

زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه‌ی اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی مکالمات افلاطون حجم بیش‌تری از ترجمه را در بر می‌گرفت. نیز تعدادی از کتب ملل دیگر را که در آن موقع از منابع معرفت به‌شمار می‌آمد. کتاب‌های تورات و انجیل نیز در همین زمان ترجمه شدند. حتی گیاه‌شناسی و جانورشناسی، سخت مورد توجه قرار گرفت و کتاب‌های در این موارد از منابع هندی و یونانی به‌عربی برگردانیده شدند. مشهورترین آن‌ها کتابی تحت عنوان «نبات و قرابادین» از "دیوسقوریدس" بود که در عهد متوکل به‌وسیله‌ی "استیفان بن باسیل" ترجمه شده است. ابراهیم مدکور می‌گوید: «مسلمانان به‌مدت سه قرن به‌ترجمه‌ی آثار علمی و فلسفی و ادبی که دیگر ملل برای آن‌ها به‌میراث گذاشته بودند، پرداختند.

این میراث انسانی را از شش زبان گرفتند: عربی، سریانی، پهلوی، هندی و بالاخره <مخصوصاً> یونانی. از جمله برجسته‌ترین مترجمان این دوره عبارت بودند از حجاج بن مطر و یوحنا بن بطریق (م ۲۰۰ ، ه ق) عبدالملک بن ناعمه‌ی حمصی (م ۲۲۰ ، ه ق) قسطا بن لوقا بعلبکی (۲۰۵ ـ ۲۸۸ ، ه ق) سندبن علی، موسی بن خالد، ماشاءالله ابن اثری، یحی بن عدی، سهیل بن بشر، ابن زرعه ...

ترجمه‌ها در ابتدای کار مستقیماً به‌عربی صورت نمی‌گرفت، بلکه از زبان اصلی به‌سریانی و از آن به‌عربی بر می‌گشت. متعاقب مرگ طبیب یوحنا در سال ۲۴۲ (ه ق) ریاست «بیت‌الحکمة» به«حنین بن اسحاق» (م ۲۶۰، ه ق) محول شد، از این پس ترجمه به‌زبان عربی نیز رواج یافت. زیرا حنین که خود سریانی‌زبان بود، عربی و دیگر زبان‌های علم را نیز می‌دانست. او که از سن هجده ساله‌گی کار ترجمه را در بیت‌الحکمة شروع کرده بود، بارزترین شخصیت و بزرگ‌ترین حکیم در نهضت ترجمه شناخته شده است. پسرش اسحق (م ۲۹۸ ، ه ق) که در جامعه‌ی عرب پرورش یافته بود، عربی زبان اصلی او شده بود، علاوه بر کتبی که از یونانی به‌عربی ترجمه می‌کرد بر کار ترجمه نیز نظارت می‌نمود.

حنین ترجمه‌ی کتب طب را ترجیح می‌داد و پسرش فلسفه را. چنان‌که هیچ‌کس به‌اندازه‌ی او در آشنا کردن مسلمین به‌فلسفه‌ی یونان سهیم نبوده است. او بیش‌تر آثار ارسطو و افلاطون و دیگر مکاتب یونانی را به‌زبان عربی ترجمه کرد و بیش‌ترین ترجمه‌ها را تصحیح نمود. ترجمه‌ها و تصحیحات او به‌سبب اعتباری که داشت و دقتی که در آن‌ها به‌کار رفته بود، به«دستور» معروف شد. به‌طوری که دیگر ترجمه‌ها را با کار او مقابله می‌کردند.

ابن‌ندیم گوید: «از طریق همین ترجمه‌ها بود که مذهب ذرّی ذیمقراطیس و اپیکوروس درعقاید متکلمین و اشاعره تأثیر گذاشت، همچنان‌که مذهب مادی رواقیان در مذهب معتزله موأثر بود. نوشته‌های "ابراهیم نظّام" بزرگ‌ترین دلیل این مدعی است.» آثار فکری ارسطو مقام اول را نزد مسلمین به‌دست آورد. او را معلم اول نامیدند و تألیفاتش از طبیعیات تا مابعدالطبیعة و کتب اخلاقی و سیاسی و منطقی را بارها به‌عربی ترجمه کردند. ولی امروزه صاحب نظران اعتقاد دارند که افکار ارسطو به‌نحو خالص و دست‌نخورده به‌مسلمین نرسید. ابراهیم مدکور می‌گوید:

«اگر فلاسفه‌ی اسلام ارسطو را فقط از خلال کتاب‌های او یا کتاب‌های مکتب مشّاء شناخته بودند، به‌طوری قطع میراثی که برای ما می‌گذاشتند غیر از این بود که اکنون هست، امّا مدرسه‌ی اسکندریه میان آن‌ها و معلم اول فاصله شد، و تأثیری بسیار در افکار آنان برجای نهاد. علاوه براین، آن‌چه این تأثیر را نیرومندتر کرد این بود که فلسفه‌ی اسکندریه، که مستقیماً به‌آن‌ها رسید، با اصول عقاید اسلامی بهتر وفق می‌داد. همچنین حکمای اسلام، ارسطو را از خلال منشور نوافلاطونیان دیدند.

از این‌رو است که فلاسفه‌ی مسلمان، کسانی چون: فرفوریوس و تامسطیوس و آمونیوس و سمبلیقوس و داوود ارمنی را بیش‌تر از شاگردان بلافصل ارسطو می‌شناختند. مسلمانان شروح اسکندریه را متمم حکمت ارسطویی می‌شمردند.»

واقع قضیه هرچه باشد، اجماع مستشرقان بر این است که ترجمه‌های مذکور، در جهان اسلام و عرب موجب چنان انقلاب فکری و فرهنگی و لغوی گردید که در تمام تاریخ تمدن بشری نظیری نداشته است. عرب در صدر اسلام و در عهد دولت اموی، جز به‌علوم قرآنی و فروع آن، چون حدیث و لغت توجهی نداشت؛ امّا رواج اصطلاحات فلسفی و کوشش در به‌کار بستن استنتاجات عقلی برابر با منطق و فلسفه‌ی یونانی، نوترین و آخرین اسلوب در محافل تحصیل‌کرده‌گان عرب محسوب می‌شد. علمای معتزلی قرن سوم هجری در این کوشش سهمی عمده داشتند. در میان آن‌ها فردی برجسته و ادیب جامع به‌نام "جاحظ" وجود داشت که اصول تعالیم معتزله را به‌صورت مدون و منظم در آورد.

طبقات معتزله: در این مورد کتاب‌های زیادی نگاشته شده است، در برخی از آن‌ها شمار زیادی از بزرگان دینی <از شخص سیّد گرفته تا حضرت علی و خلفاء عباسی> از زمره‌ی طبقه‌ی اول **معتزله** قلمداد شده‌اند! امّا در روی زمین طبقه‌ی اولی عبارت‌اند از: حسن بصری، عمروبن عبید، واصل‌بن عطاء،

ابراهیم بن‌یحیی مدنی، خالدبن صفوان. طبقه‌ی دوم: حسین‌بن ذکوان، حفص‌بن سالم، عثمان‌بن طویل. طبقه‌ی سوم: معمربن عبّاد، أبوبکر اصم، أبوالهذیل علاف، الفوطی الکوفی، شحّام، نظّام، عبادبن سلمان، أبوعلی جبایی، جاحظ. طبقه‌ی چهارم: بشربن معمّر، عیسی اسواری، أبوهاشم جبایی، أبوالحسن اشعری (که متعاقباً گسست) صمامة بن‌اشرس، احمدبن ابی‌داوُد، أبوموسی مردار، جعفربن مبشر، جعفربن حرب، أبوالحسن خیاط، عیسی‌بن هیثم، ابن‌جنید اسکافی. طبقه‌ی پنجم: أبوالقاسم بلخی...(۱۰)

معتزله و مناسبات قدرت

غالب گروه‌های معتزلی مخالف امویان بودند. در دورانی که عباسیان علیه امویان نهضتی برپا کرده بودند (ربع دوم قرن دوم هجری) معتزله گروهی از طرفداران بنی‌عباس را تشکیل می‌دادند. عمر و بن‌عبید بن باب (البصری المعتزلی - م ۱۴۵، ه ق) چهره‌ی شاخص ایشان بود. خلفای نخستین عباسی گرچه اصول معتزله را قبول نکردند، ولی به‌تعقیب و ایذاء ایشان هم مبادرت نکردند. این فرقه می‌توانست تعالیم خود را انتشار دهد و عقاید خویش را تبلیغ کند. آن‌ها مکاتبی در بصره، کوفه، بغداد، شیراز، نیشابور، دمشق، مصر و اندلس ایجاد کردند... به‌همان نسبت مباحثات داغی برسر شرایط امامت و خلافت و شرط اجماع یا عدم اجماع امت، در موضوع مشروعیت خلافت و امامت و همچنین حقانیت یا عدم حقانیت این یا آن مذهب کیسانی، زیدی وغیره در بین ایشان جریان داشت. لٰکن در مجموع، فعالیت‌های وسیعی که در زمینه‌های ترجمه از زبان‌های یونانی و سریانی به‌عمل می‌آمد و انتشار فلسفه‌ی عهد باستان در سرزمین‌های خلافت نیز به‌سود معتزله بود؛ زیرا مطالب جدیدی طرح می‌شد که روحانیون مذاهب پیشین اهل‌سُنّت از پاسخ‌گویی به‌آن‌ها عاجز بودند، امّا معتزله می‌توانست به‌پاسخ‌گویی بپردازد و فعالیت ادبی خویش را نه‌تنها در زمینه‌ی إلٰهیات و حقوق، بلکه در فلسفه و علوم دقیقه نیز توسعه داد. در این موقع سران معتزله در بصره عبارت بودند از «أبوهذیل محمد العلاف» (م ۲۲۷ ، ه ق) «ابراهیم نظّام» (م ۲۳۱ ، ه ق) و شاگرد او جاحظ (م ۲۵۶ ، ه ق) و در بغداد «جعفر بن مباشر» (م ۲۳۴ ، ه ق) «جعفر بن حرب» (م ۲۳۶ ، ه ق) این‌ها تحصیل‌کرده‌ترین افراد قلمرو خلافت در عصر خود بودند.

در زمان مأمون، هفتمین خلیفه‌ی عباسی (که از سال ۱۹۸ تا ۲۱۸ هجری قمری حکومت کرد) مذهب معتزله مذهب رسمی خلافت اعلام شد. مأمون

می‌کوشید تا مذهب واحدی را برای مسلمانان مقرر سازد. این روش به‌آن سبب ضرورت داشت که مخالفان خلافت در زیر لفافه‌ی دین اقدام می‌کردند. تعلیمات معتزله از آن بابت به‌عنوان مذهب دولتی معرفی شد که مدون‌ترین و منظم‌ترین مکتب إلٰهیات بود، و نسبت به‌دیگر مذاهب دقیق‌تر می‌نمود. با روح اندیشه‌های فلسفی که در قلمرو خلافت انتشار یافته بود، سازگاری داشت. در حالی‌که فقیهان مذاهب سنی سرگرم گردآوری احادیث و بحث و دعوی لفظی بر سر مسائل جزئی در بین خود بودند. فرمان مربوطه در سال ۲۱۲ (ه ق) صادر شد.

در سال ۲۱۸ فرمان تازه‌ی صادر شد که به‌موجب آن باید همه‌ی قاضیان و علماء و فقیهان از لحاظ معتقدات دینی مورد امتحان واقع شوند. هرکس از قبول اصول معتزله امتناع ورزد باید تبعید شود، اداره‌ی ویژه‌ی به‌نام «محنة» که نوعی محکمه‌ی تفتیش عقاید بود، تأسیس شد و عده‌ی کثیری برای بازجویی به‌آن اداره احضار شدند، از آن جمله بود امام «احمد حنبل» رئیس فرقه‌ی حنبلیه؛ وی به‌خاطر پافشاری روی عقائید خود به‌زندان رفت. بسیاری از پیروانش را به‌ناحیه‌ی مرکزی کیلیکیه تبعید کردند.

اواسط صده‌ی سوم اوج قدرت اجتماعی و سیاسی معتزله بود، به‌گونه‌ی که حتی جمهور مردم بر این باور بودند که معتزله افرادی دقیق النظر و وسیع الفکر و محقق می‌باشند و آراء تحقیقاتی آنان به‌عقل نزدیک‌تر است، بعضی از طلاب جوان و افراد شهرت‌طلب نیز اعتزال را به‌عنوان مد روز پذیرفته بودند. معتزله رهبری گروه فیلسوفان متدین را به‌عهده داشت که در زمان خویش دانشمندان روشنفکر، پرجوش و مُتَكَلِّمْ عصر خود بودند. ایشان این بحث‌های علمی‌را معیار کفر و ایمان تعیین کردند، درمقابل‌شان گروه محدثین و فقهاء بودند که در این مسائل پیرو مسلک گذشته‌گان بودند و این نوع تحلیل‌ها و تعبیرها را مضر و بی‌هوده می‌دانستند.(۱۱)

مذهب معتزله در عهد جانشینان مأمون ـ معتصم (که از سال ۲۱۸ تا ۲۲۸ هجری قمری حکومت کرد) همچنان مذهب رسمی دولتی باقی ماند و در مورد تألیفاتی که برضد معتزله بود سانسور برقرار شد. فقیهان و کارمندانی که اصل مخلوقیت قرآن را قبول نداشتند از کار برکنار و مجازات شدند. در سال ۲۱۹ (ه ق) ابن‌حنبل مجدداً برای بازجویی احضار شد و به‌مجازات تازیانه محکوم گردید.

هجویری می‌گوید: «گروه معتزله در بغداد نفوذ و قدرت فراوانی پیدا کردند، به‌گونه‌ی که امام احمد را تحت فشار قرار دادند که بگوید قرآن کلام خدا حادث

است، امام نپذیرفت و آنان، خلیفه را وادار کردند که دستور دهد هزار تازیانه به‌او بزنند و فرمان خلیفه اجرا شد و گویند به‌علت کهولت از زدن همه‌ی تازیانه‌ها دست بداشتند و امام آن‌چنان جراحتی پیدا کرد که تا پایان حیاتش بهبودی نیافت و با آن وفات یافت. به‌امام احمد گفتند: درباره‌ی این‌قومی که تورا تازیانه زدند چه می‌گویی؟

گفت: چه بگویم که آنان فکر می‌کردند که من بر باطلم و برای خداوند مرا زدند، اگرایشان برحق‌اند به‌خاطر این جراحت در قیامت با ایشان دشمنی نکنم.»(۱۲)

کار تفتیش عقاید به‌جای رسید که در سال ۲۳۱ (ه ق) هنگام مبادله‌ی اسیران میان خلیفه و دولت بیزانس، کارمندان خلافت از همه‌ی اسیران مسلمانی که از بیزانس بازگشته بودند بازجویی عقیدتی به‌عمل آوردند و همه‌ی کسانی را که به‌مخلوقیت قرآن اذعان می‌کردند و اظهار می‌نمودند که خدا در آن جهان نیز نادیدنی است (به‌عبارتی منکر تشبیه شدند) پذیرفتند و کسانی که به‌این اصول اعتقاد نداشتند به‌خاک بیزانس برگردانیده شدند.(۱۳)

به‌رغم این اقدامات، تعلیمات معتزله فقط به‌حیث مذهب نخبه‌گان مورد پذیرش قشر عالی و تحصیل‌کرده قرار گرفت. تعبیرات عقلانی آن‌ها در میان طبقات وسیع و توده‌های بی‌سواد مقبولیت نیافت و موجبات نارضایتی عمیق را فراهم کرد، فقیهان برضد آن قیام کردند...

"احمد امین" با نظرداشت این مقطع از تاریخ معتزله می‌گوید:

«به‌نظر من بزرگ‌ترین مصایب مسلمین مرگ معتزله بود، و این جنایتی بود که خود برخود روا داشتند.» آن‌ها می‌خواستند در راه آزادی مبارزه کنند، ولی آزادی رأی و عقیده‌ی کسانی را که به‌مذهب ایشان باور نداشتند، محترم نمی‌داشتند. به‌محض احساس کردند که خلیفه مأمون عقاید ایشان را پذیرفته است، اعتقادات خود را از واجبات شمردند و هرکه را که دم از مخالفت زد، به‌شدیدترین وجه به‌بند کشیدند. جامعه‌ی اسلامی را به‌دو گروه تقسیم نمودند. گروهی به‌عقل ایمان داشت و دین را فرمان‌بردار احکام آن می‌دانست؛ گروهی دیگر سخت به‌ظاهر قرآن تمسک جسته و هر پدیده‌ی تازه‌ی را بدعت و کفر شمرد.

برگشت روزگار! در سال ۲۳۶ (ه ق) خلیفه متوکل (که از سال ۲۳۳ تا ۲۴۷ هجری قمری حکومت کرد) با در نظر گرفتن مخالفت عمومی، جانب مذاهب سنی را گرفت؛ وی نخست هرگونه بحث و دعوی برسر متون قرآنی را منع کرد و در سال ۲۳۷ اعتقاد به‌مخلوقیت قرآن را به‌منزله‌ی

ارتداد اعلام نمود و احمد بن ابی‌داوود قاضی‌القضات را که از معتزله بود از کار برکنار کرد. این بار خود معتزله مرتد شناخته شدند و کتاب‌های ایشان طعمه‌ی آتش گردید و مدارک‌شان عرضه‌ی زوال نمود و جمع‌شان پریشان گشت و فلسفه‌ی استنتاجات عقلی مورد تعقیب قرار گرفت؛ خاصه از آن‌گاه که از یک‌سو «أبوالحسن اشعری» برخاست و از جنبه‌ی فکر و جدال با آن‌ها درآویخت و از دیگرسو، خلفاء و سایر دشمنان به‌کندن بنیاد ایشان پرداختند.

مع‌هذا، از آن‌جا که معتزله نماینده‌ی قشر عالی و تحصیل‌کرده‌ی طبقات حاکمه بودند، تعقیب و نابودی ایشان نمی‌توانست کاری چندان آسانی باشد. بدین‌سبب مکاتب معتزله کماکان در شهرهای مانند بصره و بغداد به‌سرکردگی جبایی (م ۳۰۴، ه ق) و پس از او فرزندش أبوحمید عبدالسلام (م ۳۲۱ ، ه ق) ادامه داشت.

در قرن سوم هجری، عبدالرحیم محمد بن عثمان معروف به«أبوالحسن خیاط» طلوع کرد، ریاست معتزلیان بغداد را به‌عهده گرفت و یکی از مهم‌ترین مراجع شناخت مذهب اعتزال گردید. او فقیه، فیلسوف و متکلمی زبردست بود و در زمینه‌ی شرح آراء و اختلاف متکلمان شهرت داشت. تنها اثری باقی‌مانده از او کتاب «الانتصار» است که گواه روشنی از تبحر و سطح دانش او است.

راه او توسط شاگردانش، به‌ویژه ابوالقاسم کعبی ادامه یافت و به‌یکی از مهم‌ترین منابع شناخت کلامی مبدل شد. به‌نحوی که از نظرات «خیاط» تحت عنوان «فرقه‌ی خیاطیه» نام برده می‌شود.

در اوایل قرن چهارم، أبوبکر احمد بن‌علی الاخشیدی (م ۳۲۰ ، ه ق) مکتبی در بغداد تأسیس کرد که نفوذ آن در سراسر قرن چهارم هویدا بود. از مشاهیر علمای متأخر ایشان، أبوالقاسم محمود بن‌عمر زمخشری (۴۶۷ ـ ۵۳۸ ، ه ق) بود که تفسیر مشهور «الکشاف عن حقایق التنزیل» را به‌رشته‌ی تحریر کشید. به‌خلق قرآن قائل گشت و آن‌را به‌شیوه‌ی معتزله تفسیر نمود. این کتاب تا آن‌گاه که تفسیر بیضاوی جای آن‌را گرفت، مهم‌ترین مرجع اهل سُنّت در تفسیر قرآن بود.

در سال ۲۶۱ (ه ق) قاضی عبدالجبار از بغداد به‌ری نقل مکان نموده و مکتب معتزله را در آن‌جا تأسیس کرد. کم کم به‌سوی خراسان و ماوراءالنهر و خوارزم کشیده شد که تا زمان حمله‌ی مغولان ادامه داشت. تا این‌که در سال ۶۱۶ (ه ق) برابر با ۱۲۲۰ (ترسایی) چنگیزخان مغول با دو صد هزار لشکری مرکب از ترک و مغول همچون صاعقه وارد آسیای میانه و حوزه‌ی جنوب غرب آسیا شد و برای

قرن‌ها، به‌همه‌ی بحث‌ها و جدال‌های لفظی پایان داد. از آن پس دنیا رنگ دیگری به‌خود گرفت. **همیشه دنیای پیش ازجنگ با دنیای پس ازجنگ یکسان نخواهد بود.**

نشان‌های حکمت نهم:

۱ ـ ناصر بن سعید: تعریف‌الدّین لغةً واصطلاحاً عندعلماء المسلمین و علماء علم الاجتماع،
۲ ـ مأخوذ از "هارمونی" یا "هارمونیا" به‌معنی همآهنگی و سازگاری دسته‌ی از آلات موسیقی که باهم نواخته شود. فن ترکیب و تناسب دادن اصوات که به‌گوش انسان خوشایند باشد. «هرمینوتیک» می‌گوید: مهم آن نیست که تو از این سخن چه قصدی داشته‌ای؛ مهم این است که من سخن تورا این‌گونه فهمیده‌ام، فهم من برایم دارای حجّیت تام است. اجتهاد هم به‌همین می‌گویند.
۳ ـ عهد قدیم، کتاب «خروج» باب بیستم، آیه‌ی پنجم (ابتدای ده فرمان): «... زیرا من که خداوند، خدای تو می‌باشم، خدای غیوری هستم و کسانی را که با من دشمنی کنند، مجازات می‌کنم. این مجازات، شامل حال فرزندان آن‌ها تا نسل سوم و چهارم نیز می‌گردد.»
۴ ـ در ذیل شمّه‌ی از زورگیری‌های خدای یهود را می‌آوریم، ببینید خدای یهود تاچه حد زورگیر، زیاده طلب و سیری‌ناپذیر است؛ همه‌چیز را فقط برای خود می‌خواهد. آیا از زیر بار چنین خدای می‌توان بلند شد؟ آیا با چنین خدای می‌توان زندگی کرد؟:
«خروج» باب بیست و دوم، آیات ۲۹ و ۳۰: «نوبر غلات و عصیر انگور خود را به‌موقع به‌حضور من بیاور.» ، «برای پسر ارشد خود، عوض بده.» ، «نخست‌زاده‌ی نرگاوان و گوسفندان خود را به‌من بده. بگذار این نخست‌زاده‌ها یک هفته پیش مادرشان بمانند و در روز هفتم آن‌ها را به‌من بده.»
* «خروج» باب سی و چهارم، آیات ۱۹ تا ۲۱: «تمام نخست‌زاده‌های نرگاو و گوسفند و بز شما به‌من تعلق دارند، در برابر نخست‌زاده‌ی نر الاغ، یک بره به‌من تقدیم کنید. و اگر نخواستید این کار را بکنید گردن الاغ را بشکنید. ولی برای پسران ارشد خود حتماً باید عوض دهید.» ـ «هیچ‌کس نباید با دست خالی به‌حضور من حاضر شود.»
* هدایا برای عبادتگاه ؛ «خروج»، ابتدای باب بیست و پنجم: «خداوند به‌موسی فرمود، به‌بنی‌اسرائیل بگو که هدایا به‌حضور من بیاورند. از کسانی هدیه قبول کن که با میل و رغبت می‌آورند. هدایا باید از این نوع باشند: طلا، نقره و مفرغ، نخ‌های آبی، ارغوانی و قرمز، کتان لطیف، پشم بز، پوست قوچ که رنگش سرخ شده باشد. و پوست خز، چوب اقاقیا، روغن زیتون برای چراغ‌ها، مواد خوشبو برای تهیه‌ی روغن مسح، بخور خوشبو، سنگ جزع و سنگ‌های قیمتی دیگر برای ایفود و سینه بند کاهن.»
* هدایای روزانه: «خروج» باب بیست و نهم، آیات ۳۸ تا ۴۰: «هرروز دو بره‌ی یک ساله روی قربانگاه قربانی کن، یک بره را صبح و دیگری ر ا عصر قربانی کن، با بره‌ی اول یک

کیلو آرد مرغوب که با یک لیتر روغن زیتون مخلوط شده باشد تقدیم کن. یک لیتر شراب نیز به‌عنوان هدیه‌ی نوشیدنی تقدیم نما.»

* هدیه برای عبادتگاه: «خروج» باب سی، آیات ۱۱ ـ ۱۶: «خداوند به‌موسی فرمود، هرموقع بنی اسرائیل را سرشماری می‌کنی هرکسی که شمرده می‌شود، باید برای جان خود به‌من فدیه دهد تا هنگام سرشماری بلای برقوم نازل نشود، فدیه‌ی که او باید بپردازد نیم مثقال نقره است که باید به‌من تقدیم شود، تمام افراد بیست ساله و بالاتر باید سرشماری شوند و این هدیه را به‌من بدهند، آن‌که ثروتمند است از این مقدار بیش‌تر ندهد و آن‌که فقیر است کم‌تر ندهد، چون این کفاره را برای جان‌های خود به‌من می‌دهند.»

* عهد قدیم کتاب «لاویان» انواع قربانی ـ باب اول ـ «قربانی سوختنی»: «خداوند از خیمه‌ی عبادت با موسی سخن گفت و به‌او فرمود که دستورات زیر را به‌قوم اسرائیل بدهد: وقتی کسی برای خدا قربانی می‌کند، قربانی او باید گاو، گوسفند و یا بز باشد، اگر بخواهد برای قربانی سوختنی یک گاو قربانی کند، آن گاو باید نر و بی‌عیب باشد. گاو را دم در ورودی خیمه‌ی عبادت بیاورد تا مورد قبول خداوند قرار گیرد، شخصی که آن‌را می‌آورد، باید دستش را روی سر حیوان بگذارد. به‌این‌ترتیب آن قربانی پذیرفته شده، گناهان شخص را کفاره می‌کند، بعد خود آن شخص حیوان را در حضور خداوند سر ببرد...»

باب دوم : «هدیه‌ی آرد» ـ آرد مرغوب، با روغن زیتون و کندر ...

باب سوم: «قربانی سلامتی» ـ گاوی نر یا ماده، سالم و بی‌عیب ...

باب چهارم: «قربانی گناه» (اگر گناه سهوی باشد) یک گوساله‌ی سالم وبی‌عیب.

باب پنجم: «موارد قربانی گناه»: کتمان شهادت، لمس لاشه‌ی حیوان حرام‌گوشت، حتی اگر از روی ندانسته‌گی؛ لمس نجاست انسان؛ حتی اگر ازروی ندانسته‌گی.

باب ششم: «مقررات قربانی سوختنی».

باب هفتم: «مقررات قربانی جبران ـ و سهم کاهن از قربانی»

باب دوازدهم: «قربانی زایمان» ـ یک بره‌ی یک ساله و یک جوجه کبوتر...

باب چهاردهم: «قربانی طهارت ازجذام» دوبره‌ی نر بی‌عیب ویک میش یک‌ساله‌ی بی‌عیب.

باب بیست و سوم: «عید نوبر محصولات» ـ هفت بره‌ی یک ساله‌ی سالم و بی‌عیب، یک گوساله و دو قوچ ...

باب بیست و هفتم: «قوانین مربوط به‌موقوفات»: وقف اشخاص و نرخ معین هرفرد، بستگی به‌سن و جنس برای باز خرید خود. مردی بین بیست تا شصت سال با پرداخت پنجاه مقال نقره آزاد می‌شود. (پنجاه مثقال نقره چقدر قیمت داشته؟): باب ۲۷ آیه‌ی ۱۶: «قطعه زمینی که صد کیلو جو در آن پاشیده شود، پنجاه مثقال نقره ارزش دارد.»

آیه‌ی ۲۶: اختصاص اولین نوزاد حیوان و انسان به‌خدا و دستورات مربوطه ... و آیات ۳۰ و ۳۲: «ده یک محصول زمین، چه از غله و چه از میوه، از آن خداوند است و مقدس می‌باشد ، اگر کسی بخواهد این میوه یا غله را بازخرید نماید، باید یک پنجم به‌قیمت اصلی آن اضافه کند.»

«ده یک گله ورمه از آن خداوند است. وقتی حیوانات شمرده می‌شوند، هر دهمین حیوان متعلق به‌خداوند است، صاحب کله نباید حیوانات را طوری قرار دهد که حیوانات بد برای خداوند

جدا شوند و نباید جای حیوان خوب را باید عوض کند. اگر چنین کند هردو حیوان متعلق به‌خداوند خواهند بود.» (عهد قدیم «اعداد» باب پانزدهم، «قوانین قربانی» ...)

«اعداد» باب بیست و هشت، «قربانی و هدایای روزانه»: دو بره‌ی نر یک ساله، سالم با همراه با مخلفات چون: آرد، روغن زیتون کندر و شراب ... (آیات ۱ تا ۸)

- «اعداد» باب بیست و هشت، «قربانی روز سبت»: آیات ۹ و ۱۰: «در روز سبت علاوه بر قربانی سوختنی روزانه و هدیه‌ی نوشیدنی آن، دو بره‌ی نر بی‌عیب یکساله نیز قربانی شود. با این قربانی باید هدیه‌ی آردی که شامل دو کیلو آردی مخلوط با روغن است، و هدیه‌ی نوشیدنی آن تقدیم شود.»

- «اعداد» باب بیست و هشت، «قربانی و هدایای ماهانه، آیات ۱۱ تا ۱۵: «همچنین در اول هرماه باید قربانی سوختنی دیگری نیز به‌خداوند تقدیم شود که شامل دو گاو جوان، یک قوچ و هفت بره‌ی نر یکساله است که همه‌ی آن‌ها باید سالم و بی‌عیب باشند، برای هرگاو سه کیلو آردی مخلوط باروغن به‌عنوان هدیه‌ی آردی، برای قوچ دو کیلو، و برای هربره یک کیلو تقدیم شود ... با هرگاو دو لیتر شراب به‌عنوان هدیه‌ی نوشیدنی، با قوچ یک و نیم لیتر شراب، و با هربره یک لیتر تقدیم شود. این است قربانی سوختنی ماهانه که باید در طول سال تقدیم شود، همچنین در روز اول هرماه یک بز نر برای قربانی گناه به‌خداوند تقدیم کنید. این قربانی غیر از قربانی سوختنی روزانه و هدیه‌ی نوشیدنی آن است.»

- «اعداد» باب بیست و هشت، «قربانی و هدایای پِسَح، آیات ۱۶ تا ۲۵: (مخارج: برابر با قربانی اول هرماه)

- «اعداد» باب بیست و نهم، «قربانی و هدایای عید شیپورها» آیات ۲ تا ۶: (مخارج: یک گاو جوان، یک قوچ و هفت بره‌ی نر یکساله، همراه با مخلفات همیشه‌گی)

- «اعداد» باب بیست و نهم، «قربانی و هدایای روز کفاره»، آیات ۷ تا ۱۱: (مخارج: یک گاو جوان، یک قوچ و هفت بره‌ی نر یکساله، همراه با مخلفات همیشه‌گی)

- «اعداد» باب بیست و نهم، «قربانی و هدایای عید سایبان‌ها» آیات ۱۲ تا ۴۰ مخارج:

- در روز اول عید، سیزده گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله، همراه با مخلفات

- روز دوم عید، دوازده گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات.

- روز سوم عید، یازده گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات.

- روز چهارم عید، ده گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات.

- روز پنجم عید، نه گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات.

- روز ششم عید، هشت گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات.

- در روز هفتم عید، هفت گاو جوان، دو قوچ و چهارده بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات

- در روز هشتم، یک گاو جوان، یک قوچ، هفت بره‌ی نر یکساله ، همراه با مخلفات.

۵ - «خروج» فصل بیست و چهارم، آیات ۹ تا ۱۱: «موسی و هارون و ناداب و ابیهو با هفتاد نفر از بزرگان اسرائیل از کوه بالا رفتند، و خدای اسرائیل را دیدند. به‌نظر می‌رسید که زیر پای او فرشی از یاقوت کبود به‌شفافی آسمان گسترده شده باشد. هرچند بزرگان اسرائیل خدا را دیدند، امّا آسیبی به‌ایشان وارد نشد. آن‌ها در حضور خدا خوردند و آشامیدند.»

۶ ـ «لاویان» باب بیست و شش، آیه‌ی ۱۲: «در میان شما راه خواهم رفت و خدای شما خواهم بود و شما قوم من خواهید بود.»

۷ ـ «خروج» فصل سوم، آیات ۱ تا ۶: «روزی که موسی مشغول چرانیدن گله‌ی پدر زن خود نترون، کاهن مدیان بود، گله را به‌آن سوی بیابان، به‌طرف کوه حوریب، معروف به‌کوه خدا، راند، ناگهان فرشته‌ی خداوند چون شعله‌ی از میان بوته‌ی بر او ظاهر شد. موسی دید که بوته شعله‌ور است، ولی نمی‌سوزد، با خود گفت: عجیب است! چرا بوته نمی‌سوزد؟ پس نزدیک رفت تا علتش را بفهمد، وقتی خداوند دید که موسی به‌بوته نزدیک می‌شود، از میان بوته ندا داد: «موسی! موسی!

ـ موسی جواب داد: بلی!»

خدا فرمود: «بیش از این نزدیک نشو! کفش‌هایت را از پای درآور، زیرا مکانی که در آن ایستاده‌ای زمین مقدسی است، من خدای اجداد تو ابراهیم، اسحاق و یعقوب هستم.»

۸ ـ «خروج» فصل نوزدهم، آیه‌ی نهم: «خداوند به‌موسی فرمود: من در ابر غلیظی نزد تو می‌آیم تا هنگامی که با تو گفت و گو می‌کنم قوم صدای مرا به‌گوش خود بشنوند و از این پس گفتار تو را باور کنند.»

۹ ـ «خروج» فصل چهاردهم : عبور از دریای سرخ ...

۱۰ ـ «عبدالله بن احمد بن محمود، معروف به‌أبوالقاسم بلخی کعبی» سرکرده‌ی یکی از فِرقْ معتزله موسوم به«کعبیه» است. او از متکلمان مشهور معتزله‌ی بغداد به‌شمار است. به‌این گروه به‌اعتبار زادگاه بلخی، «بلخیه» نیز می‌گویند. بلخی در کلام، فقه، ادبیات و تفسیر از بزرگان عصر خود بود. او با بسیاری از دیگر عالمان و دانشمندان دوران خود مناظرات و مکاتبات علمی فراوان داشت. أبوالقاسم بلخی از لحاظ علمی شهرت بیش‌تری در بغداد نسبت به‌بلخ داشت. گذارشاتی نیز از تکفیر او توسط بزرگان خراسان و ماوراءالنهر وجود دارد. او پس از مدتی به‌بلخ بازگشت بعد از عمری خدمت به‌کلام معتزلی، سرانجام در زمان مقتدر عباسی، در سال ۳۱۹ (ه ق) از دنیا رفت و در بلخ مدفون شد.

أبوالقاسم بلخی از متکلمان و مؤلّفان پر کار معتزلی به‌شمار می‌رود، کتاب‌ها و رساله‌های زیادی در زمینه‌های کلام، تفسیر، حدیث، منطق و ردّی بر آراء و عقاید مخالفان معتزله، نگاشته است. از تألیفات مهم او است: ۱ـ قبول الاخبار و معرفة الرجال؛ ۲ـ التفسیر الکبیر فی القرآن؛ ۳ـ کتاب الغرر و النوادر؛ ۴ـ کتاب السنة و الجماعة؛ ۵ـ المعتزله ما یقول؟؛ ۶ـ الکلام فی الامامه علی ابن‌قبه؛ ۷ـ اوائل‌الادله فی اصول‌الدّین؛ ۸ـ التهذیل فی الجدل؛ ۹ـ الاسماء و الاحکام؛ ۱۰ـ المسترشد فی الامامه؛ ۱۱ـ مفاخر خراسان؛ ۱۲ـ وعید الفسّاق؛ ۱۳ـ محاسن آل طاهر؛ ۱۴ـ عیون المسائل و الحیوانات؛ ۱۵ـ المقالات؛ ۱۶ـ النقض علی الرازی فی العلم إلٰهی؛ ۱۷ـ المضاهات علی برغوت؛ ۱۸ـ نقض کتاب الخلیل؛ علی برغوث؛ ۱۹ـ تحفة الورزاء.

۱۱ ـ منهج المعتزلة فی توحید الأسماء والصفات عرض ونقض ـ الجامعة الإسلامیة فی غزة

۱۲ ـ علی الهجویری: کشف‌المحجوب، صص ۱۴۵ ـ ۱۴۶

۱۳ ـ «طبری» شرح غم انگیزی از ماجرا ارائه می‌دهد، ج ۳، صص ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۷

۱۰

کـــلام اســـلامی

کلام چیست؟

کلام در لغت به‌معنای «سخن» یا «سخن گفتن» است؛ در اصطلاح، علم سخن شناسئ را گویند که با استفاده از قراین عقلی به‌مراد مُتَکَلِّمْ پی ببرند. کلام در «لغت» لفظی است مرکب از چند کلمه، که نه‌طبعاً، بل وضعاً و اصطلاحاً بر معنای دلالت کند؛ ولی در غیر معنی صرفی و نحوی خود؛ نخست از همه، یکی از صفات خدا است. به‌تبع آن است که قرآن «کلام الله» باشد. بدین‌ترتیب «کلام» عبارت شد از: «اصول لایتغیر إلٰهیات و علمی که در موضوع باری تعالی، اعم از ذات، صفات و احوال ممکنات از آغاز تا انجام، بر طبق موازین اسلامی بحث کند.»

کسانی را که به‌این علم اشتغال داشته باشند «متکلم» یا «عالم إلٰهیات» گویند. چنان‌که تسامحاً بتوان فقه را (که مشتمل بر احکام تکلیفی و حقوقی است) با حقوق و حدیث را با تاریخ مقایسه کرد. فرق علم کلام با علم فقه (یعنی احکام تکلیفی و حقوقی) و متکلم با فقیه (حقوق دان) و هم‌چنان با حدیث (نقل قول) و محدث (نقال ـ مورخ) در آن است که متکلم، برای فهم نص و دفاع از عقیده‌ی خود، از نیروی عقل نیز مدد می‌گیرد. از این‌رو مُتَکَلِّمان را می‌توان فرقه‌ی جداگانه توصیف کرد که با حنبلیان (که تنها به‌عقیده‌ی سلف تمسک می‌جویند) و متصوفه (که معرفت خود را بر مشاهده‌ی درونی و ریاضت بنا می‌نهند) و فلاسفه (که اساس کار خود را بر فلسفه‌ی یونان مبتنی می‌دارند و همه‌ی حقیقت را در آن می‌جویند) فرق دارد...

در متون اولیه‌ی اسلامی، علم مستقلی به‌نام «علم کلام» نمی‌یابیم؛ فقیهان علی‌القاعده به‌ظواهر قرآن وحدیث استناد می‌کردند. امّا نفوذ افکار یونانی از رهگذر ترجمه‌های سریانی، منجر به‌پیدایی معتزله و رواج مدخلیت عقل در فهم نصوص

دینی شد و خطر آن می‌رفت که بدین‌طریق اصل وحیانیت و تعبدیت دین تضعیف گردد؛ لذا علم کلام بنیاد شد و گسترش یافت تا به‌آن‌وسیله هم مقاصد خدا بهتر فهمیده شود و هم راه‌های از عقل برای دفاع از اسلام و سُنّت به‌کار آید.

متکلّمان علم کلام را «علم قلب» می‌دانند که تقویت و صیانت باورهای قلبی مؤمنین عمده وظایف آن‌است. «طاش کبری زاده» (م ۹۶۲ هـ ق ۱۵۵۴ م) می‌گوید:

«کلاً در علم کلام شرط بر این‌است که شرع به‌وسیله‌ی عقل تأیید شود و عقیده، برگرفته از قرآن و سُنّت باشد. اگر یکی از این دو شرط از بین رفت، دیگر این علم به‌عنوان یک اصل، قابل پذیرش نیست.»(۱)

«ابن‌خلدون» در تعریف علم کلام می‌گوید: «کلام علمی است متضمن دفاع از عقاید ایمانی به‌وسیله‌ی دلایل عقلی، و ردّی بر مبتدعه که از اعتقادات سلف و اهل سُنّت منحرف شده‌اند.»(۲) «الفاخوری و الجر» می‌گویند:

«مسلماً معتزله هم از متکلمین بودند، ولی نمی‌توانیم ایشان را بدین‌نام بنامیم، چه علم کلام در هنگام ظهور آنان، هنوز شکل خاص خود را نیافته بود. نیز به‌آن سبب که آنان در بسیاری امور با اهل سُنّت مخالفت می‌ورزیدند.»

دانستیم که روزهای طلایی معتزله در زمان متوکل عباسی به‌پایان رسید. معتزله با اهل حدیث مبارزه کردند، امّا اهل حدیث غلبه یافتند و بنیاد ایشان را برافکندند. در سال ۲۳۷ (هـ ق) مذهب قدیمی سنی که بر احادیث مبتنی بود مجدداً به‌حیث مذهب دولتی در قلمرو خلافت به‌رسمیت شناخته شد. مع‌هذا معتزله همچنان برای اهل سُنّت خطرناک بود و سلاح نیرومند آن‌ها همانا شیوه‌ی استنتاجات عقلی بود که از مخازن عظیم فلسفه اخذ شده بود. در آن زمان سنیان هنوز اصول لایتغیر مدون و منظمی نداشتند. فقیهان به‌قرآن و احادیث استناد می‌کردند و دیگر این شیوه نمی‌توانست عقول کنجکاو و رشد یافته‌ی افراد تحصیل کرده‌ی قرن‌های سوم و چهارم را راضی کند. لزوم مبارزه با معتزله و فلاسفه‌ی آزاداندیش، ایجاب می‌کرد که سنیان اصول لایتغیر تازه‌ی به‌میدان آورند. تنها به‌تعقیب و ایذای مخالفان اکتفاء نکرده، سلاح فکری و عقیدتی نیز علیه ایشان به‌کار بندند. و این علم «کلام» بود.

مهم‌ترین موضوعات علم کلام

مناقشات در اصول دین که مُتَکَلِّمْان درباره‌ی آن صحبت کرده و مناظره می‌کنند، پیرامون مسائل زیر می‌باشد:

۱ ـ ردی بر دهریون که معتقد به‌قدمت عالم هستند. مُتَکَلِّمان بر حادث بودن اجسام دلیل و برهان آورده و آن‌را دال بر وجود پروردگاری می‌دانند که عالم حادث را به‌وجود آورده است و او الله متعال می‌باشد.

۲ ـ منزه دانستن خدای متعال از افتراها و ردی بر اهل کتاب یعنی یهود و نصاری و ابطال پندارهای کسانی که اعتقاد به‌چند خدایی دارند، مانند مجوس که قائل به‌وجود دو خدا بودند، خدای نور و خدای تاریکی؛ و رد پندار یهود که صفات مخلوقات را به‌الله تعالی نسبت دادند و نصاری که ادعای تثلیث یا سه خدایی کردند.

۳ ـ اثبات این‌که الله متعال عالم، قادر، حی و قیوم و یگانه است و رد کسانی که صفات خداوند متعال را نفی می‌کردند.

۴ ـ سخن در باب دیدن الله متعال در بهشت، نفیاً و اثباتاً و بحث در مورد این‌که کلام خدای متعال در قرآن کریم مخلوق است یا غیر مخلوق.

۵ ـ بحث در باب افعال بنده‌گان و این‌که آیا افعال بنده‌گان را خداوند متعال ایجاد می‌کند یا بنده‌گان خود عامل و به‌وجود آورنده‌ی افعال خود هستند، آیا توانایی قبل از انجام عمل است یا همراه با آن.

۶ ـ حکم کسی که با ارتکاب گناهان کبیره می‌میرد و این‌که آیا چنین فردی جاویدانه در آتش می‌ماند یا جایز است الله متعال وی را مورد رحمت قرار داده و از او درگذرد و وارد بهشت گرداند؟

۷ ـ دلایل اثبات نبوت پیامبران و رد بر براهمه و دیگر کسانی که منکر نبوت هستند خصوصاً دلایل اثبات نبوت سیّد.

۸ ـ سخن در باب امامت یا خلافت و کسی که شایسته‌گی این مقام را دارد و این مقام درخور او است. و این‌که آیا مسأله‌ی مصلحتی است که با تشکیل اهل حل و عقد در مورد آن تصمیم گرفته می‌شود، یا در این مورد نص قضاوت می‌کند؟...

این جنبش نخستین‌بار در حجاز، خاصة مدینه، که هنوز افکار عقلئ یونان در آن‌راه نیافته بود، پدید آمد. "الفاخوری و الجر" از قول "گارده" و "قنواتی" نقل می‌کنند که: «علم نحو را عجمیان پدید آوردند تا بر فهم کتاب خدا قادر باشند. و علم خطابه در جهت بیان زیبایی‌ها و اعجاز قرآن پدید آمد. و حدیث به‌خاطر شرح و توضیح آیات قرآن و بیان مطالبی که ذکرش در قرآن نیامده بود، جمع‌آوری شد. و فقه به‌خاطر بنای مبادئ اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر تعالیم قرآن به‌وجود آمد؛ بالاخره، علم کلام به‌جهت دفاع از قرآن و اقامه‌ی برهان بر صحت آن‌چه در آن آمده

است، تکوین یافت. ابن‌خلدون برای ظهور علم کلام دلیل دیگری دارد که مرجع آن نیز قرآن است: «برخی از آیات قرآن محکمات است، یعنی آیاتی است که درک معانی آن آسان است. برخی متشابهات است، یعنی آیاتی که درک معانی آن‌ها آسان نیست و استدلال‌های گوناگون پیرامون آیات متشابه سبب تکوین علم کلام گردید.»

پیدایش اشعریه

برخی از متفکّران آغاز اشعری‌گری را به‌جریان حکمیت در جنگ صفین (ماه صفر سال ۳۷ هجری) معطوف می‌کنند که طی آن أبوموسی اشعری اغفال خود توسط عمر عاص را به‌اراده‌ی خدا مربوط و مدلل می‌کرد. این اعتقاد از آن‌جا آمده است که ریشه‌های فکری اشعریه به‌گروه موسوم به"مرجئه" یا "مرجیان" ربط داده شده است. مرجیان که در قرن نخست هجری به‌وجود آمدند «جبری» فکر می‌کردند و همه افعال نیک و بد آدمی را برگرفته از اراده‌ی الله می‌دانستند، از این رو به"تقدیریه" نیز معروف‌اند. در برابر این گروه «قَدَریه» وجود داشت که به‌اختیار و اراده‌ی آزاد انسان مبتنی بر عقل باور داشت. چنان‌که در بحث معتزله گذشت.

اشعری و کلام اسلامی

درست است که أبوموسی اشعری ظاهرگرا و جبری بود، لٰکن نشاید بتوان او را بنیان‌گذار مکتب اشعری معرفی نمود. مبانی فکری و اساس کلامی اشعریون بسا دیرتر از زمان او (در قرن سوم هجری) تدوین یافت. فرد برجسته‌ی این گروه «أبوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری» از نواده‌گان همان أبوموسی اشعری (متولد ۲۶۱ هجری قمری در بصره و متوفی ۳۲۴ یا ۳۳۰ در بغداد) است.

او در آغاز معتزلی، و شاگرد عالم معروف معتزله، جبایی (ناپدریش، متوفی ۳۰۳ ، ه ق) بود. ولی بعدها به‌مطالعه‌ی احادیث پرداخت و به‌این نتیجه رسید که اصول و مبانی اسلامی با معتقدات معتزله قابل گنجایش نیست، در چهل ساله‌گی با معتزله قطع رابطه کرد، پانزده روز در منزل اعتکاف نمود، سپس به‌مسجد کوفه اندرشد و درحضور جماعت بانگی رسا درداد و ضمن اعلام گسست خود از معتزله اظهار داشت که از این پس می‌خواهد فضایح و معایب معتزله را برملاء سازد.

درباره‌ی دلایل واقعیٔ گسست اشعری از معتزله، اخباری متنوعی آمده که نیازی به‌نقل آن‌ها نیست. همچنین مذهب جدید اشعری نیز محل اختلاف است،

گروهی او را مالکی خواندند، گروهی حنبلی یا شافعی، عده‌ی او را حد وسط مذاهب فقهی شناخته‌اند. لٰکن گرایش اشعری به‌شافعی مدلل‌تر است. او با تحریر کتاب «الابانة عن اصول الدیانة» در مورد إلٰهیات اسلامی نظرهای مدون ساخت که تا هنوز به‌نام خودش (اشعری) معروف است. اشعری ضمن دفاع از ازلیت و غیر مخلوق بودن قرآن، می‌کوشید تا عقیده‌ی خود را با دلایلی از منطق مسلح سازد و در مورد مباحثاتی چون قضاء و قدر و جبر و اختیار، حد وسط را اختیار نماید.

اشعری اصل «تشبیه» (آدمی‌سان دانستن خداوند) را که اعتقاد ظاهریان پیشین بود (به‌طور مشروط) رد می‌کرد و درعین‌حال آن‌را منافی با ایمان نمی‌دانست. هم‌چنین «تعطیل» را که عقیده‌ی معتزله درباره‌ی عدم امکان رؤیت و عدم صفات انسانی برای ذات آفریده‌گار بود، نیز مردود می‌شمرد. ولی بعدها پیروان او هم «تشبیه» و هم «تعطیل» را ارتداد شمردند. ایشان معتقد شدند که «تشبیه» به‌شرک و بت‌پرستی منجر می‌شود، و «تعطیل» خدا را آن‌چنان دور از ذهن برده و انتزاعی می‌سازد که بود و نبود اورا یکسان جلوه می‌دهد و عاقبت به‌لاخدایی منجر می‌شود.

اشعری به‌مجادلات گسترده با معتزله پرداخت و برخلاف فقیهان پیشین، در دفاع از مذهب و سُنّت، تنها به‌استناد از قرآن و حدیث اکتفاء نکرد، بلکه در مباحثه با معتزله از اسالب خودشان استفاده می‌کرد و دلایلی را که از منطق و فلسفه اخذ کرده بود پیش می‌کشید. او هیچ کوششی در جهت آشتی میان متعزله با اشاعره و شافعی به‌خرج نداد. اشعری به‌پرکاری مشهور است، ابن‌عساکر دمشقی مورخ قرن ششم (۴۹۹ ـ ۵۷۱ ، ه‌ق) فهرستی از ۹۰ تألیف اشعری ارائه می‌کند.

شاگردانش تا ۳۰۰ تألیف در موضوعات گوناگون به‌وی نسبت می‌دهند. از جمله آثار او کتبی در آداب جدل و تفسیر قرآن و شریعت و اخبار است. در کتاب «السماء والعالم» و «الآثار العلویة» عقاید ارسطو را رد کرد. و در مواضع دیگر، براصحاب تناسخ ودهریان و مجوس و خوارج و سایر فِرَقْ اسلامی ردیه‌ها نگاشت.

از مشهورترین تألیفات او «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» است. این کتاب که بر کتب ملل و نحل <از عبدالکریم شهرستانی> تقدم دارد، مذاهب مختلف را با دقت و امانتی خاص بررسی کرده، چنان‌که می‌توان آن‌را یکی از مراجع مهم تاریخ عقاید و اولین کتاب در نوع خود در تاریخ فکر اسلامی به‌حساب آورد. «مقالات الاسلامیین» در سه قسمت تنظیم شده است: قسمت اول شرح مفصل و دقیقی از مذاهب و فِرَقْ اسلامی چون شیعه، خوارج، مرجئه، معتزله، مجسمه،

جهمیه، ضراریه، نجاریه، بکریه و نسّاک... قسمت دوم، شرح عقاید اهل حدیث و سُنّت، و در قسمت سوم مذاهب مختلف کلامی را مورد بحث قرار داده است.

آثار اشعری دوره‌ی کاملی از معتقدات کلامیٔ اسلامی است که از ازلیت و غیر مخلوق بودن قرآن تا قضاء و قدر، خیر و شر، تشبیه و رؤیت حق‌تعالی، ارتداد، ارتکاب کبیرة، خلود یا عدم خلود در آتش دوزخ را شامل است.

اشعری معتقد بود که مسلمان مرتکب گناه کبیره همچنان مسلمان باقی می‌ماند، اگر در همین دنیا توبه نماید، از گناه پاک می‌شود، در غیر این صورت در آن دنیا متناسب با حجم گناه خود در دوزخ معذب خواهد شد، امّا مخلد نخواهد بود. شفاعت پیامبران نیز برای آن‌ها موأثر است. این نظر با اقبال عمومی علمای اهل سُنّت مواجه شد و مذهب امامیه نیز، با برجسته‌تر دانستن شفاعت، برهمین روال است.

اشعری اصولی را تدوین کرد که حد وسط عقل و نقل است. این نظر او از کتاب «استحسان الخوض فی‌علم الکلام» نیک روشن است. این‌کتاب را در رد جماعتی نوشت که اهل نظر نبودند و برای تأیید دین قادر به‌اقامه‌ی ادله‌ی عقلی نمی‌شدند، به‌همین سبب به‌اهل کلام خرده می‌گرفتند. او از قرآن و سُنّت دلیل آورد که این دو، نه‌باب عقل را مسدود کرده‌اند و نه‌نظر استدلالی را حرام دانسته‌اند. و گفت: «پس برخلاف قول جاهلان، به‌کار گرفتن عقل در فهم دین و تأیید آن واجب است.»

اشعری همان‌گونه که مخالفان استنتاجات عقلی را مورد انتقاد قرار می‌داد، آراء کسانی را هم که چون معتزله در اتکاء به‌عقل راه مبالغه می‌پیمودند، رد می‌کرد و گفت: ایشان بدین‌سبب از راه راست منحرف شدند که صفات خدا را نفی کردند و کار شان به«تعطیل» کشید. خدا را آن‌چنان به‌صورتی مجرد وصف کردند که عقل را توانایی تصور او نیست. بدین‌ترتیب او را از اذهان انسان‌ها بیرون بردند.

طبقات اشعریون

"ابن‌عساکر دمشقی" (۴۹۹ ـ ۵۷۱ ، هـ ق) در «تبیین کذب المفتری» و «بهاءالدّین سُبکی» (۷۱۹ ـ ۷۷۳ ، هـ ق) در «طبقات الشافعیة الکبری» شاگردان و پیروان اشعری را (که از صدها تن فزونی می‌کند) این‌گونه طبقه‌بندی می‌نماید:

طبقه‌ی اول: (شاگردان مستقیم و بلاواسطه‌ی أبوالحسن اشعری): ۱ ـ ابوعبدالله ابن‌مجاهد بصری (۲۶۰ ـ ۳۲۴، هـ ق) ۲ ـ أبوالحسن باهلی بصری، ۳ ـ أبوالحسین بندار بن‌حسین شیرازی، ۴ ـ أبوبکر قفال شاشی، ۵ ـ ابومحمد طبری، ۶ ـ

ابوسهل صعلوکی نیشابوری، ۷ ـ ابوزید مروزی، ۸ ـ ابوعبدالله بن‌خفیف شیرازی، ۹ ـ ابوبکر جرجانی معروف به‌اسماعیلی، ۱۰ ـ ابوالحسن عبدالعزیز طبری، ۱۱ ـ ابوالحسن علی طبری، ۱۲ ـ ابوجعفر سلمی بغدادی،۱۳ ـ ابوعبدالله اصفهانی، ۱۴ ـ ابومحمد قرشی زهری، ۱۵ـ ابوبکر بخاری اودنی، ۱۶ ـ ابومنصور بن حمشاد نیشابوری، ۱۷ـ ابوالحسین بن‌سمعون بغدادی، ۱۸ـ ابوعبدالرحمن شروطی جرجانی، ۱۹ـ ابوعلی فقیه سرخسی...

طبقه‌ی دوم اشاعره: مقصود از این طبقه کسانی هستند که محضر شیخ ابوالحسن را درک نکرده‌اند، تعدادی از سران آن‌ها عبارت‌اند از: ۲۰ ـ ابوسعید بن‌ابی‌بکر اسماعیلی جرجانی، ۲۱ ـ ابوالطیب بن‌ابی‌سهل صعلوکی نیشابوری، ۲۲ ـ ابوالحسن بن داود مقری دارانی دمشقی، ۲۳ ـ قاضی ابوبکر بن طیب باقلانی، ۲۴ ـ ابوعلی دقاق نیشابوری، ۲۵ ـ ابوالقاسم قشیری، ۲۵ ـ ابوعبدالله حاکم نیشابوری، ۲۶ ـ ابونصر بن ابی بکر اسماعیلی جرجانی، ۲۷ ـ ابوبکر ابن فورک اصفهانی، ۲۸ـ ابواسحاق اسفراینی،۲۹ـ ابوعلی بن‌شاذان بغدادی،۳۰ـ حافظ ابونعیم اصفهانی...

طبقه‌ی سوم: گروهی که از شاگردان بلا واسطه‌ی شیخ درس فرا نگرفته و از شاگردان شاگردان او درس آموخته‌اند؛ عده‌ی از سران و اعاظم این گروه عبارت‌اند از: ۳۱ ـ ابوالحسن سکری بغدادی، ۳۲ ـ ابومنصور ایوبی نیشابوری، ۳۳ ـ ابومحمد عبدالوهاب بغدادی، ۳۳ ـ ابوالحسن نعیمی بصری، ۳۴ ـ ابوطاهر بن خراشه دمشقی مقری، ۳۵ ـ ابومنصور نیشابوری بغدادی، ۳۵ ـ حافظ ابوذر هروی، ۳۶ ـ ابوبکر دمشقی معروف به‌ابن جرمی، ۳۷ ـ ابومحمد جوینی (پدر ابوالمعالی جوینی) ۳۸ ـ ابوالقاسم بن ابن عثمان همدانی بغدادی، ۳۸ ـ حافظ ابوبکر بیهقی...

طبقه‌ی چهارم: ۳۹ ـ ابوبکر خطیب بغدادی، ۴۰ ـ استاد ابوالقاسم قشیری نیشابوری، ۴۱ ـ ابوعلی بن ابی حریصه همدانی دمشقی، ۴۲ ـ ابوالمظفر اسفراینی، ۴۳ ـ ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی، ۴۴ ـ ابوالمعالی جوینی، ۴۵ ـ ابوالفتح نصر بن ابراهیم مقدسی، ۴۶ ـ ابوعبدالله طبری...

طبقه‌ی پنجم: ۴۷ ـ ابوالمظفر خوافی، ۴۸ ـ ابوالحسن طبری، ۴۹ ـ ابوحامد غزالی، ۵۰ ـ ابوبکر شاشی، ۵۱ ـ ابوالقاسم انصاری نیشابوری، ۵۲ ـ ابونصر بن ابی القاسم قشیری، ۵۳ ـ ابوعلی حسن بن سلیمان اصفهانی، ۵۴ ـ ابوسعید اسعد بن ابی نصر، ۵۵ ـ ابوعبدالله محمد بن احمد بن یحیی، ۵۶ ـ قاضی ابوالعباس احمد بن سلامه، ۵۷ ـ ابوعبدالله فراوی نیشابوری، ۵۸ ـ ابوالحسن سلمی دمشقی...

طبقه‌ی ششم: ۵۹ ـ امام فخر رازی، ۶۰ ـ سیف الدین آمدی، ۶۱ ـ ابن حاجب مالکی، ۶۲ ـ شیخ‌الاسلام عزالدین بن‌عبدالسلام، ۶۳ ـ عزالدین حصیری...

طبقه‌ی هفتم: ۶۴ ـ تقی‌الدین ابن دقیق العبد، ۶۵ ـ علاءالدین باجی، ۶۶ ـ تقی‌الدین سبکی، ۶۷ ـ صفی‌الدین هندی، ۶۸ ـ صدرالدین مرحل...

هریک از این افراد برای عقاید اشعری مقدمات و مبادی فلسفی ترتیب دادند و کوشیدند آن‌را با عقل سازگار سازند. پس از این‌ها تفکر اشعری رو به‌انحطاط گذاشت و دوره‌ی حاشیه‌نویسی و شرح برشرح آغاز گردید.

نکته‌ی جالب این‌که بسیاری از اعاظم و فحول اشعری دایماً میان فلسفه و کلام، معتزله و سُنّت، نوسان کرده‌اند! مثلاً باقلانی که در عهد خود امام آن قوم شد، باری دیگر به‌مذهب فلسفئ معتزله براساس «جوهری فرد» و «جزئی لایتجزی» گریز زد و از آن دلیلی ساخت برای اثبات قدرت بی‌حد خدا و گفت:

«جسمی مرکب، از اجتماع چند جوهر پدید آید. و این جوهر در عالم وجود حاصل نشود، مگر این‌که عرضی بر آن افزوده گردد. جواهر خود ممکن و لاضروری هستند و همچنین است اعراضی که بر آن‌ها عارض شوند. بنابراین اجسامی که از جوهر و عرض حاصل شوند نیز ممکن باشند. و همه مخلوق خدا هستند. خدا است که «جوهر فرد» را آفریده است، همچنان که اعراض و اجسام را آفریده. این خلق پیوسته است، زیرا جوهر و اعراض و جسم در بیش‌تر از «آن» نتوانند موجود شوند. و اگر خدا یک «آن» از آفرینش باز ایستد، هرآن‌چه تحقق یافته رهسپار عدم گردد و زوال یابد. هرعرضی را، دیگر عرض در برابر باشد، چون مرگ در برابر زندگی، حرارت در برابر برودت ... دو عرض مختلف را نشاید که در یک جسم واحد از جهت واحد ودر«آن» واحد تلاقی کنند، ولی تعاقب اعراض متقابل برجوهری واحد ممتنع نباشد.»

باقلانی از این آراء، ابطال نظریه‌ی معتزله را قصد کرده است که «قوانین طبیعت را جبری می‌دانستند» ولی باقلانی می‌گوید ائتلاف ذرات و تعاقب اعراض بر آن، دو امر ذاتی و نسبی‌اند که نه‌از طبیعت جواهرحاصل شوند و نه‌از طبیعت اعراض، بلکه محصول اراده‌ی خدا باشند. بنابراین هرگاه خدا بخواهد نظامی را که به‌نظر ما برعالم حاکم است، دیگرگون سازد، می‌تواند. بدین‌طریق که عادت را تغییر دهد و عرضی را بدل به‌عرض دیگر کند. پس معجزه‌ی رخ می‌دهد. و معجزه جز خرق عادت نباشد. پس سببیت در میان نیست، آن‌چه هست تعاقب اعراض است،

و این تعاقب، گاه همان‌سان ادامه می‌یابد و گاه بر حسب آن‌چه خدا اراده کند دیگرگون می‌شود. و آن‌چه تصورش برای ما ممکن باشد، وقوعش نیز ممکن است.

از این‌جا، نفی سببیت یکی از اصول اشعریان شد. تا جای که کسانی را که معتقد به‌آن بودند و برای اسباب اختیاری قدرت فاعلی قائل می‌شدند ـ مانند فلاسفه و دهریان ـ تکفیر می‌کردند. "جوینی الهروی" نیز همان راهی را که باقلانی بعد از اشعری پیمود، در پیش گرفت و در بزرگداشت عقل از آن دو سبقت گرفت.

بدین‌طریق خشم اهل حدیث را بر انگیخت، تا آن حد که نخست به‌بغداد گریخت و از بغداد به‌حجاز رفت و در مکه و مدینه اقامت گزید. در آن‌جا به‌تدریس پرداخت و ملقب به‌امام الحرمین شد. چون نظام‌الملک وزارت یافت و مدرسه‌ی نظامیه‌ی نیشابور را تأسیس کرد او را به‌آن‌جا فراخواند تا تدریس کند.

اصول اساسی اشعری

الف ـ صفات خدا: خدا قدیم است، باقی است، به‌هیچ چیز شبیه نیست، بسیط است و متصف به‌این صفات: حیات، قدرت، اراده، علم، سمع، بصر و کلام. معتزله نیز به‌این صفات اقرار داشتند، ولی می‌گفتند این صفات عین ذات اویند. اشعری می‌گوید این صفات قدیم‌اند. چه اگر حادث باشند به‌آن معنی است که خدا آن‌ها را در ذات خود موجود کرده باشد، این نیز محال است، زیرا خدا محل حوادث نیست. یا در ذات دیگری ایجاد کرده، این نیز محال است، همچنین محال است که این صفات حادث و قایم به‌ذات خود باشند. زیرا صفت، قایم به‌ذات خود نتواند شد. صفات باری نه‌با یکدیگر مغایراند و نه‌باذات باری. غیریت وقتی ممکن است که یکی از دیگری به‌وجهی قابل تفکیک باشد. چون خدا ازلی است، صفات او نیز ازلی است. چنان‌که تصور انفصال صفتی از دیگر صفت، نیز ممکن نیست.

ب ـ خیر و شر: قدرت خدا نامتناهی است. و هیچ چیزی آن‌را محدود نمی‌کند. پس خالق هرفعلی، چه اضطراری و چه اختیاری، او است. ولی بنده متصف به‌آن فعل است. چنان‌که سنگ متصف به‌حرکتی است که خدا در آن خلق می‌کند. در این صورت، خدا خالق افعال خیر و شر است.

معتزله می‌گفتند خیر و شر ذاتی است، ولی اشعری می‌گوید هیچ چیز ذاتاً شر نیست، بلکه چیزهای شر است که شرع آن‌را شر خوانده باشد، زیرا خدا آن‌ها را بدین‌صفات متصف ساخته است. خیر و شر هردو از او پدید آمده‌اند. زیرا شر اگر

بدون اراده‌ی او پدید گردد یا از روی سهو است؛ یا از روی غفلت و یا از عجز و قصور، و این‌ها از ذات باری به‌دور است.

ج ـ استطاعت و کسب: اشعری افعال را بر دو گونه می‌داند: اضطراری، اختیاری. و می‌گوید: هرکس می‌داند که حرکات ارادی به‌اختیار شخص از او صادر می‌شود، چه او قادر است که آن‌ها را انجام دهد یا انجام ندهد. امّا قدرت در انسان، چیزی است خارج از ذات او، و زائید بر او، زیرا اگر قدرت ذاتئ انسان بود، هرگز از او جدا نمی‌شد. حال آن‌که این قدرت از او جدا می‌شود. گاه به‌انجام کاری قادر است و گاه نیست. این قدرت، خالق افعال انسان نیست، زیرا اگر افعال اختیاری مخلوق خدا و بنده هردو باشد، اجتماع دو مؤأثر در یک اثر لازم می‌آید که محال است.

ـ پس معنی تکلیف چیست؟ و چگونه ذات باری انسان را به‌کیفر افعالی که انجام دهنده‌ی آن‌ها نبوده است، معاقب می‌کند؟

= اشعری در پاسخ گوید: قدرت انسان اگر خلق کننده نباشد، کسب کننده است، زیرا کافر که ایمان نمی‌آورد به‌سبب عجز کلی نیست. بلکه به‌آن سبب است که ضد ایمان اقدام کرده و از ایمان اعراض کرده است. پس کسب به‌معنی آن است که آدمی اراده‌ی خود را به‌سوی اعمال پسندیده متوجه سازد. در این هنگام خداوند قدرت به‌عمل را در او خلق می‌کند و انسان مستحق ثواب می‌شود. همین‌طور است اراده‌ی عملی شر، که هرگاه شخص اراده‌ی عمل شری کند، خداوند قدرت عمل شر را در او خلق می‌کند. و او را بر آن، عقوبت می‌کند. در این‌جا اشعری با معتزله یکی می‌شود و اصل تقدم، و آزادی اراده را می‌پذیرد.

د ـ کلام خدا: دانستیم که معتزله معتقد به‌خلق قرآن بودند و می‌گفتند کلام خدا حادث است، امّا اشعری عقاید ایشان را مردود شناخت و به‌اثبات قدم قرآن و کلام خدا کمر بست. اشعری می‌پذیرد که اثبات قدمت کلام خدا با نص امکان ندارد. از این‌رو می‌کوشد تا این مطلب را با دلایل عقلی به‌ثبوت رساند. و در معنی آیه‌ی: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كن فَيَكونُ، ۱۶: ۴۰» می‌گویند: محققاً منظور حادثات است، اگر کلام خدا نیز داخل این مقوله باشد، خود کلمه‌ی «کن» (= باش، ایجاد شو) که از جمله کلام خدا است برای وجود یافتن نیازمند کلمه‌ی «کن» دیگری خواهد بود. و همین‌طور می‌رود تا بی‌نهایت. پس باید کلام خدا ازلی باشد و هیچ «حکم و کلمه‌ی دیگری» بر آن سبقت نداشته باشد.

کلام بر دو نوع است: نفسی، لفظی. اطلاق عنوان کلام بر نوع دوم، یا بر سبیل مجاز است، یا از باب اشتراک لفظی. و منظور از قدمت کلام خدا همان کلام نفسی است. وگرنه، کلمات و حروف و کاغذ و مرکب و غیره همه حادث‌اند.

هـ ـ رؤیت خدا: معتزله رؤیت خدا با چشم را در هردو جهان نفی کردند. اشعری با استناد به‌این دو آیه، آن‌را برای آخرت اثبات نمود:

«وُجُوهٌ يوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، ۷۵: ۲۲ ـ ۲۳» در این آیه نظر را مقرون به‌وجه آورده که مراد از آن نظر با چشم است. امّا این آیه را که می‌گوید:

«لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ، ۶: ۱۰۳» چنین توجیه کرده که مقصود در این دنیا است، نه‌در آخرت...

و ـ آفرینش: اشعری در مورد آفرینش عالم می‌گوید: همه‌ی اجسام از جواهر و اعراض تکوین یافته‌اند و هیچ جوهری بدون عرض یافت نشود، چنان‌که تصور عرض بدون جوهر نیز ممکن نیست. پس باید میان جوهر و عرض ملازمه‌ی باشد. بدین‌سان که وجود هریک، وجود دیگری را خواهد. و چون به‌اعراض بنگریم، می‌بینیم که متغیراند. هرمتغیری لامحاله حادث است. اگر اعراض حادث باشند پس جواهر نیز حادث‌اند، زیرا ممکن نیست اعراض قبل از جواهر باشند، چون بدون اعراض تحقق نیابند. و هرچیز که ملازم با حادث باشد و در وجود بر او تقدم زمانی نداشته باشد، ضرورةً خود حادث است.

ز ـ معرفت: معتزله برای بیان نظر خود در معرفت، از آزادی اراده و اختیارعمل مدد گرفته بود و انسان را خالق اعمال خویش می‌دانست. ولی اشعری منکر آن است که انسان خالق افعال خود باشد و می‌گوید معرفت صفتی است که خدا آن‌را [پس از نظر] در انسان می‌آفریند. اراده و فهم ما برای کشف حقیقت و نیل به‌نتایج علوم، بی‌تأثیر است؛ ما تنها از باب جریان عادت و تعاقب اتفاقی امور به‌ابواب و مراحلی از علم می‌رسیم. پس معرفت بر حسب عادت، تابع نظر است و خدا است که نظر را می‌آفریند و عادت بر این جاری شده که معرفت را بعد از آن بیافریند.

ح ـ ایمان: معتزله مرتکبین گناه کبیره را فاسق می‌شمردند و آنان را در جایگاه «منزلةٌ بین المنزلتین» قرار می‌دادند، امّا اشعری با استناد به‌آیه‌ی «وَ مَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَ لَوْ كُنَّا صَدِقِينَ، ۱۲: ۱۷» معنی ایمان را

«تصدیق» می‌داند. پس مرتکب کبیره اگرچه فاسق باشد، چون تصدیق کننده است، مؤمن است. و بدین‌طریق جمع میان دو صفت فسق و ایمان ممکن باشد.

ط ـ مذاهب (اسلامی): چنان‌که گفته شد، در مذهب فقهیٔ شخص أبوالحسن اشعری اختلاف است و تمایلات گوناگونی به‌او نسبت داده‌اند، برخی این را دلیل علاقه‌ی او بر همه‌ی مذاهب و فِرَقْ دانسته‌اند و اعتقاد به‌این‌که همه‌ی آن‌ها در اصول متفق‌اند و اگر اختلافی باشد در فروع است. ابن‌عساکر از اشعری نقل کرده که: «سران مذاهب، همه مجتهد و مصیب بودند، همه بر حق‌اند، در اصول اختلافی ندارند، اختلاف شان در فروع است.» امّا این روشن است که شاگردان اشعری نمی‌خواستند مکتب و مذهب خاص فقهی داشته باشند. می‌گفتند ما همه معتقد به‌خدای واحدیم. و اشعری چیزی تازه‌ی نیاورده است. بلکه آن‌چه را که اسلاف پاکش آورده بودند یک‌جا گرد کرده و به‌صورتی ساده و روشن در آورده است.

مناسبات قدرت و «عصر غزالی»

اصول اشعری را شافعیان بیش از دیگران پذیرفتند. تعدادی از حنبلیان به‌مخالفت با او برخاستند. اشعریان را اصحاب بدعت خواندند و گفتند اشعریان بیش از معتزله عقل‌گرا هستند و عقل را بر نص ترجیح می‌دهند «طغرل بیگ» نخستین سلطان سلجوقی که از سال ۴۳۰ تا ۴۵۵ (ه ق) بر قلمرو پارس حکومت کرد، اشعریان را مرتد اعلام نمود و تحت تعقیب قرار داد، ولی نظام‌الملک وزیر که خود شافعی مذهب بود «الب ارسلان» جانشین طغرل را قانع ساخت که اشعریان پیرو مذهب حقه هستند و تعقیب و آزار آن‌ها متوقف شد. متعاقباً خواجه نظام‌الملک (۴۰۹ ـ ۴۸۵ ، ه ق) مدرسه‌های نظامیه‌ی بغداد و نیشابور را تأسیس کرد و مقرر داشت که در آن دو مدرسه تعلیمات باید بر وفق مذهب اشعری باشد. از این پس مذهب اشعری مذهب رسمی و حکومتی گردید و مجدداً کلام اشعری در اقطار بلاد اسلامی اوج گرفت و دورانی آغاز شد که شایسته است آن‌را "عصر غزالی" بنامیم.

أبوحامد غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ ، ه ق) همزمان مُتَکَلِّمْ، عارف، صوفی، فیلسوف و فقیه بود. بزرگ‌ترین دنبال کننده و برجسته‌ترین نماینده‌ی کلام اشعری بود. غزالی بیش از همه متأثر از استاد برجسته‌ی خود امام الحرمین جوینی الهروی بود. پس از فوت استادش جوینی، برای دیدار با خواجه نظام‌الملک طوسی که وزیر سلطان ملکشاه سلجوقی بود از نیشابور خارج شد و توانست او را در لشکرگاهش

ملاقات کند. نظام‌الملک از غزالی بسیار خوشش آمد و او را به‌طرزی نیکو اکرام کرد و به‌مدت شش ماه نزد خود نگه داشت. در سال ۴۸۴ (هـ ق) به‌مقام استادی مدرسه‌ی نظامیه (دارالعلم مشهور بغداد) برگزیده شد وتعداد ۳۰۰ نفر شاگرد داشت.

غزالی و علم کلام: غزالی در رساله‌ی «المنقذ من الضلال» در باب علم کلام می‌گوید: غایت این دانش، نگاه‌داری باورهای اهل سنّت و پاسبانی آن از آشوب‌گری اهل بدعت است. او در امر شکل‌گیری علم کلام در میان مسلمین، نظری را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد او علم کلام را برای روزگار عُسرَت و مواجهه با اهل بدعت تجویز می‌نماید. به‌بیان وی چون خدای متعال به‌بندهگانش از زبان رسول خویش، عقیده‌ی حقی را ابلاغ کرده که صلاح دین و دنیاشان در آن نهفته است و قرآن و روایات نیز آن را بیان می‌کنند، شیطان در اندیشه‌های باطل اهل بدعت، مطالبی را القاء کرد که خلاف سُنّت پیامبر بود. پس خلایق بدین بدعت‌ها روی آوردند و نزدیک بود که عقیده‌ی حق را بر اهلش پریشان جلوه دهند، از این‌رو خداوند متعال جماعت مُتَکَلِّمْان را پدید آورد و انگیزه‌های آنان را جهت یاری سُنّت، به‌جنبش درآورد و آنان نیز با بیانی استوار به‌کشف حق‌پوشانی‌های اهل بدعت که برخلاف سُنّتِ منقول بود، پرداختند. دانش کلام و مُتَکَلِّمْان از این‌جا به‌وجود آمدند. جماعتی از مُتَکَلِّمْان به‌آن‌چه خدای متعال آنان را بدان مأمور ساخته بود، قیام نمودند و به‌نیکوئی دفاع از سُنّت کردند و بدعت‌های را که تازه به‌وجود آمده بود، تغییر دادند؛ اما در این دانش به‌مقدماتی اعتماد می‌کردند که از مخالفان‌شان دریافت کرده بودند و آن‌چه آنان را به‌تسلیم مجبور کرده بود، یا تقلید بود، یا اِجماع امت و یا تن دادن به‌تناقضات موجود در اندیشه‌ی مخالفان‌شان بود و این‌که آنان را با لوازم و مُسَلمات‌شان توبیخ کنند... این روش مُتَکَلِّمْان در مواجهه با کسانی که جز به‌ضروریات تسلیم نمی‌شوند، اساساً بی‌فایده بود.

غزالی پس از این متذکر می‌شود که با فهم این امور علم کلام برای مقصود من بسنده نبود و برای دردی که از آن نالان بودم، شفاءدهنده نبود. هرچند در زمان پیدایش دانش کلام، مُتَکَلِّمْان بر آن بودند که ورای دفاع از سُنّت به‌بحث در باب حقایق اشیاء بپردازند و در این راستا به‌بررسی جواهر و اعراض و احکام آن پرداختند، اما از آن‌جا که این کار غایت دانش شان نبود، سخنان‌شان در این زمینه به‌نقطه‌ی مطلوب نرسید و از آن، چیزی که تیره‌گی‌های سرگردانی را در اختلافات خلق از میان ببرد، به‌دست نیامد.

غزالی در "احیاء علوم‌الدّین" نیز اهل اسلام را به‌این توجه می‌دهد که در استفاده از اندیشه‌ی مُتَکَلِّمان طریق مبالغه نه‌پیمایند و متذکر این باشند که جایگاه علم کلام را درمقابله با خصم دین و اهل بدعت ببینند و نه‌بیش‌تر. و از علم کلام به‌عنوان پاسبان و نگاهبان استفاده کنند. و آن را من‌حیث دواء بدانند و نه‌غذا. به‌اعتقاد وی علم کلام از فنونی است که برای بازداشتن دل‌های عوام از پذیرش تخیّلات بدعت‌گذاران واجب کفائی است، و این وجوب به‌سبب بروز همین بدعت‌ها به‌وجود آمده است، هم‌چنان‌که نیاز انسان به‌اجیرکردن راهنما و نگهبان در راه حج براثر وقوع ستم‌گری و دزدی پدید آمده است؛ اگر دزد و رهزن در کار نباشد، استخدام نگهبان از جمله شرایط سفر حجّ نخواهد بود، همچنین اگر بدعت‌گران بدعت‌های خویش را رها کنند، به‌موضوعاتی بیش از آن‌چه در دوران صحابه معمول بوده نیازی نیست.

بنابراین اهل کلام باید حدود وظایف خود را در قبال دین بشناسند و موقعیت خود را نسبت به‌آن مانند موقعیت نگهبان در راه حجّ بدانند. نگهبانِ راه حج اگر قصدش تنها پاسداری از حاجیان باشد از حاجیان نیست و اهل کلام اگر منظورشان تنها مناظره و مدافعه باشد و در راه آخرت گام برندارند و به‌محافظت دل و اصلاح آن نپردازند، هرگز از جمله‌ی علمای دین به‌شمار نمی‌آیند، زیرا در این صورت مُتَکَلِّمْ از دین جز عقیده‌ی که عوام مردم نیز در آن با او مشارکت دارند چیزی در دست ندارد، و تنها به‌داشتن هنر مجادله و مدافعه از عوام ممتاز می‌باشد.

غزالی بر آن است که معرفت خداوند سبحان و شناخت صفات و افعال او و همه‌ی آن‌چه در علم مکاشفه موجود است، از علم کلام به‌دست نمی‌آید و حتی ممکن است حجاب و مانع آن‌ها نیز باشد. رسیدن به‌آن‌ها تنها از طریق مجاهده‌ی که خداوند آن را مقدمه‌ی هدایت خود قرار داده امکان‌پذیر است.(۵)

غزالی هم به‌رشد علم کلام کمکی بسیار کرده است و هم در نقد آن کوتاهی نکرده. در حقیقت چارچوب و بایدها و نبایدهای علم کلام را مشخص کرده است. در نگاه غزالی، نباید در تربیت دینیٔ مردم از علم کلام استفاده کرد، مگر به‌ضرورت. بدیل روی‌کرد کلامی برای عامه‌ی مردم، نخست اسلام شناسیٔ درون‌دینی است؛ دوم توجه به‌احساسات دینیٔ فرد؛ و در نهایت، بدیل سوم، آموزش انفرادیٔ علم کلام است که غزالی با شرایط خاصی و در صورت ضرورت آن را تجویز می‌کند.

چه کسانی می‌توانند مُتَکَلِّمْ باشند؟ چه کسانی باید با ادله‌ی نقلی و عقلی دین به‌خوبی آشنا باشند تا بتوانند از اعتقادات دینیٔ مردم دفاع نموده و شبهه‌ی

مخالفان را رد کنند؟ غزالی عموم مردمان را معاف از علم کلام می‌داند و بل آن‌ها را از پرداختن به‌آن بر حذر می‌دارد. به‌هیچ رو نباید مردم عوام را در مسایل کلامی درگیر کرد. اگر ذهن عامی باز هم به‌این امور کلامی پرداخت، بهتر است به‌بازی و تفریح سرگرم شود و حتی برای عامی، روی آوردن به‌معاصی بهتر از آلوده شدن به‌مباحثات کلامی است؛ چرا که نهایت کار گناهکار فسق است که با توبه بخشیده می‌شود، اما عاقبت پرداختن به‌مباحثات کلامی برای عامی، شرک است و کفری که تا آخر با آدمی می‌ماند و بخشش ندارد.(۶) او با استناد به‌ظواهر اخبار، ایمان را شرط ضروریٔ نجات می‌داند، و نجات نهایتاً نصیب تمامی مؤمنان خواهد شد.

غزالی بر آن است که در هر نوع گفت وگوی با این اشخاص در خصوص مسایل کلامی، باید دو شرط را رعایت کرد: نخست آن‌که در دل خود به‌آن‌چه رسیده است، یقین و جزم نداشته باشد؛ دیگر آن‌که در بیان و لفظ، با قطعیت سخن نگوید، بلکه از واژه‌گانی چون«حدس می‌زنم» ، «به‌گمانم» ، «شاید»... استفاده نماید. غزالی با تکیه بر آراء کلامیٔ خویش به‌نقد بیست مقوله می‌پردازد و قائلین سه آموزه از میان آن‌ها را محکوم به‌کفر می‌کند. در بحث از بیست مقوله‌ی فلسفی، به‌خصوص سه مقوله‌ی قِدَم عالم، عدم علم خداوند به‌جزئیات و محال بودن معاد جسمانی می‌پردازد و قائل بودن به‌این سه آموزه را توسط فلاسفه کفر تلقی می‌کند.

غزالی در ادامه، بحث تأویل را به‌میان می‌آورد و معتقد است که اگر بتوان سخن را تأویل کرد و اثری از کفر درآن مشهود نباشد، ما مجاز نیستیم که در مورد فردی حکم به‌ارتداد کنیم.

غزالی در مباحثات کلامی مهارت زایدالوصفی نشان داد و شهرتی عظیمی پیدا کرد. کاروان‌های که بغداد را ترک می‌گفتند خبر ظهور این کوکب جدید عالم اسلام را به‌اکناف سرزمین‌های اسلامی می‌بردند. در این موقع ظاهر غزالی بسیار آراسته بود، ولی از باطن فرو ریخته بود (چنان‌که بعدها خود اعتراف کرد) شک او چندان عمیق شده بود که ایمان به‌همه‌چیز را از دست داده بود، با سعی تمام فلسفه‌های گوناگون را مطالعه می‌کرد و هیچ یک از آن‌ها رضایت خاطر آشفته‌ی او را فراهم نمی‌آورد، حتی به‌خود فلسفه هم شک کرد، مع‌هذا اعتقادات خود را پنهان می‌کرد و با حفظ ظاهر، کماکان به‌تدریس فقه شافعی مشغول بود و در دفاع از آن سخن می‌گفت. در سال ۴۸۸ (ه ق) رساله‌ی تحت عنوان «المنقذ من الضّلال» (نجات از گمراهی) انتشار داد، برای شناخت حقیقت از طریق احساس باطنی باری دیگر

به‌مطالعه‌ی تصوف پرداخت. کرسی تدریس در مدرسه‌ی نظامیه را به‌برادرش «مجدالدّین احمد غزالی» سپرد و از همه‌ی موقعیت‌ها و ثروت و شهرت چشم پوشید.

پنهان از چشم دوستان و خویشان، بغداد را در کسوت درویشی ترک گفت و یازده سال از عمرش را در فقر اختیاری و سیاحت و ریاضت و سیر انفس و آفاق گذرانید، سفرهای به‌مکه، بیت‌المقدس، دمشق، اسکندریه و دیگر جاها کرد، دو سال در کوه‌های مجاور بیت‌المقدس عزلت گزید و در آن سال‌ها بزرگ‌ترین تألیفات خود را نوشت. غزالی در سال ۴۹۹ (ه ق) فعالیت را از سر گرفت و در دمشق و بغداد به‌تبلیغ پرداخت. به‌دعوت فخرالملک وزیر (فرزند نظام‌الملک) در مدرسه‌ی نظامیه‌ی نیشابور درس گفتن آغاز کرد... چیزی نگذشت که مجدداً تدریس را ترک گفت و با چندتن از شاگردان در خانقاهی که در زادگاه خویش بنا کرده بود عزلت گزید و در ماه جمادی الاولی سال ۵۰۵ (ه ق) در آن‌جا آرام گرفت.

غزالی میراث ادبی و فکری بزرگی از خود به‌جا گذاشت که همه به‌زبان عربی نگاشته شده و تعداد آن‌ها به ۶۹ اثر می‌رسد، همه در مبانی اِلٰهیات، اخلاق، تصوف، فقه، فلسفه، و حتی شعر است. مهم‌ترین آن‌ها «احیاءالعلوم‌الدّین» در چند جلد است. در میان اهل سُنّت، نفاذ کلام غزالی همچون بزرگ‌ترین عالم اِلٰهیات است و القاب افتخارآمیزی چون محی‌الدّین و حجةالاسلام به‌او داده شد.

بی‌شک غزالی در اِلٰهیات و کلام اسلامی سیمای است بسیار مهم، وی کلام را با اسلوب‌های منطقی و فلسفی مجهز کرد، اصطلاحات فلسفی را وارد کلام ساخت، تشبیه را رد کرد و بدین‌طریق خدمت بزرگی به‌اِلٰهیات اسلامی نمود. همچنین خدمت بزرگ‌تری به‌صوفیان میانه‌رو کرد، ایشان را با اِلٰهیات آشتی داد و اعلام کرد که احساس باطنی و تجربه‌ی درونی تنها راه وصول به‌حقیقت مطلق است. بدین‌طریق موقعیت صوفیان را در جامعه‌ی اسلامی تحکیم بخشید.

پس از غزالی تکوین کلام را به‌طوری کلی می‌توان انجام یافته شمرد. کسانی که بعد از او آمدند به‌نحوی امر غزالی را یاری نمودند. آن‌ها عبارت‌اند از برادر وی مجدالدّین احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ ، ه ق) و دو تن از ماتریدیان به‌نام‌های أبوحفص عمر الانصاری (۴۶۱ ـ ۵۳۷ ، ه ق) و ملا سعد تفتازانی الهروی (متوفی ۷۹۸ ، ه ق) و فخرالدّین محمد رازی (۵۴۴ ـ ۶۰۶ ، ه ق) و عبدالرّحمن ایجی (م ۷۵۶ ، ه ق) که اعتقاد داشت حکمت و فلسفه‌ی واقعی همان کلام است و فلسفه‌ی نوافلاطونیان و ارسطوئیان فلسفه‌ی کاذب است که آدم‌ها را گمراه و بددین می‌کند.

ماتریدی

هم‌زمان با «اشعری» یک عالم مذهب حنفی به‌نام «أبومنصور محمدبن محمود الماتریدی» ملقب به‌متکلم السمرقندی (متولد در قریه‌ی ماترید، نزدیک سمرقند، متوفی به‌سال ۳۳۳ ، ه ق) به‌طور مستقل اصول کلامی خویش را مدون و منظم ساخت. اصول کلامئ وی فقط اندک تفاوتی با کلام اشعری دارد، چنان‌که کارشناسان می‌گویند: تفاوت کلام ماتریدی با کلام اشعری در قیاس به‌وجود اختلاف میان دو مذهب حنفی و شافعی خیلی ناچیز است. علمای سنی تعداد ۱۳ فقره اختلاف میان این دو مواسس کلام برمی‌شمارند، شش فقره معنوی و هفت فقره لفظی.

«ماتریدی» به‌پیروی از معلم خویش أبوحنیفه، در موضوع تقدیر و آزادی اراده، برخلاف اشعری معتقد است که گرچه اعمال بد آدمی با اراده‌ی خداوند انجام نمی‌شود؛ ولی بدون اراده‌ی خدا نیز انجام‌پذیر نیست. لٰکن به‌میل و رضای آفریده‌گار نیست. به‌گفته‌ی ماتریدی خداوند آدمی را با اراده‌ی آزاد آفریده، بدین‌سبب آدمی می‌تواند این یا آن عمل را به‌انتخاب آزاد خویش انجام دهد و در مقابل آن اعمال، پس از مرگ پاداش می‌گیرد، یا مجازات می‌شود. خداوند آدمی را در کارهای نیک یاری می‌کند؛ و لی در کارهای بد رهایش می‌سازد. بدون این‌که مداخله کند، مرتکب گناه را به‌حال خود رها می‌کند. او تفسیری دارد به‌نام «تأویلات القرآن» که راه‌های عقل را در فهم قرآن فراخ می‌بیند.

ماتریدیان در مورد "آدمی‌سان بودن خدا" هم تشبیه و هم تعطیل را رد کرده‌اند و عقیده‌ی خود را بدین‌صورت سلبی ابراز داشته‌اند که در تصور وجود آفریده‌گار نشاید حد و مرزی قائل شد، صفات او را نمی‌توان اندازه گرفت و شمرد.

اصول ماتریدی همان مقبولیتی را در محافل حنفی پیدا کرد که اصول اشعری در میان شافعیان، خاصةً در نواحی دوسوی آمودریا که مردم همه پیرو مذهب حنفی بودند، تفوق یافت. به‌مرور هردو جریان کلامی به‌هم نزدیک شدند و نزد سنیان، برحق شناخته شدند. مواضع هردو جریان کلامی در برابر معتزله یکسان بود. لذا درعلم کلام از ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی به‌عنوان شیخین یاد می‌شود.

پیروان ماتریدی وی را با القابی چون الشیخ، الفقیه، علم الهدی، امام الهدی و امام المتکلمین می‌خوانند. تعدادی از پیشوایان مذهب حنفی از شاگردان ماتریدی محسوب می‌شوند از جمله ابوالقاسم اسحاق بن‌محمد حکیم سمرقندی، ابوالحسن علی بن‌سعید رستغفنی، ابومحمد عبدالکریم بن‌مونس بزدوی، ابولیث بخاری و دیگر کسان.

جایگاه اشاعره در میان اهل سُنّت

اشعری‌ها و ماتریدی‌ها معارضان دیگری هم داشتند که همانا «اصحاب الحدیث» بودند و متعاقباً به«سلفیّت» مشهور شدند. سلفی‌ها ایشان را در زمره‌ی اهل سُنّت و جماعت نمی‌پذیرند، چنان‌که در سند ذیل آمده است:

ـ لطفاً دو فرقه‌ی اشعریه و معتزله را به‌طور کامل معرفی کنید، و اهل سُنّت جزء کدام یک محسوب می‌شود؟

= الحمدلله، در ابتداء لازم است توضیحی در مورد اهل سُنّت داده شود:

در نظر عوام الناس، اهل سُنّت یا سنی‌مذهب به‌کسی گفته می‌شود که معتقد باشد أبوبکر صدیق رضی‌الله عنه خلیفه‌ی اول مسلمین است و عمر و عثمان و علی رضی‌الله عنهم بعد از او خلیفه شدند. بر اساس این تعریف، هرکس که معتقد باشد أبوبکر رضی‌الله عنه خلیفه‌ی اول است، او سنی یا اهل سُنّت نام می‌گیرد و هرکس چنین معتقد نباشد، او را شیعه گویند!

امّا در اصطلاح صحیح آن، اهل سُنّت و جماعت به‌کسانی می‌گویند که منهج عقیدتی و فقهیِ خود را بر طبق راه و روش پیامبر صلی الله علیه واله وسلم و صحابه رضی‌الله عنهم و تابعین و تابع تابعین از ائمه‌ی اربعه گرفته باشند که به‌آن قرون مفضله یا قرون طلایی گویند. در این تعریف، کسانی که در مباحث اسماء و صفات (بدون تأویل یا تحریف یا تعطیل و تمثیل) و ارکان ایمان و تعریف ایمان (اعتقاد در قلب + اقرار با زبان + عمل به‌ارکان اسلام) و دیگر مباحث کلامی بر منهج سلف صالح هستند، اهل سُنّت و جماعت گویند. در غیر این صورت، اگر حتی کسی معتقد باشد که أبوبکر رضی‌الله عنه خلیفه‌ی اول مسلمین است، ولی در مسائل مذکور بر منهج آن‌ها نباشد، او از دایره‌ی اهل سُنّت و جماعت خارج گشته و جزو اهل بدعت و فِرَقْ خواهد بود مانند فرقه‌ی صوفیه و ... لذا متوجه می‌شویم که اعتقاد به‌این‌که أبوبکر رضی‌الله عنه خلیفه‌ی اول است، شرط لازم است ولی کافی نیست.

حال با توجه به‌این تعریفات: طبق تعریف عوام، معتزله و اشاعره اهل سُنّت هستند.

امّا طبق تعریف اصطلاحی: معتزله و اشاعره اهل سُنّت نیستند، بلکه جزو اهل بدعت قلمداد می‌شوند. و اگر شخص بر منهج اهل سُنّت بر طبق تعریف اصطلاحی نباشد، او اهل بدعت است هرچند که خود را اهل سُنّت بنامد.

به‌عبارتی، مسلمانان بر اساس میزان دوری و نزدیکی آن‌ها از کتاب و سُنّت با فهم سلف سنجیده می‌شوند، لذا هرکس که بیش‌تر به‌آن دو التزام داشته باشد مطمئناً

بیش‌تر مورد تأیید اسلام خواهد بود. امّا به‌هرمیزان که دور شوند و به‌سفسطه و کلام و خرافات و شرک روی آورند، به‌همان میزان هم از اسلام و سُنّت دور می‌شوند.

کسانی داخل در فرقه‌ی تصوف و اشعریه هستند و آن‌ها خود را اهل سُنّت می‌نامند! درحالی‌که بر اساس تعریف اصطلاحی، هیچ‌یک از آنان اهل سُنّت و جماعت نیستند بلکه جزو اهل بدعت محسوب می‌شوند، هرچند که فرقه‌ی اشاعره بارها از فرقه‌ی صوفیه به‌سُنّت نزدیک‌تر هستند.(۷)

سلفی‌ها گفتند اسلوب و شیوه‌های کلامی نیز از فلسفه‌ی یونان گرفته شده است، درحالی‌که شایسته است تا به‌ادله‌ی شرعی و قبل از هرچیز به‌قرآن کریم رجوع کنیم، زیرا روش قرآن کریم در خطاب قرار دادن انسان، برانگیختن قوانین و استدلالات عقلی و برانگیختن وجدان انسان و بیدار کردن قلب او از غفلت است.

امّا اشعری‌ها بر این باور بودند که روش ایشان از روی‌کرد سَلَف استوارتر و آگاهانه‌تر است. اگر علم کلام با قرآن و سُنّت موافق بود، از علوم شرعی محسوب می‌شود و اگر بتوان با علم کلام عقاید سلف را یاری نمود، این علم ستودنی است و با این روش می‌توان نظرات مخالفین را رد کرد. امّا اگر مانندِ کلام معتزله و دیگران، با قرآن و سُنّت توافق نداشت، از علوم شرعی نیست و نکوهیده است.

در مقابل، آنانی که در استدلال به‌منهج سلف پایبند بودند، ادعا داشتند روش سلف از روی‌کرد خَلَف، آگاهانه‌تر، محکم‌تر، محتاطانه‌تر و سالم‌تر است. بسیاری از مبانی و دستورات دین با عقل قابل درک و دریافت نیست، مانند ذات خداوند، کیفیت وحی، عالم غیب، فلسفه‌ی احکام، عالم ارواح، دنیای دیگر... این از مواردی است که عقل را در گنجایش و کشف آن راهی نیست. عقل مانند این است که نزد شخص ناشنوا وجود منحصر در محسوسات چهارگانه است و فاقد بخش شنیداری‌ها می‌باشد، هم‌چنین نزد فرد کور، آن‌چه دیده می‌شود در وجود جایگاهی ندارد.

این به‌معنای نقصان در عقل نیست بلکه عقل میزان و معیاری صحیح است زیرا که احکام آن یقینی است؛ امّا از احاطه و درک کامل وجود، ناتوان است زیرا که ظرفیت وجود بسیار وسیع‌تر از توان ادراک انسان نسبت به‌آن است.

مثال آن مانند فردی است که ترازوی دارد که با آن طلا را وزن می‌کند و او بخواهد با آن کوه‌ها را وزن کند، این کار ممکن نیست. چنین شخصی درک نمی‌کند که تعیین میزانی برای احکام إلٰهی امکان‌پذیر نیست امّا عقل به‌آن اصرار می‌کند تا پروردگار و صفات او را درک کرده و به‌آن احاطه یابد. انسان ذره‌ی از ذرات

وجود است کسی که در امثال این قضایا، عقل را بر شنیدن مقدم کند، به‌اشتباه می‌افتد و فهم اندک و کج‌نظری، او را به‌حق نمی‌رساند. از آن‌چه بیان شد حق برایت واضح و آشکار گشت.(۸)

سرانجام، تیر خلاص را شیخ سفر بن عبدالرحمن الحوالی (رئیس قسم العقیدة بجامعة أم القری ـ بالمدینة المنوّرة) به‌مغز اشاعرة شلیک می‌کند. او در کتاب «منهج الاشاعرة» می‌گوید: «الحکم الصحیح فی‌الأشاعرة أنهم من أهل القبلة، لا شک فی ذلک، أما أنهم من أهل السّنّة: فلا! = حکم صحیح در مورد اشاعرة این است که آن‌ها أهل قبله هستند، در این شکی نیست، امّا آن‌ها از اهل سُنّت نیستند.»(۹)

نشان‌های حکمت ده‌هم:

۱ ـ احمد بن مصطفی معروف به‌طاش کبری زاده: مفتاح السعاده، ص ۲۰
۲ ـ مقدمه ابن‌خلدون، ص۳۸۲، دارالفکر العربی، بیروت۱۳۹۹
۳ ـ تاج‌الدّین سبکی: طبقات الشافعیة الکبری، ج۲، ص ۲۵۵
۴ ـ ابن‌عساکر: تبیین کذب المفتری فیما نسب إلی الإمام أبی الحسن الأشعری، ص۲۵۸
۵ ـ احیاء علوم‌الدّین، صص ۲۵ ـ ۲۶
۶ ـ همان، صص۷۷ ـ ۸۷
۷ ـ اهل سُنّت و جماعت ـ وبسایت وابسته به‌اهل سُنّت و جماعت ایران.
۸ ـ ابن‌خلدون: مقدمه، ص ۳۸۴
۹ ـ منهج الأشاعرة، ص۲۲ ـ سفر بن عبد الرحمن الحوالی

کتاب‌شناسی:
۱ـ کشف الظنون عن اسامی الکتب والظنون ـ مصطفی بن عبدالله.
۲ـ هدیة العارفین فی اسماء المؤلفین و آثار المصنفین ـ اسماعیل پاشا.
۳ـ التحدث بنعمة الله ـ جلال‌الدّین عبد الرحمان سیوطی.
۴ـ جوامع العلوم ـ ابن‌فرحون.
۵ـ التوحید ـ أبومنصور ماتریدی.
۶ـ مقدمه ـ ابن‌خلدون.
۷ـ وفیات الاعیان ـ ابن‌خلکان.
۸ ـ فجرالاسلام ـ احمد امین.
۹ـ مقالات الاسلامیین ـ اشعری.
۱۰ـ التمهید ـ أبوبکر الباقلانی.

١١

ســـلفيّـــت

سلفیّت

«سَلَفْ» بر وزن «صَدَفْ» در لغت به‌معنای «گذشته» است؛ در اصطلاح به‌طرز تفکر و عقیده‌ی گفته می‌شود که خواهان تأسی به‌راه و رسم پیشینیان، در خصوص عمل به‌دستورات اولیه‌ی دین باشد. سلفیّت تنها منحصر به‌گروهی از مسلمانان نیست؛ در میان پیروان همه‌ی ادیان {و حتی اقوام و تبارهای آدمی} نوعی نوستالوژی و نهضت سلفی جریان دارد؛ مانند سلفیّت یهودی، سلفیّت مسیحی، سلفیّت هندو و سیک ... و باستان‌گرایی قومی و تباری ... امّا در این‌جا مقصود ما التفات به‌جریان یا موج رو به‌گسترش سلفیّت در اسلام است. امروزه سلفیّت <به‌معنای اصل‌گرایی> قشر میانی و فعال جوامع اسلامی در شرق وغرب عالم را تشکیل می‌دهد. اگر جوامع اهل سُنّت را که سواد اعظم مسلمین را تشکیل می‌دهند، به‌سه لایه در نظر بگیریم، قشر فوقانی، یا حاکمان بدون آن‌که به‌اساسات دین اسلام باورمند باشند، فقط به‌آن تظاهرمی‌کنند؛ قاعده‌ی تحتانی توده‌های عوام‌اند که با داشتن عقاید موهوم و متضاد و سطحی مشغول زندگی روزمره‌ی خویش‌اند؛ درک عمیق از هیچ چیز ندارند. قشر میانی که نیمه تحصیل‌کرده، نیمه سیاسی و در عین‌حال فعال‌ترین و اثرگذارترین لایه‌ی هرجامعه است؛ در مورد اهل سُنّت همان سلفیّت است. به‌این بیان، سلفیّت نیروی جوان و پیش‌رونده است که امروزه قدرت اقدام و عمل دارد، تریبیون دارد، تحصیلات دارد، پول دارد، شبکه‌ی بهم‌تنیده‌ی جهانی دارد، سرباز دارد، تفنگ دارد، پاسپورت دارد، زبان خارجی هم می‌داند و خود را نه یک جریان محدود، بلکه نماینده و سخن‌گوی کل جهان اسلام می‌شناسد. در این بخش خواهیم دید سلفیّت چه می‌گوید، از کجا آمده و پیش‌زمینه‌های آن چیست.

کلمه‌ی «سلف» و مشتقات آن هشت بار در قرآن کریم ذکر شده است، که لزوماً ربط وثیقی با مدعیات سلفیون ندارد؛ باری درسوره‌ی بقره: «فَلَهُ مَا سَلَفَ، ۲: ۲۷۵» دو کرت در سوره‌ی نساء: «إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، ۴: ۲۲ ـ ۲۳» یک بار در سوره‌ی مائده: «عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ، ۵: ۹۵» باری در سوره‌ی انفال: «يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ، ۸: ۳۸» در سوره‌ی یونس: «هُنَالِکَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ، ۱۰: ۳۰»

در سوره‌ی زخرف: «فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمثلاً لِلْآخِرِينَ، ۴۳: ۵۶»

و در سوره‌ی حاقه: «كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ، ۶۹: ۲۴»

علاوه بر این موارد، آیاتی در قرآن آمده که از لحاظ معنایی و مفهومی همان سلفیّت را می‌رساند و سلفیون می‌توانند به‌آن بچسپند، مانند این آیه از سوره‌ی توبه:

«وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ ذَٰلِکَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ، ۱۰۰ = پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که به‌نیکی روش آنان را در پیش گرفتند و راه ایشان را به‌خوبی پیمودند، خداوند از آنان راضی است و ایشان هم از خدا خشنوداند و خداوند برای آنان بهشتی را آماده ساخته است که در زیر درختان و کاخ‌های آن، نهرها و رودبارها جاری است و جاویدانه در آن می‌مانند؛ این است پیروزی بزرگ و رستگاریٔ سترگ.»

بعد از قرآن، در خطاب سیّدالبشر، در آخرین دقایق حیات مبارکش، به‌دخترش فاطمه‌ی زهرا واژه‌ی سلف به‌کار رفته است: «انّک اول اهل بیتی لحوقاً بی و نعم سلف انا لک = تو اولین فرد از اهلبیت هستی که به‌من می‌پیوندی، و من بهترین سلف برای تو هستم.»(۱) امّا این واژه در این‌جا به‌معنی لغوی خود به‌کار رفته و نشانگر هیچ‌گونه نظریه‌پردازی در زمینه‌ی بحث ما نیست.

به‌همین‌ترتیب اصطلاح و مضامینی تحت عناوین سلف، سلف صالح یا اسلاف صالح در متون متعلق به‌اوایل قرن دوم و بعد، توسط اعاظم و فحولی چون امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم، عبدالله بن مبارک، راشد بن سعد، بربهاری، امام اوزاعی، أبوالفرج ابن‌الجوزی، الدار قطنی، عبدالقاهر بغدادی، خطیب بغدادی، أبونعیم اصفهانی و مطهر بن طاهر مقدسی ... به‌کار رفته است.

مراد این اعاظم از کلمه‌ی سلف همان معنی لغوی و همان مصادیقی است که امروزه سلفیون قصد می‌کنند. یعنی «صحابه و کسانی پس از آن‌ها می‌باشند.» مثلاً امام بخاری در صحیح خود بابی را با این عنوان باز می‌کند: «باب الرُّکوب علی

الدّابة الصُّعبة والفُحولة من الخیل وقال راشد بن سعد کان السلف یستحبون الفحولة لأنّها أجری وأجسر = راشد بن سعد گوید: سلف سوار شدن بر حیوان نر را دوست داشتند چرا که تندروتر و دلیرتر است.» نیز باب دیگری را در صحیح بخاری با این عنوان ذکر نموده است: «باب ماکان السلف یدخرون فی بیوتهم وأسفارهم من الطعام واللحم وغیره» = باب غذا و گوشت و چیزهای که سلف در خانه‌ها و سفرهای‌شان ذخیره می‌کردند.» و امام مسلم روایت می‌کند که عبدالله بن مبارک در ملأ عام می‌گفت: «حدیث عمرو بن ثابت را رها کنید که او سلف را دشنام می‌داد.»

لٰکن تا این‌جا سلفیّت صرفاً یک اصطلاح علمی است و هنوز به‌عنوان یک جریان فکری و عملی و اجتهادی و جهادی ظاهر نشده است. بنابراین سزاوار است میان سلفیّت به‌عنوان یک اصطلاح علمی و سلفیّت به‌عنوان نوعی عقیده و روش عملی که قرن‌های بعد در روزگارِ عباسیان در برابر معتزله و اشاعره و در مخالفت با جریان ترجمه‌ی علوم و فلسفه‌ی یونان نمودار گشت، تفاوت قائل شد.

عصر طلایی سلف

سلفیون با آب و تاب فراوان می‌گویند عصر سلف یک دوران طلایی بوده است. می‌گویند منهج سلف صالح همان اسلام نخستین است که پیامبر به‌صورت ناب و خالص به‌یارانش عرضه نمود و همان اسلامی است که أبوبکر و عمر و عثمان و علی آن‌را شناختند، همان راه و روشی است که خالد و سعد و حمزه برای آن به‌شهادت رسیدند، همان جاده‌ی است که ابن‌مسعود و ابن‌عباس آن‌را پیمودند؛ و همان راهی است که حسن بصری و نخعی و شعیبی آن‌را ترسیم کردند.

همان مسیری است که أبوحنیفه و مالک و شافعی و احمد طی کردند. راه بخاری و مسلم و أبوداوود و ترمذی ... است. آنان و بسیاری دیگر که همین راه را پیمودند؛ سیرت و زندگی‌نامه شان باقی است و جای پای‌شان مشخص و کتاب‌های شان موجود است. این دوران طلایی، همان عصر سلف صالح امت از صحابه و تابعین و تابع تابعین است. پس برما است تا راه و روش سلف صالح خود را درپیش بگیریم و در دین و اعتقاد و کردار نیکو و اخلاق شایسته از آنان پیروی کنیم، چرا که تبعیت از سلف صالح، ما را از افتادن در بی‌راهه وخطر انحراف باز می‌دارد:

فکل خیر فی اتباع من سلف وکل شرٍّ فی ابتداع من خلف

= هرچه خیر و نیکی است در پیروی از پیشینیان و سلف صالح حاصل می‌شود و هرآن‌چه شر و بدی است بر اثر پیروی از نوآوری‌ها و بدعت‌های است که بعد از سلف ایجاد کرده‌اند.(۲)

دین کامل است

سلفیون استدلال می‌کنند که الله متعال خبر داده است که رسول‌الله دین را کامل کرده است. همچنین خود رسول‌الله می‌فرماید: «ما ترکت من شیء یقربکم الی الجنّه الا وقد حدثتکم به و ما من شیء یبعدکم عن النّار الاّ وقد حدثتکم به.«

= هرچیزی که سبب نزدیکی شما به‌بهشت می‌شود، برای تان گفته‌ام و هرچیزی که سبب دوری شما از آتش می‌شود، برای تان بیان کرده‌ام.

سلفیون بر مبنای این استدلال می‌گویند: رسول‌الله تمام اصول دین را که الله متعال از اسماء و صفات خود در قرآن آورده است، به‌روشنی برای ما بیان کرده است و تمامی این اصول را به‌بهترین شکل برای اصحاب خود شرح داده است.

ابن‌تیمیه نقل می‌کند که أبوذر می‌گوید: «رسول‌الله در حالی وفات نمود که هیچ پرنده‌ی در آسمان پرواز نمی‌کرد، مگر این‌که در مورد آن آگاهی داشتیم.»

صحابه نسبت به‌شناخت و فهم دقیق و کامل هرچه از قرآن و حدیث فرا می‌گرفتند، حریص بودند. عثمان بن عفان و عبدالله بن مسعود و ... هرگاه از پیامبر ده آیه فرا می‌گرفتند، تا به‌طور کامل علم و عملی که در آن آیات است، نمی‌آموختند، آیات دیگری فرا نمی‌گرفتند. می‌گفتند: «قرآن، علم و عمل را با هم فراگرفتیم.»(۳)

این ادعا که صحابه مشغول به‌جهاد بودند <چنان‌که برخی مُتَکَلِّمان می‌گویند> و صحابه را نکوهش می‌کنند و می‌گویند رسول‌الله قرآنی را ابلاغ کرد که معنای آن‌را نمی‌فهمید، از صفات الله می‌گفت درحالی‌که معنای آن‌را نمی‌دانست. حتی جبرئیل، صحابه، تابعین و ... نیز چنین بودند، گمراهی بزرگ است.(۴)

سلفیّت مذهب نیست، دعوت است

«سلفیّت» یا جریان فکری «مکتب اهل الحدیث» از واژه‌های است که به‌کرات در ادبیات سیاسی رایج در چارچوب فقه سیاسی اسلام مورد استفاده قرار می‌گیرد. در مباحث مطرح در بین صاحب نظران مسلمان برداشت‌های متعارض و گوناگونی از این مفهوم و واژه وجود دارد. امّا سلفیون می‌گویند: «دعوت سلفیّت بازگشت

بهسُنّت حسنهی رسول خدا و خلفای راشدین و سایر صحابهی کرام است، این فرایندی لازم و انکارناپذیر برای امت اسلامی است.» اصطلاح «السلف» زمانی ظاهر شد که نزاع در مورد اصول دین بین فرقههای کلامی در گرفت.(۵)

برای اینکه درک درستی از ریشهها و زمینههای پیدایش سلفیّت بهدست آوریم باید چهار جریان فکریئ را که همزمان در اقطار مرکزی بلاد اسلامی جریان داشته، در نظر بگیریم؛ در حقیقت، سلفیّت هم محصول و هم واکنشی در برابر این چهار جریان است: ۱ ـ اصحاب حدیث، ۲ ـ اصحاب رأی، ۳ ـ معتزله، ۴ ـ اشعریه.

سلفیّت تکامل یافتهی جریان حدیثی در برابر ۳ جریان دیگر است.

پیشتر خواندیم که ریشههای ابتدایی شکلگیری اهل حدیث را پایان ماجرای تاریخی منع کتابت حدیث تشکیل میدهد که بهآغازین سالهای صدهی دوم هجری بر میگردد. در حقیقت سلفیّت «آنتیتز» منازعات میان معتزله و اشعریه است. سلفیّت ادامهی جریان اصحاب حدیث <مدنئ المرکز> در برابر اصحاب رأی <کوفئ المرکز> است که هم زمان در چند جبهه شامل معتزله، اشاعره، اصحاب رأی، غلاة و رافضه در ستیزاند. «اهل حدیث» گروهی از عالمان مسلمان بودند که در احکام فقهی و حلال و حرام و در برخورد با معارف دینی؛ منابع نقلی را زمینهی اصلی مطالعات خود قرار داده بودند.

این گروه در تاریخ فرهنگ اسلامی بهعنوان یکی از دو گرایش اصلی در فقه اهل سُنّت شناخته شده که در صدههای نخستین، در مقابل گروه دیگر بهنام اصحاب رأی قد برافراشته بودند؛ اصحاب حدیث مخالف سرسخت علم کلام و مدافع جدی سنتگرایی و عمل بهنصوص و ظواهر، هم در حوزهی مباحث عقیدتی و اصول، و هم در عرصهی مباحث فقاهتی و فروع بودند. دقیقتر آن است که گفته شود:

«اصحاب فقه ظاهری» و مخالف جدیئ رأی و قیاس و کلام بودند.

در رأس آنها مالک بنانس، محمد بنادریس شافعی، سفیان ثوری، داود بنعلی الأصفهانی و احمد بنحنبل قرار داشتند. آنان نهتنها عقل را بهعنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هرگونه بحث عقلی پیرامون احادیث اعتقادی بودند. از همینرو هم منکر کلام عقلیئ بودند که در آن عقل منبع مستقل عقاید است، هم مخالف کلام نقلیئ بودند که در آن عقل، لوازم عقلیئ نقل را استنباط میکند. آنها حتی نقش دفاع از عقاید دینی را نیز برای عقل نمیپذیرفتند.

در کتاب «عقیده‌ی طحاویه» <که یکی از مهم‌ترین منابع عقیدتی سلفیان و حاوئ اصول عقاید سلفی است> آمده است:

«شخصی از مالک بن‌انس درباره‌ی آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، ۲۰: ۵» پرسش کرد، او در پاسخ گفت: «استوای خدا بر عرش معلوم، کیفیت این استوا مجهول، ایمان به‌آن واجب، و سؤال در باره‌ی آن بدعت است.»

احمد ابن‌تیمیه در کتاب «نقض المنطق» ویژه‌گی‌ها و فاکتورهای اهل حدیث را در مبالغه‌آمیزترین وجه بیان می‌کند، آنان را در علم و دانش و فضل بر علمای مُتَکَلِّمِین مقدَّم می‌دارد و برعرش اعلی می‌نشاند:

«واضح و روشن است که اهل حدیث با هرگروه، در صفات کمالی که به‌آن آراسته‌اند، با آنان شریک است؛ لٰکن ایشان ویژه‌گی‌های دارند که از دیگر گروه‌ها متمایز هستند و دیگران از آن بی‌بهره‌اند. کسی که با اهل حدیث در نزاع و کشمکش است، باید در مخالفتِ خود با ایشان راهی دیگر مثل: نظر عقلی، قیاس، رأی، کلام، استدلال، مجادله، مکاشفه، مناظره، وَجْد، ذوق(۶) ... ارائه دهد.»

«امّا چکیده و پاک‌ترینِ این ویژه‌گی‌ها در اهل حدیث موجود است؛ آنان عاقل‌ترین، عادل‌ترین، درست‌کارترین، راستگوترین، نیک‌اندیش‌ترین، مدلّل‌ترین، زیرک‌ترین، مناظره‌گرترین، هدایت‌یافته‌ترین، بیناترین، شنواترین و خوش‌ذوق‌ترینِ مردم هستند. این ویژه‌گی‌ها برای عموم مسلمین نسبت به‌دیگر ملت‌ها است و برای اهل سُنّت و حدیث نسبت به‌دیگر گروه‌ها است.»(۷)

«اگر خوشبختی دنیا و آخرت در پیروی از پیامبران صلوات الله علیهم اجمعین باشد، معلوم است سزاوارترین مردم به‌آن، آگاه‌ترین مردم به‌آثار پیامبران و پَیروترین افراد در این آثاراند. در هربرهه از زمان و مکان عاملانِ به‌سخن و کردار پیامبران علیهم افضل الصلاة والسلام، اهل سعادت و کامروایی هستند.»(۸)

«تازه اهل حدیث ویژه‌گی‌های دیگری هم دارند و آن این‌که: سخنی را که آنان گفته‌اند و برخی نفهمیده‌اند، در ذات خود حق و درست است و به‌آن ایمان آورده‌اند. امّا مُتَکَلِّمِین با تکلف و سختی، سخنی بیان می‌کنند که خود نمی‌فهمند و نیز نمی‌دانند که آن سخن حق است. دوماً: هرگز اهل حدیث برای نقضِ اصل بزرگی از اصول شریعت به‌روایات ضعیف استدلال نمی‌جویند؛ بلکه یا برای تأیید آن اصل و یا برای فرعی از فروع، روایت ضعیف را دلیل می‌آورند. لٰکن مُتَکَلِّمِین در شکستن و نقض اصولِ بر حقّ و ثابت، حدود و قیاس‌های فاسد را دلیل می‌آورند.»(۹)

«اهل حدیث تا قیامت برحق هستند، به‌وسیله‌ی حدیث پیروز می‌شوند و به‌وسیله‌ی آن نجات می‌یابند. اهل حدیث همان سلف امت و کسانی هستند که بعد از صحابه، تابعین، و ائمه بوده‌اند و از راه آن‌ها پیروی کرده‌اند.»(۱۰) «وأهل الحدیث هم أهل النبی وإن لم یصحبوا نفسه، أنفاسه صحبوا = اهل حدیث، اهل نبی می‌باشند، گرچه با خود او همراه نبوده‌اند، امّا با انفاس قدسیٔ او همراه هستند.»(۱۱)

«چیزی که اهل حدیث را از دیگران متمایز کرده ثابت‌قدم بودن بر اصول شان در همه‌ی موارد سختی و زمان فتنه می‌باشد. هیچ یک از علمای اهل حدیث و افراد صالح ایشان به‌یاد ندارند که از اعتقاد و قول شان رجوع کرده باشند، بلکه اگر آن‌ها با انواع سختی‌ها و فتنه‌ها آزمایش شوند از نظر صبر افضل مردم هستند و صبر و استقامت در میان اهل حدیث نسبت به‌اهل کلام و فلسفه چندین برابر است.»(۱۲)

«اهل حدیث افرادی هستند که اتفاق و اتحاد را بسیار دوست دارند و بیش‌تر از دیگران از اختلاف و جدایی نفرت دارند. و اتفاق و اتحاد آن‌ها را نمی‌یابی، مگر به‌خاطر پیروی از آثار انبیاء و قرآن و حدیث. و تفریقه و جدایی و اختلاف شان را نمی‌بینی، مگر زمانی که این موارد را ترک کنند و از قرآن و سُنّت پیروی نکنند:

«وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ، ۱۱: ۱۱۸ ـ ۱۱۹» اهل رحمت هیچ‌گاه با یکدیگر اختلاف نمی‌کنند، آن‌ها از نظر گفتار و کردار پیرو انبیاء هستند. آن‌ها درمیان این امت اهل حدیث و قرآن هستند. پس هرکس با آن‌ها درباره‌ی چیزی مخالفت کند به‌همان اندازه از رحمت خداوند دور می‌شود.»(۱۳)

اهل حدیث چه کسانی هستند؟

ـ آیا این‌کلمه مخصوص عالمان حدیث است یاشامل همه‌ی علمای امت می‌شود؟

ـ آیا این واژه به‌سلفی‌ها نیز اطلاق می‌شود؟

= سلفیون اهل حدیث را این‌گونه معنی می‌کنند: «منظور از اهل حدیث کسانی نیستند که به‌روایت و کتابت و حفظ آن بپردازند؛ بلکه مقصد کسانی‌اند که به‌حفظ و شناخت ظاهر و باطن آن شایسته‌تراند و در ظاهر و باطن پیرو آن‌اند و آن‌را به‌کار می‌بندند.»(۱۴) «اهل حدیث نزدیک‌ترین مردم نسبت به‌حدیث و کسانی‌اند که به‌حدیث چنگ می‌زنند و در اخلاق و سلوک و عبادت و معاملات قولاً و عملاً و همچنین در اعتقادات شان چه ظاهراً و چه باطناً از آن پیروی می‌کنند. پس اهل حدیث همان اهل سُنّت و جماعت می‌باشد که حق است، و کسی که از حدیث پیروی می‌کند بر حق

است.»«(۱۵) «اهل حدیث همان فرقه‌ی نجات دهنده است، کسی که با پیروی از حدیث نجات نیابد پس با چه چیزی نجات می‌یابد؟ اهل حدیث همان طائفه‌ی منصوره (گروه تأیید شده) هستند، کسی که با حدیث پیروز نشود پس با چه چیزی پیروز می‌شود؟

امام احمد درباره‌ی طائفه‌ی منصوره گفته است: «اگر طائفه‌ی منصوره همان اهل حدیث نباشد پس من نمی‌دانم چه کسانی هستند.»(۱۶)

«اهل حدیث، اهل اتباع، اهل اثر، همه‌گی مترادف «اهل سُنّت و جماعت» هستند، پس اهل حدیث همان اهل سُنّت و جماعت هستند، که ویژه‌گی‌های یک مسلمان تابع کتاب و سُنّت را دارند. رسول‌الله صلی الله علیه و سلم می‌فرماید:

«... لا تزال طائفة من امتی ظاهرین علی الحق لا یضرهم من خذلهم حتی یأتی امرالله» (بخاری) = همواره گروهی از امت من بر حق خواهد بود و کسانی که در صدد خوار کردن شان برآیند قادر به‌زیان رساندن به‌آن‌ها نخواهند بود، تا این‌که امر خداوند فرا می‌رسد.» و اهل حدیث همان صحابه و تابعین و تابع تابعین و ائمه‌ی اربعه و بزرگوارانی همچون بخاری و مسلم و نسائی و بقیه‌ی علمای بزرگوار اسلام و همچنین تمامی کسانی که بر راه و منهج آن‌ها هستند، می‌باشند.»

«نکته‌ی که باید در نظر داشت، این است که مراد از "اهل سُنّت و جماعت" در این‌جا، تعریف عامیانه که در بین عوام‌النّاس شایع است <که هرآن‌کس شیعه نباشد او را سنی یا اهل سُنّت می‌دانند> نیست، بلکه اهل سُنّت و جماعت را باید در تعریف اصطلاحی آن شناخت؛ در اصطلاح صحیح آن، اهل سُنّت و جماعت به‌کسانی می‌گویند که منهج عقیدتی و فقهی خود را بر طبق راه و روش پیامبر صلی‌الله علیه و سلم و صحابه رضی‌الله عنهم و تابعین و تابع تابعین از ائمه‌ی اربعه گرفته باشند، که به‌آن قرون مفضله یا قرون طلایی می‌گویند.»(۱۷)

عبدالقادر بغدادی گفته است: «اهل حدیث همان اهل جهاد و مرزبانان هستند. مرزبانان روم و جزیره‌ی شام و آذربایجان همه‌گی بر مذهب اهل حدیث بوده‌اند و نیز مرزبانان آفریقا و اندلس و همه‌ی مرزبانان دریای مغرب و مرزبانان یمن در ساحل زنج، مذهب همه‌ی ایشان اهل حدیث بوده‌اند.»(۱۸)

«اهل حدیث با منهج واحد و متحد بودند و با اختلاف کم شان متمایز و شناخته می‌شوند. چیزی که به‌برحق بودن اهل حدیث دلالت دارد این است که اگر همه‌ی کتاب‌های تالیف شده‌ی ایشان، اعم از کتب قدیمی و هم کتب جدید را از اول تا آخر مطالعه کنیم، با وجود مختلف بودن سرزمین‌ها و زمان‌های شان، و دور بودن شان

از یکدیگر، همه‌ی آن‌ها را در بیان اعتقاد، مانند هم و بر یک روش می‌بینیم، که در این راه با اتحاد حرکت می‌کنند و ذره‌ی از این راه، کج و منحرف نمی‌شوند. اقوال و افعال ایشان یکی است، میان آن‌ها هیچ اختلاف و تفریقه‌ی نمی‌بینید.»

«اگر همه‌ی سخنان شان را که از گذشته‌گان خود نقل می‌کنند جمع‌آوری کنیم، آن سخنان را این‌گونه می‌یابیم که گویی همه‌ی آن‌ها از یک قلب بلنده شده‌اند و از یک زبان جاری شده‌اند. آیا برای برحق بودن شان دلیلی روشن‌تر از این می‌خواهید؟»(۱۹)

«اهل حدیث معصوم نیستند، دچار لغزش و گناه نیز می‌شوند. آن‌ها یک حزب نیستند که با این اسم شناخته شوند، بلکه در کشورهای مختلف جهان و در سرتاسر دنیا پراکنده هستند. بعضی از آن‌ها مبارزان و مجاهدان شجاعی هستند که در میدان جنگ با دشمن می‌جنگند، بعضی از آن‌ها فقیه، بعضی محدث، بعضی پرهیزکار و امرکننده‌گان به‌کار نیک و نهی کننده‌گان از منکر هستند. لازم نیست همه‌گی در یک جا جمع باشند، بلکه آن‌ها در اقصی نقاط زمین متفرق و پراکنده هستند.»(۲۰)

بزرگان اهل حدیث

برابر با منابع سلفیّت، اسامی تعدادی از اعاظم اهل حدیث که ستون‌های سُنّت و سلفیّت را برپا نموده و استوار نگاه داشته‌اند از ابتدا تا کنون چنین است:

الف ـ از مذهب حنبلی:

أبوعبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی الذهلی (۱۶۴ ـ ۲۴۱ ، هـ ق)
أبوبکر أحمد بن محمد بن‌هانئ الإسکافی الأثرم الطائی (م ۲۷۳ ، هـ ق)
أبوبکر خَلاّل أحمد بن محمد بن‌هارون بن یزید البغدای (۲۳۴ ـ ۳۱۱ ، هـ ق)
أبوبکر المروزی (م ۲۷۵ ، هـ ق)
أبوبکر الآجری (م ۳۶۰ ، هـ ق)
هبة الله اللآملی (م ۴۱۸ ، هـ ق)
ابن‌بطة العکبری (۳۰۴ ـ ۳۸۷ ، هـ ق)
أبومحمد الحسن بن علی بن خلف البربهاری (م ۳۲۹ ، هـ ق)
أبوعبدالله ابن‌منده الأصبهانی (۳۸۲ ـ ۴۷۰ ، هـ ق)
أبویعلی ابن‌الفراء (۳۸۰ ـ ۴۵۸ ، هـ ق)
ابن‌حامد الورَّاق (م ۴۰۳ ، هـ ق)

عبد القادر الجيلانى (۴۷۰ ـ ۵۶۱ ، ه ق)
أبوحاتم بن خاموش (م ٤٢٢ ، ه ق)
أبوإسماعيل الأنصارى الهروى (۳۹۶ ـ ۴۸۱ ، ه ق)
أبوالوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل (۴۳۱ ـ ۵۱۳ ، ه ق)
ابن‌رجب الحنبلى (۷۳۶ ـ ۷۹۵ ، ه ق)
أبوالفرج ابن‌الجوزى (۵۱۰ ـ ۵۹۷ ، ه ق)
عبد الغنى المقدسى (م ۵۷۶ ، ه ق)
ضياءالدّين المقدسى (۵۶۹ ـ ۶۴۳ ، ه ق)
الموفق ابن‌قدامة المقدسى (۵۴۱ ـ ۶۲۰ ، ه ق)
احمد ابن‌تيمية (۶۶۱ ـ ۷۲۸ ، ه ق)
أبوعبدالله شمس‌الدّين المشهور بابن‌قيم الجوزية (۶۹۱ ـ ۷۵۱ ، ه ق)
شمس‌الدّين أبى عبدالله المقدسى الحنبلى (۷۰۴ ـ ۷۴۴ ، ه ق)
ابن‌مفلح الحنبلى (۷۰۸ ـ ۷۶۳ ، ه ق)
جمال‌الدّين يوسف بن حسن المشهور بابن‌المبرد (۸۴۰ ـ ۹۰۹ ، ه ق)
مرعى الكرمى الحنبلى (م ۱۰۳۳ ، ه ق)
شمس‌الدّين، أبوالعون محمدبن أحمد بن سالم السفارينى الحنبلى (م ۱۱۸۸، ه ق)
عبد الباقى البعلى الحنبلى (۱۰۴۴ ـ ۱۱۲۶ ، ه ق)
سليمان بن عبدالوهّاب (م ۱۲۰۸ ، ه ق)
محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵ ـ ۱۲۰۶ ، ه ق)
عبدالرّحمن بن محمد بن قاسم (۱۳۱۲ ـ ۱۳۹۲ ، ه ق)
عبدالعزيز بن باز (۱۳۳۰ ـ ۱۴۲۰ ، ه ق)
محمد بن صالح العثيمين (۱۳۴۷ ـ ۱۴۲۸ ، ه ق)

ب ـ از مذهب شافعى:
محمد بن إدريس الشافعى (۱۵۰ ـ ۲۰۴، ه ق)
عثمان بن سعيد الدارمى (م ۲۸۰ ، ه ق)
ابن‌سريج الشافعى (۲۴۹ ـ ۳۰۵ ، ه ق)
أبوبكر الخوارزمى البرقانى (۳۳۶ ـ ۴۲۵ ، ه ق)
أبوالقاسم الأزهرى (۳۵۵ ـ ۴۳۵ ، ه ق)

أبوالحسن الدارقطنی (۳۰۶ ـ ۳۸۵ ، ه ق)
أبوعوانة الإسفرائینی (۲۳۰ ـ ۳۱۶ ، ه ق)
أبوأحمد ابن‌عدی الجرجانی (۲۷۷ ـ ۳۶۵ ، ه ق)
أبوالعباس الزنجانی (م ۴۷۱ ، ه ق)
إسماعیل بن محمد بن الفضل التمیمی (م ۵۳۵ ، ه ق)
أبوحاتم الرازی (۱۹۵ ـ ۲۷۷ ، ه ق)
أبومحمد ابن أبی حاتم (۲۴۰ ـ ۳۲۷ ، ه ق)
أبوحامد الإسفرائینی (۳۴۴ ـ ۴۰۶ ، ه ق)
أبوإسحاق الشیرازی (۳۹۳ ـ ۴۷۶ ، ه ق)
محمد بن نصر المروزی (۲۰۲ ـ ۲۹۴ ، ه ق)
محمد بن إسحاق بن خزیمة (۲۲۳ ـ ۳۱۱ ، ه ق)
الحافظ أبوبکر محمد بن إبراهیم بن المنذر (۲۴۱ ـ ۳۱۸ ، ه ق)
أبوالحسن الأشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴ ، ه ق)
أبوجعفر محمد ابن‌جریر الطبری (۲۲۴ ـ ۳۱۰ ، ه ق)
أبوبکر الإسماعیلی (۲۷۷ ـ ۳۷۰ ، ه ق)
أبوسلیمان الخطابی (۳۱۹ ـ ۳۸۸ ، ه ق)
أبوعبدالله الحاکم النیسابوری (۳۲۱ ـ ۴۰۵ ، ه ق)
أبومحمد الجوینی الهروی (م ۴۳۸ ، ه ق)
أبوالقاسم البغوی (۲۱۴ ـ ۳۱۷ ، ه ق)
أبونعیم الأصبهانی (۳۳۶ ـ ۴۳۰ ، ه ق)
الخطیب البغدادی (۳۹۲ ـ ۴۶۳ ، ه ق)
أبوعثمان الصابونی البوشنجی الهروی (م ۴۴۹ ، ه ق)
أبوالحسن الکرجی (م ۴۰۹ ، ه ق)
أبوموسی المدینی (۵۰۱ ـ ۵۸۱ ، ه ق)
أبوطاهر السلفی (۴۷۸ ـ ۵۷۶ ، ه ق)
أبوسعد السمعانی (۵۰۶ ـ ۵۶۲ ، ه ق)
أبوالمظفر السمعانی (۴۲۶ ـ ۴۸۹ ، ه ق)
أبوعمرو ابن‌الصلاح (۵۷۷ ـ ۶۴۳ ، ه ق)
علاءالدّین ابن‌العطار (۶۵۴ ـ ۷۲۴ ، ه ق)

جمال‌الدّین المزی (۶۵۴ ـ ۷۴۲ ، ه‌ق)
أبوالقاسم علم‌الدّین البرزالی (۶۶۵ ـ ۷۳۹ ، ه‌ق)
ابن‌کثیر الدمشقی (۷۰۱ ـ ۷۷۴ ، ه‌ق)
ابن‌ناصرالدّین الدمشقی (م ۸۴۲ ، ه‌ق)
عیسی بن درباس الشافعی (۵۷۲ ـ ۶۲۲ ، ه‌ق)
تقی‌الدّین المقریزی (۷۶۴ ـ ۸۴۵ ، ه‌ق)
عبدالرّحمن (۱۳۱۳ ـ ۱۳۸۶ ، ه‌ق)
عمر بن محمد بن سالم بن حفیظ العلوی (موالید ۱۳۸۳ ، ه‌ق)

ج ـ از مذهب حنفی:
أبوحنیفة النعمان (۸۰ ـ ۱۵۰ ، ه‌ق)
أبوجعفر الطحاوی (۲۳۸ ـ ۳۲۱ ، ه‌ق)
ابن‌أبی العز الحنفی (۷۳۱ ـ ۷۲۹ ، ه‌ق)
محمود شکری الآلوسی (۱۲۷۳ ـ ۱۳۴۲ ، ه‌ق)
شهاب‌الدّین أبوالثناء الحسینی الآلوسی (۱۲۱۷ ـ ۱۲۷۰ ، ه‌ق)
أحمد محمد شاکر (۱۳۰۹ ـ ۱۲۷۷ ، ه‌ق)
عبدالقادر الأرناؤوط (م ۱۴۲۵ ، ه‌ق)
شمس‌الدّین الأفغانی (۱۳۷۲ ـ ۱۴۲۰ ، ه‌ق)
عبدالفتاح أبوغدة (۱۳۳۶ ـ ۱۴۱۷ ، ه‌ق)
شعیب الأرناؤوط (۱۳۴۶ ـ ۱۴۳۸ ، ه‌ق)

د ـ از مذهب مالکی:
مالک بن أنس (۹۳ ـ ۱۷۹ ، ه‌ق)
أبومحمد عبدالله بن إبراهیم بن محمد الأصیلی (۳۲۴ ـ ۳۹۲ ، ه‌ق)
أبوعمر الطلمنکی (۳۴۰ ـ ۴۲۹ ، ه‌ق)
أبوالولید ابن‌الفرضی (۳۵۱ ـ ۴۰۳ ، ه‌ق)
ابن‌أبی زید القیروانی (۳۱۰ ـ ۳۸۶ ، ه‌ق)
ابن‌خویز منداد (م ۹۸۱ ، ه‌ق)
أبومحمد مکی القیسی (م ۴۳۷ ، ه‌ق)

أبوالفضل القاضی عیاض (۴۷۶ ـ ۵۴۴ ، ه ق)
أبوالولید الباجی (۴۰۳ ـ ۴۷۴ ، ه ق)
أبوعمرو الدانی (م ۴۴۴ ، ه ق)
محمد بن وهب (م ۴۱۱ ، ه ق)
محمد بن أبی الزمنین (۳۲۴ ـ ۳۹۹ ، ه ق)
ابن‌عبدالبر (۳۶۸ ـ ۴۶۳ ، ه ق)
سحنون بن سعید التنوخی (۱۶۰ ـ ۲۴۰ ، ه ق)
أبوالحسن القابسی (۲۹۳ ـ ۳۸۱ ، ه ق)
عبدالواحد بن عاشر (۹۹۰ ـ ۱۰۴۰ ، ه ق)
أحمد زروق (۸۴۶ ـ ۸۹۹ ، ه ق)
محمدالأمین الشنقیطی (۱۳۲۵ ـ ۱۳۹۳ ، ه ق)
محمد علوی المالکی (۱۳۶۷ ـ ۱۴۲۵ ، ه ق)
محمد الحسن ولد الددو الشنقیطی (موالید ۱۹۶۳ ، ه ق)

ه ـ از مذهب ظاهری:
أبوبکر محمد بن داوود الظاهری (۲۵۵ ـ ۲۹۷ ، ه ق)
ابن‌حزم الأندلسی (۳۸۴ ـ ۴۵۶ ، ه ق)
ابن‌طاهر القیسرانی (۴۴۸ ـ ۵۰۷ ، ه ق)
أبومحمد المقدسی (موالید ۱۳۷۸ ـ ، ه ق)
أبوتراب الظاهری (۱۳۴۳ ـ ۱۴۲۳ ، ه ق)
تقی‌الدّین الهلالی (۱۳۱۱ ـ ۱۴۰۷ ، ه ق)
ابن‌عقیل الظاهری (موالید ۱۳۵۷ ، ه ق)
محمدالأمین أبوخبزة التطوانی (موالید ۱۳۵۱ ، ه ق)

عقیدة السّلف و أصحاب الحدیث

این عنوان کتابی است از امام أبوعثمان اسماعیل بن عبدالرحمن الصابونی (۳۷۳ ـ ۴۴۹ ، ه ق) کتاب در موضوع اصول دین است و ۳۲ مقوله از مقولات اعتقادی اسلامیٔ سنیٔ سلفی را به‌ترتیب اعداد به‌بحث گرفته است. اصل کتاب خیلی مطول نیست؛ در واقع رساله است؛ امّا متأخران آن‌را شرح برشرح کرده‌اند و از آن

یک کتاب سیصد تا چهارصد صفحه‌ای ساخته‌اند. کسان زیادی کتاب را شرح و تعلیق کرده‌اند و در جاهای متعدد چاپ شده است. نسخه‌ی که ما برگزیدیم با تصحیح و شرح أبوعبدالرحمن بن عبدالمجید الشمیری است. اصل امانت‌داری رعایت شده و متن و شرح از هم منفک است. آن‌چه کتاب را با اهمیت می‌کند یکی عنوان کتاب است، دو دیگر موقعیت زمانی تحریر کتاب و منزلت نویسنده نزد سلفیون می‌باشد.

اهمیت کتاب نزد سلفیون آن‌قدر است که «شیخ یحیی بن علی الحجوری» از مشایخ سلفیون یمن بر آن مقدمه‌ی نگاشته و ناشر هم کتاب را به‌او تقدیم کرده است.

با توجه به‌محتوی کتاب می‌توان گفت لیست کامل از معتقدات سلفیّت و اهل حدیث به‌دست می‌دهد. در این‌جا مباحث پایه‌ای آن‌را فهرست می‌کنیم، با این فهرست یک چارچوب کلی از عقاید سلف و أصحاب حدیث به‌دست می‌آوریم:

۱ ـ در شماره ۱ نویسنده در ابتدا می‌گوید «کتاب به‌درخواست برادران دینی در مورد اصول دین و مستمسک علمای مسلمین و سلف صالحین نگاشته شده است.»

۲ ـ معتقدات اصحاب الحدیث فی صفات الله: اهل حدیث همه موحد هستند و به‌رسالت سیّد گواهی داده‌اند. خدا را با همان صفاتی می‌شناسند که خودش به‌وسیله‌ی تنزیل وحی خود را آن‌گونه معرفی کرده است. معتقد به‌تشبیه صفات خدا به‌صفات مخلوق نیستند... این معتزله هستند که کلام خدا را تحریف می‌کنند، خداوند خار و ذلیل شان کند.

۳ ـ عقیده‌ی سلف و اصحاب حدیث در مورد صفات: جمیع صفات خدا که در قرآن آمده و اخبار صحیح هم آن‌را تأیید کرده است که عبارت‌اند از سمع و بصر و چشم و صورت و علم و قوت و قدرت و عزت و عظمت و ارادت و مشیّت و گفتار و خشنودی و خشم و زنده بودن و شادی و خنده و غیر این‌ها ... در خدا وجود دارد امّا شبیه آن‌چه در مخلوقات است، نیست. کیفیت آن‌را جز خدا کسی نمی‌داند.

۴ ـ قرآن کلام الله و غیر مخلوق است، معتقدان به‌مخلوقیت قرآن، کافر هستند.

۵ ـ استوای الله برعرش: اهل حدیث اعتقاد دارند و گواهی می‌کنند که خدا فوق آسمان‌های هفتگانه، برعرش خود تکیه دارد. در حدیث متواتر آمده که استوای خدا برعرش معلوم است، چگونه‌گی آن قابل درک نیست، قبول آن ایمان است و انکارش کفر است.

۶ ـ اعتقاد سلفیّت و اهل حدیث به‌نزول خداوند در هرشبان‌گاه به‌آسمان دنیا: «ینزالله کل لیلة الی السماءالدنیا حین یبقی ثلث اللیل الاخیر...»(حدیث متواتر است)

و ندا می‌دهد آیا کسی هست بخواند مرا تا اجابت کنم او را؟ آیا کسی از من چیزی می‌خواهد تا به‌او عطاء کنم؟ آیا کسی هست تا طلب بخشش نماید تا او را ببخشم؟ بدون این‌که این نزول را شبیه نزول مخلوق بدانند.(۲۱)

۷ ـ موقف سلف درمورد حدیث نبوی رؤیت: «انّکم تنظرون الی ربّکم کما تنظرون الی‌القمر لیلة البدر.»(۲۲) (حدیث متواتر است) شما پروردگارتان را نظاره خواهید نمود مانند آن‌که ماه شب چهارده را می‌بینید... رؤیت صحت دارد بلا کیفیه.

۸ ـ البعث بعدالموت.

۹ ـ الشفاعة.

۱۰ ـ الحوض و الکوثر.

۱۱ ـ دیدار خدا در آخرت: اهل سُنّت گواهی می‌کنند که مؤمنین خدا را در قیامت باچشم سر می‌بینند ونظر می‌کنند به‌او مانند آن‌که ماه شب چهارده را می‌بینند.

۱۲ ـ ایمان به‌بهشت و دوزخ.

۱۳ ـ ایمان قول است و عمل است و کم و زیاد می‌شود.

۱۴ ـ هیچ مسلمانی با هیچ گناهی کافر نمی‌شود، مگر این‌که عقیده‌اش به‌گناه بودن گناه از بین برود.

۱۵ ـ حکم تارک الصلاة.

۱۶ ـ افعال آدمیان مخلوق خدا است: «ویشهد اهل السنة خلق افعال العباد، یعتقد اهل السُنّت و الجماعة ان اکساب العباد انّها مخلوقة الله تعالی.» (جبر مطلق)

۱۷ ـ و یشهد اهل السنة که هدایت از جانب خدا است.

۱۸ ـ و یشهد اهل السنة که خیر وشر از جانب خدا است.

۱۹ مشیة الله: و یشهد اهل السنة ان الله مرید لجمیع الاعمال العباد = اعمال بنده‌گان بر اساس اراده‌ی خدا است.

۲۰ ـ اهل حدیث معتقد است بنده‌گان خدا نمی‌دانند عاقبت شان چه می‌شود. با ایمان از دنیا می‌روند یا با کفر و شرک، بهشتی خواهند بود یا جهنمی؛ پس مؤمن باید مدام میان خوف و رجاء باشد.

۲۱ ـ هرکس با اسلام بمیرد امید بهشت است، مسلمان مخلد در دوزخ نخواهد بود، به‌اندازه‌ی گناهش عذاب می‌شود، اگر توبه نکرده باشد.

۲۲ ـ کسانی که سیّد به‌آن‌ها وعده‌ی بهشت داده است ـ عشره‌ی مبشرة.

۲۳ ـ افضلیت صحابه به‌ترتیب خلافت است.

۲۴ ـ جواز نماز و جهاد پشت سر امام برّ و فاجر.
۲۵ ـ احترام تمام صحابه و ازواج سیّد واجب است.
۲۶ ـ هیچ‌کس مستحق بهشت نیست هرچند نیکوکار باشد، بهشت فقط از رحمت إلٰهی است، شامل هرکه او بخواهد می‌شود.
۲۷ ـ هرمخلوقی می‌میرد.
۲۸ ـ شیطان دایماً در پی فریب آدمیان است.
۲۹ ـ حرمت سحر و جادو.
۳۰ ـ آداب اهل حدیث: دوری از مسکرات، سبقت در امر نماز و عبادات و کارهای خیر و امر به‌معروف ونهی از منکر... و کل خیرات.
۳۱ ـ علامات اهل البدع.
۳۲ ـ علامات اهل السّنّة.(۲۳)

ـ چه کسی بنیان‌گذار سلفیّت است؟

= پاسخ این سؤال بسته‌گیٔ تام و عام دارد به‌این‌که این سؤال را از چه کسی بپرسیم! اگر از سلفیون بپرسیم، با قطعیت و بلادرنگ می‌گویند «شخص جناب سیّد!» همان‌سان که هرگاه از هرفرقه و گروه دیگر مذهبی پرسان مشابه نمائیم، او هم با قطعیت و بلادرنگ می‌گوید: «شخص جناب سیّد!»

بنابراین همه‌ی فرقه‌های مذهبی و طریقتی را شخص سیّد درست کرده است!

و هریک هم به‌زعم خود به‌تنهائی فرقه‌ی ناجیه است، و الباقی هالک!

بر همین پایه، سلفیون درباره‌ی خود می‌گویند: «سلفیّت دست‌آورد بشر نیست؛ خودِ اسلام است. خود قرآن است و سُنّت با فهم و برداشت صحیح در علم و عمل.»

«سلفیّت یعنی تمسک به‌اسلامِ دوران نبوت و پابندی به‌عقیده و اندیشه‌ی صحابه‌ی رسول‌الله مبارک.» سلفیون می‌گویند روش سلفی قِدمتی دیرینه به‌درازای عمر تاریخ اسلامی دارد و همچون فرقه‌ها و گروه‌های دیگر نیست که بعد از رحلت رسول‌الله ظهور کرده باشد. می‌گویند سلفیّت نسل به‌نسل ترقی و رشد نموده و همانند دیگر گروه‌ها و فرقه‌ها نیست که بر خط مشیِ عالم و اندیشمندِ خاصی تأسیس شده و ایفای نقش کرده باشد.» می‌گویند سلفیّت با ویژه‌گیِ خاص خود که روش و روی‌کردی برای فهم اسلام و پابندی به‌آن است، به‌پاک‌ترین شکلِ ممکن در نسل صحابه نمودار گشت. می‌گویند فراخوان به‌روش سلفی، همان فراخوان به‌روی‌کرد

صحابه است که منادی آن شخص رسول‌الله می‌باشد که می‌فرماید: «فَعلَیکم بسُنَّتی و سُنة الخُلَفاء المهدیّین الرَّاشدین، تمسَّکوا بها و عضُّوا عَلَیها بالنّواجذ.

= بر شما است سُنّت من و خلفای راشدینِ هدایت یافته‌ی من، به‌آن پابند باشید و بسیار محکم به‌آن چنگ زنید.» می‌گویند خودِ علمای صحابه و تابعین قبل از عصر عباسی منادی چنین شعاری بوده‌اند. لذا میان پیدایش اصطلاح سلفی و میان روش سلفی که قبل از ظهور اصطلاح موجود بوده است، فرق فراوانی وجود دارد.(۲۴)

عبدالرّحمن بن زید زنیدی می‌گوید: «این‌که تصور کنیم پیدایش سلفیّت پدیده‌ی است که در سایه‌ی دولت عباسی به‌وجود آمد؛ تصور درستی از پیدایش سلفیّت نیست. یا این‌که گفته شود آنان به‌نصوص شرعیٔ واضح و ساده پابند بودند و بر اثر ناتوانی عموم در همآهنگ شدن با اندیشه‌ی عقلانیِ فلاسفه و مُتَکَلِّمْین در عصر عباسی ظهور کردند، صحیح نیست؛ چرا که سلفیّت با این ویژه‌گی که خود برنامه‌ی برای فهم اسلام و پابندی به‌آن محسوب می‌شد، به‌صورت پاک و پالوده در نسل صحابه جلوه‌گر شد. از این‌رو دعوت به‌سلفیّت یعنی دعوت به‌چنین منهجی توسط شخص سیّد و علمای صحابه و تابعینِ ایشان قبل از عصر عباسی است.»(۲۵)

قبل از ظهورِ اصطلاح سلفیّت که منتسب به‌صحابه و تابعین می‌باشد، بودند کسانی که حامل عقیده و روی‌کرد سلفی باشند. ایشان همان کسانی‌اند که در برهه‌ی از زمان، اهل حدیث نام‌گذاری شدند. و مدت زمانی هم اهل سُنّت و جماعت نامیده می‌شدند. از این‌رو اصطلاح سلفیّت، مترادف اهل سُنّت و جماعت و نیز هم‌معنای اهل حدیث است. پیش از ظهور سلفیّت در چهره‌ی یک جریان، احمد بن حنبل اعتقادنامه‌ی تدوین کرده بود که در آن عقاید اساسیٔ اهل حدیث یا همان سلفیّت را بیان کرده است. این اعتقادنامه امروزه هم مدار اعتبار است و در سنگ بنای سلفیّت به‌کار رفته است. خلاصه‌ی آن چنین است:

۱ ـ ایمان، قول و عمل و نیت است. ایمان درجاتی دارد و قابل ازدیاد و نقصان است. در ایمان استثناء وجود دارد، یعنی اگر از شخصی درباره‌ی ایمانش سؤال شد، باید در پاسخ بگوید: «مؤمن هستم انشاءالله.»

۲ ـ هرچه در جهان رخ می‌دهد، قضاء و قدر إلٰهی است و انسان‌ها از قضاء و قدر گریزی ندارند. همه‌ی افعال انسان‌ها اعم از خیر و شر به‌تقدیر خدا است؛ در این‌باره کسی نمی‌تواند به‌خدا اعتراض کند. هرکس علم خدا به‌جهان هستی را باور داشته باشد، باید قضاء و قدر إلٰهی را نیز بپذیرد.

۳ ـ خلافت و امامت تا روز قیامت از آن قریش است.
۴ ـ جهاد باید همراه امام باشد، خواه امام عادل باشد، یا فاسق و ظالم.
۵ ـ نمازجمعه، حج و نمازعیدین (عید قربان و فطر) جز با امام پذیرفته نیست، اگرچه عادل و با تقوی هم نباشد.
۶ ـ صدقات، خراج وفیء دراختیار سلاطین است، حتی اگر فاسق وظالم باشند.
۷ ـ اگر سلطان به‌معصیت امر کرد، نباید از او اطاعت کرد، اما خروج بر سلطان ستمگر هم جایز نیست.
۸ ـ تکفیر مسلمانان به‌خاطر گناهان شان جایز نیست، مگر در مواردی که حدیثی وارد شده باشد؛ مثل ترک نماز، شرب خمر و بدعت.
۹ ـ عذاب قبر، صراط، میزان، نفخ صور، بهشت، جهنم، لوح محفوظ و شفاعت، همه حق‌اند و بهشت و جهنم ابدی و جاویدانی هستند.
۱۰ ـ قرآن کلام خدا است و مخلوق نیست، حتی الفاظ و صوت قاری قرآن نیز مخلوق نیست و کسانی که قرآن را به‌هرشکل مخلوق و حادث بدانند، کافراند.(۲۶)

سلف مقابل خلف است

اصطلاح سلف ـ سلفیّت، به‌عنوان یک جریان عینیٔ فکری و عملی در عصر عباسی، در قبال اصطلاح خَلَف، نمودار گشت.(۲۷) زمانی که میانِ اهل حدیث که پیروانِ قرآن و سُنّت بودند و معتزله که علم کلام و جدل می‌خواندند و با اتکاء به‌عقل، از قرآن و سُنّت دوری می‌جستند، اختلاف افتاد. در اوضاعی که تفکرات و ترجمه‌های معتزله عملاً سُنّت نبوی را به‌محاق برده بود. معتزله حدیث را رها کرده و محدّثین را دروغگو می‌خواندند. آیات متشابه قرآن کریم را به‌گونه‌ی تأویل و تفسیر می‌کردند که اهل حدیث آن‌را نمی‌پذیرفت.

معتزله به‌علّت تیزهوشی و استعداد علمی و بعضی امتیازات دیگرشان، بین مردم مکانت علمی و شهرت و جذبه‌ی خاصی به‌دست آورده بودند و در منصب‌های قضاء و افتاء و بعضی مقامات کلیدی مشغول کار بودند. با شیوع افکار عقلیٔ یونانی توسط معتزله، فاصله با ظواهر و اصول اولیه‌ی اسلام روز به‌روز بیش‌تر می‌شد. تا این‌که موج اعتراضات در برابر آن‌ها به‌صورت دو گرایش شکل گرفت، گرایش اول همان منهج سلفی بود که در طریقه و شیوه‌ی خود به‌روش اولین مسلمانان متمسک بودند؛ گرایشی دیگر که به‌موازات منهج سلف شکل گرفت و خود نیز

ادعای ارتباط و اتصال به‌سلف را داشت، مدرسه‌ی اشعری بود که با «عبدالله بن سعید بن کُلاّب» شروع شد و با أبوالحسن اشعری اوج گرفت. بعد از او شیوخ و بزرگان مذهب عبارت بودند از باقلانی، جوینی، غزالی، شهرستانی، رازی ...

این دو گرایش در تفکر اسلامی، پیوسته و تا به‌امروز بر پا و زنده‌اند.

أبوالحسن اشعری که شخصاً سابقه‌ی معتزلی داشت؛ ولی به‌دلیل پابندی به‌احکام شریعت، از معتزله جدا شد، روی‌کرد کلامیٔ خویش را برای دفاع از عقاید و باور-های اهل سُنّت و جماعت، در مواجهه با معتزله به‌کار گرفت و به‌خلف مشهور شد.

با پیدایش منهج یا روش «خلف»، اهل حدیث (حتی بعد از امام احمد بن حنبل) پیوسته بر منهجِ خاص خویش ثابت‌قدم ماندند و همه‌ی راه‌ها را در پیروی از منقولات می‌دانستند؛ این جریان به‌پیروی از سلف مشهور گردید.

این‌گونه شد که دو اصطلاح «سَلَف» و «خَلَف» در مقابل هم قرار گرفتند.(۲۸)

جدال پایان‌ناپذیر میان سلف و خلف

با پیدایش مکتب کلامیٔ اشعری، شکاف عظیمی بین «سلفی» و «خلفی» پدید آمد. اهل حدیث در یک طرف و اشاعره در طرف دیگر قرار گرفتند، اهل حدیث میان علم کلام اشعری و راه و رسم معتزله فرقی قائل نشدند، زیرا علم کلام نیز بر عقل متکی بود و عقل از منظر اهل حدیث در مراتب بعد از نقل قرار دارد.

أبوعبدالله حمرانی گفته است: «أبوالحسن اشعری در سال ۳۰۵ وارد بغداد شد و نزد رئیس مذهب اهل حدیث به‌نام «حسن بن علی بربهاری» رفت و گفت: «من با سران اعتزال مانند جبایی و أبوهاشم مناظره کرده‌ام و منطق یهود و نصارا را شکسته‌ام...» رئیس مذهب اهل حدیث گفت: «من از سخنان تو چیزی نمی‌فهمم و فقط به‌آن‌چه احمد بن حنبل گفته است، ایمان دارم.»

پس از ابن‌حنبل، در میان حنابله، فردی دیگر که از نظر علم و دین نسبت به‌وی برتری داشته باشد به‌وجود نیامد. بربهاری را می‌توان یکی از مهندسان اصلی راه و رسم سلفیّت خواند.(۲۹)

در نگاه دیگر، اشعری‌ها نیز خود را سلفی می‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند اهل سُنّت بسان حلقه‌های هستند که به‌هم متصل‌اند و هرکدام در دیگری داخل است. دایره‌ی اول شامل صحابه و تابعین یا همان سلف می‌باشد. حلقه‌ی دوم در برگیرنده‌ی اهل سُنّت و جماعتی است که سلف را به‌عنوان پیشوا و الگو قرار داده‌اند. دایره‌ی

سوم شیوخ اشاعره است.(۳۰) همچنین آنان بر این باور بودند که روش سلف، که منحصر به‌قرآن و سُنّت می‌باشد، سالم‌تر و به‌احتیاط نزدیک‌تر است؛ لٰکن روش و برنامه‌ی اشاعره، بر اساس علم کلام در ردّ مخالفین اهل سُنّت، علمی‌تر و محکم‌تر می‌باشد. و آنان‌اند که عقل و نقل را با هم جمع کرده‌اند. آنان این‌گونه خود را ادامه‌ی سلف می‌پنداشتند و لقب خَلَف را برخود اطلاق نمودند.

علمای علم کلام در دفاع از منهج خود به‌دلایل زیر اتکاء می‌کنند:

۱ ـ ظهور علم کلام در زمان تابع تابعین بوده است و استحسان اقتضای پیروی از آن‌را می‌کرد و کتاب‌های مختلفی این علم را تدوین نموده است. پس بدعت حسنه به‌شمار می‌آید وسبب دورشدن شبهه از قلب اهل باطل و ثبات یقین موحدان می‌باشد.

۲ ـ دلایل عقلی برای بیان صحت و درستی اصول دین و بیان حقایق آن لازم و ضروری است؛ زیرا منهج صحیح در شناخت حقیقت کتاب و درستی و راستی رسول، مستند به‌استدلال و براهین عقلی است.

۳ ـ اگر تنها از نقل پیروی کنیم <نه‌عقل> این روش مخالف قرآن است؛ زیرا الله متعال در قرآن تقلید را مذموم و ناپسند دانسته است و مردم را به‌برهان و استدلال دعوت می‌کند و به‌آن‌ها امر کرده است که با دلایل عقلی با مشرکین مجادله کنند؛ با تدبر در قرآن و معانی آن، درستی این اصل را می‌یابیم که قرآن ما را به‌جدال احسن فراخوانده است.(۳۱) کسانی که علم کلام را تأیید می‌کنند از همه‌ی این‌ها چنین نتیجه می‌گیرند که اهل حدیث در دفاع از دین عاجز و ناتوان‌اند، زیرا روش آن‌ها با روش مُتَکَلِّمِین که متکی به‌عقل و جدال احسن است مغایر می‌باشد.

بالمقابل، علمای سلف در پاسخ به‌این دلایل می‌گویند: درست است که الله متعال به‌جدالی نیک امر نموده و سیّد نیز فرمان الله متعال را اجابت کرده است، مانند: «﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى﴾ = ۳۵: ۴۶» و اجرای امر: «﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ ۲۶: ۲۱۴» این‌ها نمونه‌های از جدال احسن است که در مورد دوم سیّد بالای کوه صفا می‌رود و فرزندان قریش را ندا می‌دهد تا جمع می‌شوند و از آن‌ها می‌پرسد: «آیا اگر به‌شما خبر دهم دشمن پشت کوه است و می‌خواهد به‌شما حمله کند، حرف‌مرا باور می‌کنید؟» حاضران گفتند: بله، از تو جز راستی نشنیده‌ایم.

پس گفت: من شما را از عذاب شدید و نزدیک برحذر می‌دارم ... این است جدال احسن، نه‌مطلق جدال؛ با این‌همه، از سیّد هرگز نقل نشده که با اسلوب مُتَکَلِّمان و اهل جدل، مجادله کند و ثابت شد که آن‌چه نیک و احسن است، راه مُتَکَلِّمان

نیست. مثال‌های بسیاری از مجادله و بحث و جدال پیامبران در قرآن آمده است مانند سوره‌ی هود و استدلال ابراهیم برای قومش و بیان یوسف با صاحب زندان...(۳۲)

علیرغم ادعای اشاعره و ماتریدی‌ها که خود را پیرو راستین سُنّت سلف می‌خوانند و به‌رغم تلاش فراوانی که در ردّ گروه‌های بدعتی خصوصاً معتزله داشتند، صرفاً از آن‌جا که عقل را بر نقل مقدم می‌داشتند و در بحث اسماء و صفات و قضاء و قدر و ایمان و کلامِ الله، با سَلَف مخالفت داشتند؛ از سوی اهل حدیث به‌عنوان سلفی شناخته نشدند، حتی سنی شناخته نشدند. با این‌که از میان اهل بدعت، کم‌ترین بدعت را دارند و بسیار به‌اهل سُنّت نزدیک‌اند، ولی باز هم سنی‌ها ایشان را از خود نمی‌دانند و نسبت دادن آنان را به‌اهل سُنّت و جماعت درست نمی‌شمارند.

درحالی‌که اشاعره معتقد بودند در اصل، اهل حدیث هستند و از برنامه و روش سلف کج نشده و معتقد به‌منهجی میانه، غیر از سلفیّت و کلام نیستند. ولی نزد سلفی‌ها، سلفیِ خالص نیستند. چرا که مذهب سلفی به‌معنای دقیق، علم کلام را خواه به‌روش معتزله باشد یا اشاعره، رد نموده و دور می‌اندازد.

ابن‌تیمیه می‌گوید: «به‌راستی هیچ َخَلفی را نمی‌یابی مگر این‌که نسبت به‌سلفیّت کراهت داشته و انتساب به‌سلف را ناپسند می‌داند، به‌ویژه کسانی که به‌یکی از جماعت‌های دعوی معاصر منسوب هستند و با اهل سُنّت و جماعت مخالف‌اند.»(۳۳)

مشهور است که أبوالحسن اشعری در آخرین تألیفاتِ خود تلاش کرده است دوباره به‌روش و مذهب اهل حدیث باز گردد. در این زمینه کتاب‌های «الإبانه عن أصول الدیانه» و «مقالات الإسلامیین» از وی را نمونه می‌آورند که چرخش زیاد به‌سمت اهل حدیث دارد. اگر این سخن درست باشد، این سومین چرخش فکری أبوالحسن اشعری است. کسانی که شخصیت اشعری را معرفی نموده‌اند <و بارزترین آن‌ها ابن‌عساکر است> در کتاب «تبیین کذب المفتری» ثابت کرده که کتاب «الابانه» آخرین کتاب أبوالحسن اشعری بوده و دلیلی است بر استقرار ایشان بر روش امام احمد و بیانگر آن است که در منهج و عقیده پیرو عقیده‌ی سلف بوده است. آنان به‌سخن اشعری در کتاب الابانة استناد کرده‌اند، آن‌جا که می‌گوید:

«سخنی که می‌گوئیم و دیانتی که بر آن هستیم، تمسک به‌کتاب الله عزوجل پروردگار ما و به‌سُنّت پیامبر ما محمد و آن چیزی است که از سروران صحابه و تابعین و امامان حدیث روایت شده و ما بر این پایبندیم و به‌سخن أبوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل که خداوند چهره‌اش را روشن گرداند و درجاتش را والا و اجرش را

افزون، قائل می‌باشیم و مخالف سخن مخالفان اوئیم؛ زیرا وی آن امام فاضل و رئیس کاملی است که خداوند به‌واسطه‌اش حق را آشکار ساخت و گمراهی را دور نمود و منهاج و روش صحیح را واضح نمود و بدعت بدعت‌گذاران و انحراف منحرفین و شک اهل شک را از بین برد، پس رحمت الله بر آن امام پیشرو و بزرگوار و والا قدر و روشنگر باد.»(۳۴)

این تصریحی است از جانب خود اشعری مبنی بر بازگشت به‌مذهب سلف که امام احمد نماینده‌ی آن است و این‌که وی سخن این امام را پذیرفته و مخالفِ مخالفان او است. خود امام احمد نیز به‌شدت مخالف کُلابیان بود و به‌همین‌سبب با حارث محاسبی که کُلابی بود، قطع رابطه کرد. اکنون اشعری می‌گوید من نیز با کُلابیان قطع رابطه می‌کنم؛ ولی سلفی‌ها هرگز اشعری را نبخشیده‌اند و توبه‌ی او را نمی‌پذیرند؛ حساسیت سلفی‌ها در برابر اشعری و اشعریون چندان زیاد است که انتساب کتاب‌های «الإبانه» و «مقالات الإسلاميين» به‌اشعری را زیر سؤال می‌برند و اشاعره را کماکان زیر ضربات می‌گیرند:

«اشاعره می‌گویند ما اهل سُنّت و جماعت هستیم؛ امّا این ادعا صحیح نیست، زیرا منهج و روش آن‌ها، منهج اهل سُنّت و جماعت نیست؛ همچنین معتزله خود را موحد می‌نامند. «هرکس ادعای رابطه با لیلی می‌کند؛ امّا لیلی این ادعا کی تائید می‌کند» بنابراین کسی که ادعا می‌کند بر مذهب اهل سُنّت و جماعت است، الزام است از راه و روش اهل سُنّت و جماعت پیروی کند و منهج مخالفان را رها کند، امّا اگر قصد جمع کردن بین سوسمار و نهنگ دارد (چنان‌که می‌گویند) به‌این معنا که قصد جمع بین حیوانات دریا و خشکی را دارد، این امری غیر ممکن است و این به‌مانند جمع آب و آتش است. بنابراین اهل سُنّت و جماعت با مذهب مخالفانش همچون خوارج، معتزله و حزب گراهای که خود را مسلمان معاصر می‌نامند و کسانی که تصمیم دارند بین گمراهی‌های معاصر و منهج سلف ارتباط برقرار کنند، جمع نمی‌شود. و این امت اصلاح نمی‌شود مگر با راه و روشی که اول این امت را اصلاح نمود.»(۳۵)

سلف صالح عالم‌تر و حکیم‌تر هستند

سلفیون کماکان عقیده دارند که سلف صالح در علوم قرآن و سُنّت نبوی از نظر حفظ و درک و فهم، داناترین اشخاص هستند. عامل‌ترین افراد به‌مضمون قرآن و

حدیث‌اند. هرگز از این دو منبع روی‌گردانی نمی‌کنند. هدایت را فقط در آن دو می‌جویند و بدون شک هدایتِ قرآن و سُنّت برای کسی که آن‌را به‌دست آورد و به‌آن عمل کند ما فوق هرهدایتی است. سلف صالح از جمله صحابه به‌لغت قرآن عالم‌تر و آگاه‌تر بودند و در فهم آیات محکم و متشابه بسیار دقیق بودند به‌همین‌سبب در عصر و زمان آن‌ها در اصول عقیده اختلافی به‌وجود نیامد و در این اصول، همه‌گی اجماع و اتفاق نظر داشتند. پس از این بود که اندک اندک جدایی‌ها و تفریقه‌ها شروع شد و هرگاه در مورد مسأله‌ی مباحث و سؤالاتی مطرح می‌شد یا میان آن‌ها شکافی به‌وجود می‌آمد، دانشمندان و متفکران بزرگ مسلمان به‌سرعت این شکاف را می‌بستند و راه تفریقه و اختلاف را سد می‌کردند و مانند جریان ظهور خوارج به‌دلیل فهم نادرست قرآن یا ظهور تشیع و خون‌خواهی حسین و دیگر جریاناتی که در کتاب‌های تاریخ آمده است، آراء و دیدگاه‌های کلامی به‌مانند ساختمانی طبقه طبقه بالا می‌رفت تا این‌که به‌شکلی درآمد که امروزه در کتاب‌های مُتَکَلِّمین با فرقه‌ها و مدارس مختلف آن‌ها مشاهده می‌کنیم...

در زمان صحابه و تابعین تقسیم‌بندی دین به‌اصول و فروع وجود نداشت و کسی چنین تقسیم‌بندی را نمی‌شناخت، بلکه این تقسیم به‌ظهور معتزله بازمی‌گردد. زمانی‌که برخی درعلم کلام غرق شده بودند.(۳۶)

أدله‌ی حّجیّت فهم سلف

سلفی‌ها شش دلیل می‌آورند که به‌مقتضای آن ثابت می‌نمایند فهم سلف از نصوص شرعی کامل بوده و برای متأخران حایز حجیت است. دلایل عبارت‌اند از:

۱ ـ قرآن: البقرة: ۱۳۷ ـ ۱۴۳؛ آل‌عمران: ۱۱۰؛ النساء: ۱۱۵؛ التوبة: ۱۰۰

۲ ـ احادیث نبویة مانند: «فإنه من یعش منکم فسیری اختلافاً کثیرا، فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین، عضوا علیها بالنواجذ، وإیاکم ومحدثات ألامور، فإن کل محدثة بدعة، وإن کل بدعة ضلالة(۳۷) و حدیث خیرالقرون ...

۳ ـ آثار صحابة و أئمه‌ی متقدمین مانند ابن‌عمر، ابن‌مسعود، حسن بصری و شافعی ...

۴ ـ اجماع.

۵ ـ اعتبار صحابه و عقل ما: معلوم است که صحابة نزد عامه‌ی مسلمین «أکمل‌ألامة عقولاً و أزکاها علماً و فهما، و أشدها اتباعاً، و أقواها إیماناً و لایکون

(بعدألانبياء) مثلهم فی‌إلإيمان والعلم والفهم والعمل... وقد بسطنا القول فی‌هذه المسألة فی‌الفصل الثانی: أهمية فهم السلف وما يترتب عليه من العلم والعمل.»

۶ ـ تجربه‌ی تاریخی: شناخت عمیق آیات قرآن و احادیث نبوی، صحابه‌را در برترین و بالاترین جایگاه قرار داد. و تاریخ و قواعدی راسخی که بر آن استقامت کردند و مقایسه‌ی آن با روش کسانی پس از آن‌ها خود بیانگر این مطلب است. امّا این برتری با کسانی که از منهج صحابه پیروی کنند، خواهد بود و جماعت اسلامی متصل و پیرو سلف، محکم و استوار به‌کتاب الله وسُنّت رسول‌الله چنگ می‌زنند.(۳۸)

عدم معصومیت سلف

سلفیون در برابر شبهاتی چون عدم عصمت صحابه و موارد اختلاف ایشان ... و این‌که تأسی به‌ایشان منجر به‌تقلید و انسداد باب اجتهاد می‌گردد، پاسخ‌های تفصیلی دارند که در منابع ایشان آمده است. آن‌ها مانند عامه‌ی اهل سُنّت و جماعت، جز شخص سیّد دیگر هیچ یک از صحابه و خلفاء و تابعین را معصوم نمی‌دانند، بناءاً در برابر این پرسش که «اگر سلف معصوم نیستند، چرا فهم ایشان معتبر است؟»

چنین پاسخ می‌دهند که بین شریعت و فقه باید فرق گذاشت، شریعت یک منبع إلٰهی است که پیروی از آن واجب می‌باشد، امّا فقه یک منبع بشری است. فرق گذاشتن بین شریعت و فقه، و یا بین نصوص و استنباط سلف از آن، که اولی از وحی سرچشمه می‌گیرد و منبع دومی بشر است؛ در نتیجه، اولی معصوم است و در دومی احتمال درستی و نادرستی می‌رود. چنین فرق گذاشتنی در کل درست است.

شریعت و فقه با هم فرق دارد، شریعت یعنی وحی معصوم (قرآن و سُنّت) که پیروی از آن واجب است. امّا فقه یعنی آن‌چه مجتهدین فهمیده‌اند، که واجب الاتباع نیست. اصولیون فقه را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

«دانستن احکام شرعی عملی که از دلایل تفصیلی آن استنباط شده است»(۳۹) امّا با یک فرق که اجماع معصوم است، ولی اختلاف معصوم نیست.(۴۰) سخن در این‌جا در مورد فهم سلف از نصوص می‌باشد که از اجماع معصوم به‌شمار می‌رود.

فقه دانشی است که منبع آن نصوص شریعت و منابعی مانند اجماع و قیاس و قول صحابی و غیره که شریعت تأیید کرده، می‌باشد؛ بنابر این ارتباط محکمی با نصوص شرعی دارد، از آن استنباط می‌شود و به‌وسیله‌ی آن تصحیح می‌گردد و بدون نصوص شرعی مشروعیتی نخواهد داشت.(۴۱)

آن‌چه فقیه از شریعت بیان می‌دارد یا از صاحب شریعت نقل می‌کند که در این صورت فقیه مبلّغ است و پیروی از او به‌خاطر اطاعت الله و رسول واجب است، یا این‌که سخن فقیه از روایتی که از صاحب شریعت نقل شده استنباط شده است، در این صورت فقیه در شناخت مراد الله و رسول اجتهاد کرده است، و اطاعت از او اطاعت از «اولی‌الامر» است که از آن استنباط می‌کنند، خداوند متعال می‌فرماید:

«وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا، ۴: ۸۳»

تردیدی نیست که علماء از مصادیق اولی کلمه‌ی «اولی‌الامر» هستند که خداوند در این آیه ما را به‌اطاعت از آن‌ها فرمان داده است، بعضی از صحابه و تابعین کلمه‌ی «اولی‌الامر» را به‌علماء تفسیر کرده‌اند. ابن‌عباس می‌گوید: آنان کسانی‌اند که از الله اطاعت می‌کنند، کسانی که به‌مردم معانی دین شان را می‌آموزند و مردم را امر به‌معروف و نهی از منکر می‌کنند، بنابر این خداوند اطاعت از آن‌ها را بر بنده‌گان واجب نموده است.(۴۲) جابر بن‌عبدالله می‌گوید: «وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ، ۴: ۵۹» یعنی کسانی که دارای فقه و بینش و کسانی که اهل نیکی هستند.(۴۳)

هم‌چنین مجاهد و عطاء و ابن ابی نجیح و حسن و ابی‌العالیه و نخعی و غیره آن‌را به‌علماء تفسیر کرده‌اند.(۴۴) قول امام مالک نیز همین است.(۴۵) اما کسانی از صحابه مانند أبوهریره(۴۶) و بعضی از تابعین و پیروان شان همچون میمون بن مهران و ابن‌زید و مقاتل و کلبی نقل شده که منظور از أولی‌الامر حُکّام هستند.(۴۷)

با اختلاف در میان سلف چه کنیم؟

می‌پرسیم: سلف در فهم نصوص دچار اختلاف شده‌اند، بلکه گاهی به‌خطاء رفته‌اند، پس چگونه ما ملزم به‌پیروی از آن‌ها هستیم؟!

برای این پرسش پاسخ چند وجهی می‌دهند:

۱ ـ سلف معصوم نیستند، احتمال اختلاف بین آنان می‌رود، بلکه در فهمیدن بعضی از نصوص بعید نیست که به‌خطاء رفته باشند، امّا سخن در مورد اموری است که مورد اتفاق و اجماع آن‌ها بوده و در آن اختلاف نکرده‌اند.

۲ ـ باید دانست که سیّد همان‌طور که الفاظ قرآن کریم را برای اصحاب خود بیان کرده، معانی آن‌را نیز برای شان گفته است، و فرموده‌ی إلٰهی که می‌فرماید:

«بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ، ۱۶: ۴۴» شامل هردو مورد می‌شود... مشخص است که هدف از هرسخنی فهمیدن معانی آن است نه‌فقط فراگرفتن کلمات آن، و قرآن به‌این چیز سزاوارتر است.

معمولاً این‌طور نیست که مردم کتابی را در فنّی مانند طب و حساب بخوانند و برای فهمیدن معنای آن نکوشند، پس چگونه مردم برای فهمیدن قرآن که مایه‌ی نجات و سعادت و اساس دین و دنیای آن‌ها است، نکوشیده‌اند؟

از این‌رو اختلاف صحابه در مورد تفسیر قرآن بسیار اندک است، در این مورد میان تابعین نیز اختلاف مشاهده می‌شود، گرچه اختلاف تابعین نسبت به‌کسانی که بعد از آنان آمده‌اند اندک است، هرچند دوران بهتر و برتر باشد اتفاق و علم و بیان در آن بیش‌تر است.(۴۸) تابعین تفسیر قرآن و علم حدیث را از صحابه فرا گرفتند، بعضی از تابعین بوده‌اند که تمام تفسیر قرآن را از صحابه یاد گرفته‌اند، چنان‌که مجاهد می‌گوید: سه بار قرآن را از فاتحه تا آخر نزد ابن‌عباس خواندم، در هرآیه او را نگاه می‌داشتم و در مورد آن از او می‌پرسیدم.(۴۹)

۳ ـ بیش‌تر اختلاف سلف در فهم قرآن و سُنّت، اختلاف تنوع است نه‌اختلاف تضاد.(۵۰) از آن‌جمله این‌که برای یک مسمّی هریک اسمی جدا بگذارد، و هراسمی بر معنایی دلالت می‌کند که دیگری برآن دلالت نمی‌کند، با این‌که هردو درست می‌باشند، مانند نام گذاری الله با نام‌های حسنی که نام‌های متعددی است امّا مسمّی یکی است. مانند این‌که سلف صراط مستقیم را به‌چند معنی تفسیر کرده‌اند، بعضی آن‌را به‌اسلام تفسیر کرده و بعضی آن‌را به‌قرآن و بعضی به‌سُنّت و جماعت تفسیر کرده‌اند، که همه‌ی معانی را شامل می‌شود.

این‌که هریکی بعضی از انواع تفسیر را به‌عنوان مثال و برای آن مخاطب بهتر بفهمد، ذکر کرده‌اند، نه‌به‌این معنی که فقط منحصراً همین یک تفسیر درست است. مانند این‌که «الظالم لنفسه» کسی که بر خود ستم کرده را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که نماز را از وقت آن تاخیر می‌کند، بعضی گفته‌اند «الظالم لنفسه» یعنی بخیل، بعضی گفته‌اند کسی است که روزه‌دار است نه‌می‌خورد و نه‌می‌آشامد، امّا خود را از گناهان کنترل نمی‌کند... و امثال این‌ها که اختلاف است، ولی بنیادی نیست. این‌که یکی سببی را برای نزول آیه بیان کند و دیگری سبب دیگری را که با مورد اول متضاد نیست بیان کند، و ممکن است سبب نزول آیه هردو مورد باشد، و یا دو بار نازل شده باشد، یک بار به‌این سبب نازل شده و یک بار به‌خاطر آن سبب دیگر.(۵۱)

۴ ـ مواردی که سلف در آن اختلاف کرده و اقوال آن‌ها متضاد است، نسبت به‌آن‌چه در آن اختلاف نکرده‌اند اندک است، به‌خصوص در مسائل اعتقادی موارد اختلاف خیلی اندک است و در مسائل اصول نمی‌باشد. بنابراین اگر اقوال صحابه در زمان شان به‌اطلاع عموم رسیده و به‌آن اعتراض نشده، نزد جمهور علماء حجت به‌شمار می‌آید؛ اگر در چیزی اختلاف کرده‌اند به‌قرآن و سُنّت برگردانیده می‌شود، و اگر بعضی به‌مطلبی باور داشته و بعضی دیگر خلاف آن‌را نگفته‌اند، در این مورد اختلاف است، امّا جمهور علماء به‌آن استناد می‌کنند.(۵۲) اگر مسأله‌ی اجتهادی باشد و در مورد آن نص صریح شرعی نیامده باشد و بلکه در پرتو کلیات نصوص و مقاصد علم شریعت مورد بررسی قرار می‌گیرد، تردیدی نیست که درچنین مواردی اجتهاد آحاد سلف از اجتهاد ما بهتر است، اگر ازخود آن‌ها کسی مخالف با آن نباشد.

امام شافعی می‌گوید: آنان در عقل و فضل و هروسیله‌ی که با آن دانشی کسب می‌شود از ما برتراند و رأی آن‌ها برای ما از رأی خودمان مقدم است.(۵۳) یکی از اصول امام احمد این بود که هرگاه درمسأله‌ی با موارد اختلاف صحابه مواجه می‌شد، همان قولی را که به‌قرآن و سُنّت نزدیک‌تر بود انتخاب می‌کرد و از دایره‌ی اقوال آن‌ها بیرون نمی‌رفت، اگر به‌این نتیجه نمی‌رسید که یکی از این اقوال به‌کتاب و سُنّت نزدیک‌تر است، هیچ‌یک را ترجیح نمی‌داد، و اختلاف را بیان می‌کرد.(۵۴)

این مسأله تفصیلاتی دارد که محل بحث آن این‌جا نیست.(۵۵)

بنابراین اختلاف آن‌ها با این‌که اندک بوده، نمی‌تواند مجوّزی برای دورانداختن مسائلی باشد که آن‌ها بر آن اجماع کرده‌اند، یا مطالبی که در تفسیر نصوص ارائه نموده‌اند، مورد توجه قرار نگیرد.

ـ می‌پرسیم با اسرائیلیات وارده چه کنیم؟

= پاسخ می‌شنویم: اسرائیلیاتی که بعضی از سلف نقل کرده‌اند اندک است، باید گفت که این‌ها فهم و درک سلف از نصوص شرعی نیست، بلکه روایاتی است که بعض از سلف آن‌را از بعضی اهل کتاب نقل کرده‌اند، و موضع سلفی در مورد اسرائیلیات واضح است، همان‌طوری که سیّد می‌فرماید:

«اهل کتاب را نه‌تصدیق و نه‌تکذیب کنید و بگوئید:»

«به‌الله و آن‌چه بر ما نازل شده ایمان داریم.»(۵۶)

بعضی از این اسرائیلیات شواهدی از قرآن و سُنّت دارند که پذیرفتن آن اشکالی ندارد. بعضی به‌گونه‌ی است که قرآن و سُنّت نشانگر بطلان آن می‌باشد، که آن‌را

باید رد کرد. بعضی چنین است که در قرآن و سُنّت دلیلی پذیرفتن یا نپذیرفتن آن نیست، در چنین مواردی باید توقف کرد. تا مبادا به‌ناحق رد یا پذیرفته شود.

سلف صالح چه کسانی هستند؟

= منابع سلفی اظهار می‌دارند که منظور از سلف صالح اصحاب و یاران گرامی سیّداند که در مدرسه‌ی نبوت درس آموختند. وهم‌چنان تابعین و سایر ائمه‌ی دین که در نقش صحابه و تابعین بودند.(۵۷) بدون شک، سیّد و خلفای راشدین و صحابه و تابعین به‌احسان و کسانی که در دوران طلایی صدر اسلام برمنهج صحیح قرار داشتند، سلف صالح هستند.

حال لازم است هرمسلمانی منهج وعقیده و افکار خود را از آن‌ها یعنی از سلف صالح الگوبرداری کند و از بدعت و نوآوری در عقیده خودداری نماید، در جامعه‌ی ما این‌گونه نام‌گذاری شده که هرمسلمانی خود را تابع سلف صالح امت بداند، به‌سلفی مشهور می‌گردد، به‌هرحال اگر سلفیّت به‌این معنا باشد، بنابراین شکی نیست که آن‌ها همان "اهل حدیث" و "اهل سُنّت و جماعت" و یا "اهل اثر" می‌باشند، چرا که اهل سُنّت و جماعت به‌کسانی گفته می‌شود که بر راه و روش سیّد و اصحاب و یاران او باشند.»(۵۸) محمدسعید رمضان بوطی می‌گوید: «سلف در اصطلاح بر کسانی اطلاق می‌شود که در سه قرن اول اسلام می‌زیسته‌اند.»(۵۹)

یوسف قرضاوی در مفهوم اصطلاحی سلفیه می‌گوید:

«سلف عبارت است از همان قرن‌های اول که بهترین قرن‌های این امت هستند. قرن‌های که در آن‌ها فهم اسلام، ایمان، سلوک و التزام به‌آن تحقق یافت. سلفی‌گری نیز عبارت است از رجوع به‌آن‌چه که سلف اول در فهم دین اعم از عقیده و شریعت و سلوک داشتند.»(۶۰)

سلف یا سلف صالح به‌معنی پیشگامان درستکار و عادل است. در اصطلاح خاص اسلامی، سلف صالح به‌سه گروه زیر اطلاق می‌شود:

الف ـ صحابه: «یاران سیّد» به‌معنی کسانی است که سیّد را دیده و در زمان حیات او، دین اسلام را پذیرفته‌اند.

ب ـ تابعین: «پیروی کننده‌گان» به‌کسانی که زمان حیات سیّد را درک نکردند امّا صحابه‌ی سیّد را دیده و در زمان حیات آن‌ها دین اسلام را پذیرفته‌اند، و در حال ایمان مرده‌اند، لفظ تابعین اطلاق می‌شود.

ج ـ تابع تابعین: «پیروی کننده‌گان از پیروی کننده‌گان» به‌کسانی که زمان حیات سیّد و صحابه‌را درک نکردند امّا تابعین را دیده و دین اسلام را از تابعین فرا گرفته‌اند، لفظ «تابع تابعین» اطلاق می‌شود. احمد بن‌حنبل آخرین نسل از سلف صالح دانسته می‌شود. دلیل انتخاب این سه نسل، همراهی با پیامبر و نزدیکی زمانی به‌او و درک اسلام، و عمل و خدمت به‌آن توسط آنان دانسته می‌شود.

تعداد تابعین بسیار زیاداند و امکان محصور کردن آن‌ها به‌تعداد مشخصی وجود ندارد؛ زیرا در زمان رحلت سیّد در حدود یکصدوچهارده هزار صحابی وجود داشت و چون شرط تابعی بودن دیدار با یکی از صحابه است و صحابه نیز در بلاد مختلف پراکنده بوده‌اند، لذا تعداد تابعین خارج از محاسبه می‌گردد.

آن‌ها سه طبقه هستند: طبقه‌ی کبری و طبقه‌ی صغری و مابین آن دو.

برخی از علماء مثل ابن‌سعد، تابعین را به‌چهار طبقه تقسیم کرده‌اند.

برخی دیگر مثل حاکم آن‌ها را به‌پانزده طبقه تقسیم کرده است.

اولین طبقه آن‌های هستند که ده نفر از صحابه‌را ملاقات کرده باشند.(۶۱)

الف ـ طبقه‌ی کبری: کسانی هستند که بیش‌تر روایت ایشان از صحابی است، مثل: سعید بن‌مسیب وعروة بن‌زبیر وعلقمة بن‌قیس و قاسم بن‌محمد و خارجة بن‌زید و أبوسلمه بن‌عبدالرحمن وعبیدالله بن‌عتبه و سلمان بن‌یسار که به‌فقهای سبعه شهره‌اند.

ب ـ طبقه‌ی صغری: کسانی که بیش‌تر روایت ایشان از تابعین بوده و جز تعداد کمی از صحابه‌را ملاقات نکرده‌اند، مثل ابراهیم نخعی و ابی‌الزّناد و یحیی بن سعید.

ج ـ طبقه‌ی وسط: کسانی که روایت‌های زیادی را هم از صحابی و هم از کبار تابعین نقل کرده‌اند، مانند حسن بصری ومحمد بن سیرین و مجاهد و عکرمه و قتاده و شعبی و زهری و عطاء و عمربن عبدالعزیز و سالم بن‌عبدالله بن‌عمر بن الخطاب.

افضل تابعین: علماء در تعیین افضل تابعین اقوال گوناگونی دارند، قول مشهور آن است که افضل آن‌ها سعید بن‌مسیب است. أبوعبدالله محمد بن‌خفیف شیرازی گفته:

الف ـ اهل مدینه می‌گویند: سعید ابن‌مسیب افضل تابعین است.

ب ـ اهل کوفه می‌گویند: اویس قرنی.

ج ـ اهل بصره می‌گویند: حسن بصری.

د ـ أبوبکر بن ابی‌داوود گفته: سیّده‌ی تابعیات «حفصه بنت سیرین» و «عمرة بنت عبدالرحمن» هستند که مادر آن‌ها ام درداء صغری (که اسم او هجیمه یا جهیمه زن أبی درداء صحابی) است.

تعریف امروزین سلفیّت

موجزترین تعریف و روشن‌ترین مرزبندی از سلفیّت معاصر، این فتوای علماء قطر است که در وبگاه «الفتوی» منتشر کرده است:

السلفية تعريفها ومنهجها وموقفها من الجماعات الأخرى.

الإثنين ۱ رمضان ۱۴۲۴ ـ ۲۷ ـ ۱۰ ـ ۲۰۰۳

رقم الفتوى: ۳۹۲۱۸

التصنيف: أهل السُّنة والجماعة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول‌الله وعلى آله وصحبه؛ أما بعد:

فالسّلفية نسبة إلى السّلف الصّالح، وهم أهل القرون الثّلاثة المفضّلة، كما جاء فى الحديث الّذى يرويه البخارى فى صحيحه: "خيرالناس قرنى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم." فمن سار على نهجهم واقتفى أثرهم، فهو سلفى. وعماد المنهج السلفى هو لزوم الطريقة التى كان عليها الصحابة من التمسک بالکتاب والسنة علماء وعملا، وفهما وتطبيقا، وهذا المنهج باقٍ إلى يوم القيامة، يصح الانتساب إليه، أما من رمى ببدعة أو شهر بلقب غير مرضى، مثل: الخوارج، والروافض، والمعتزلة، والمرجئة، والجبرية، وسائر الفِرَقْ الضالة، فهو خارج من السلفية، بل خارج عليها.

قال عليه السلام: لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله وهم کذلک. متفق عليه.

وأشهر الحرکات السلفية الإصلاحية الحديثة: حرکة الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، فقد دعت إلى تنقية مفهوم التوحيد، وحاربت الشرک و وسائله و دعاته، وتصدت لشطحات الطرق الصوفية، وقضت على البدع والخرافات، وأحيت فريضة الجهاد. وهناک جمعية أهل الحديث، وهى من أقدم الجمعيات والجماعات الإسلامية فى شبه‌القارة الهندية، ومن مقاصدها: تصفية الإسلام من البدع والخرافات، واتباع منهج السلف الصالح فى العلم والعمل، ونبذ التعصب المذهبى.

وهناک جماعة أنصار السنة المحمدية، قامت فى مصر أولا، ثم انتشرت فى غيرها على أساس التوحيد الخالص والسنة الصحيحة وتطهير الاعتقاد ونبذ البدع والخرافات شرطا لعودة الخلافة، والنهوض بالأمة الإسلامية.

من خلال ما تقدم من تعريف للدعوة السلفية، ندرک أهمية المقاصد التى ترمى إليها، فهى تدعو إلى الإسلام الصافى النقى من أدران الشرک والخرافات والبدع

والمنكرات، وتعزز فی شخصية المسلم مفهوم الولاء والبراء ونبذ التعصب للأشخاص والأسماء وللافتات.

وأما موقف الجماعة السلفية من الجماعات الإسلامية العاملة فی الساحة الإسلامية: فلا يعدو موقف المسلم من المسلم من حيث كونهم فی خندق واحد، فهم كالبنيان المرصوص، يشد بعضه بعضا، وهم يقبلون الحق من محسنهم، ويتجاوزون عن مسيئهم، ويسعون إلى تأليف القلوب وجمع الكلمة وإخراج الأمة من الحزبيات الضيقة والولاءات المحدودة، إلى فضاء الإسلام وسعته وشموله على قاعدة: يوالی الرجل ويحب على قدر دينه، ويعادی ويبغض على قدر معصيته.

والله أعلم.

«الفتوی» موقع الشبكة الإسلامية "إسلام ويب"

التابع لإدارة الدعوة والإرشاد الدّينی بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر.

= سلفيّت و تعريف آن و راه و رسم آن و موقف آن نسبت بهجمعيتهای دیگر.

دوشنبه ۱ رمضان ۱۴۲۴ ـ ۲۷ ـ ۱۰ ـ ۲۰۰۳

شمارهی فتوی: ۳۹۲۱۸

ترتیب و تنظیم: اهل سُنّت و جماعت.

حمد و سپاس خدای را و درود و صلوات بر رسول خدا و بر آل و اصحاب او، امّا بعد: پس سلفیّت نسبتی است بهسلف صالح و آن اسلاف صالح کسانی هستند که در سه قرن اولیهی فخیمه میزیستهاند، چنانکه در حدیثی آمده که بخاری در صحیح خود آورده است: بهترین مردمان مردمی هستند که در قرن من زندگی میکنند، سپس کسانی که بهدنبال اینها میآیند، سپس کسانی که پشت سر آنها میآیند. پس هرکس که در طریق و مسیر اینها حرکت نماید و آثار و موارث ایشان را حفاظت کند، او سلفی است.

ستونهای سلفیّت همانا التزام بهراه و رسمی است که صحابه بهآن چنگ زدهاند که عبارتاند از کتاب و سُنّت، هم از وجه آگاهی و هم از وجه عملی و نیز از جهت تفسیر و تطبیق، این راهی است که تا روز قیامت برقرار است و نسبت دادن بهآن صحیح است. ولی کسی که بهراه دیگر روان است یا بهالقاب ناصحیحی مشهور شده است، مانند: خوارج، روافض، معتزلة، مرجئة، جبرية، وسائر فرقههای گمراه، پس او سلفی نیست، بلکه بر ضد سلفی خروج کرده است.

گفت، درود بر او: گروهی از امت من همواره در راه اظهار حق پایدار خواهد بود، سختی‌ها و مرارت‌ها آن‌ها را از پا در نمی‌آورد تا کمک خدا به‌ایشان برسد و آن‌ها همین‌گونه هستند. این را همه قبول دارند.

مشهورترین حرکت‌های سلفیِ اصلاح طلبانه‌ی معاصر: حرکت شیخ محمد بن عبدالوهاب رحمه‌الله است که به‌سوی تنقیح مفهوم توحید فراخواند و باشرک و وسایل و روش‌های آن مبارزه نمود و جلو شطحیات فرقه‌های صوفیه را گرفت و به‌تمامی بدعت‌ها و خرافات پایان بخشید و فریضه‌ی جهاد را احیاء نمود.

و در این مورد جمعیت اهل حدیث وجود دارد که از قدیمی‌ترین جماعات و جمعیت‌های اسلامی در شبه‌قاره‌ی هند می‌باشد. از اهداف و مقاصد آن‌ها است: تصفیه‌ی اسلام از بدعت‌ها و خرافات و پیروی علمی و عملی از منهج سلف صالح و ردّ تعصبات مذهبی. و در این مورد جماعة أنصار السّنّة المحمّديّة وجود دارد که اول بار از مصر قامت کشید، سپس به‌همه جا منتشر شد، بر اساس توحید خالص و سُنّت درست و پاکسازی عقائید و زدودن بدعت‌ها و خرافات و ایجاد جوشش در امت اسلامی با امید به‌برگشت خلافت.

از خلال آن‌چه در تعریف دعوت سلفی گفته شد، اهمیت مقاصدی را می‌فهمیم که ایشان به‌سوی آن روانند، آن دعوت به‌سوی اسلام پاک و منزه از رگه‌های شرک و خرافات و بدعت‌ها و منکرات است و ایجاد عزت نفس در شخصیت انسان مسلمان که چگونه پیروی و بیزاری جوید و زدودن تعصب نسبت به‌اشخاص و اسامی و خودرأی بودن.

و أمّا موقف جماعة سلفية که از جماعات کنشگر در قلمرو اسلامی است:

هیچ مسلمانی با مسلمانی دشمنی ندارد از حیث این‌که همه در یک سنگر قرار دارند، پس آن‌ها مانند بنای استوار است که یکدیگر را تقویت می‌کنند، آن‌ها حقیقت را از نیکان خود می‌پذیرند و از اشتباهات یکدیگر عبرت می‌گیرند. آن‌ها در راه اتحاد تلاش دارند و دل‌های مؤمنین را حول محور کلمه‌ی واحد می‌خواهند تا امت را از پراکنده‌گی در دسته‌های کوچک خارج کنند، از گروه‌های محدود به‌فضای وسیع و دامنه‌دار اسلام برسانند، براساس قاعده‌ی: دوست بدار هرکس را به‌اندازه‌ی دینش و نفرت بدار به‌اندازه‌ی معصیتش. و خدا دانا است.

«الفتوی» موقع الشبكة الإسلامية "إسلام ويب" التابع لإدارة الدعوة والإرشاد الدّينی بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر.

حدیث خیرالقرون

سلفیون در عبارت‌پردازی دیگر، خود را پیروان سه قرن اول اسلام می‌خوانند و این دعوی خویش را با حدیث نبوی مشهور به«خیرالقرون» مدلل می‌کنند. حدیث با الفاظ متفاوت و عبارات کوتاه و دراز در منابع اهل سُنّت آمده است:

عَنْ عبدالله بن مسعود رضی‌الله عَنْهُ، عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «خیر الناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء أقوام تسبق شهادة أحدهم یمینه، ویمینه شهادته» (متفق علیه)(۶۲) = عبدالله بن مسعود از سیّد نقل می‌کند که فرمود: «بهترین مردمان کسانی هستند که در دوران من زندگی می‌کنند، سپس کسانی که پشت سر این‌ها می‌آیند؛ سپس کسانی که پشت سر آن‌ها می‌آیند؛ سپس مردمانی می‌آیند که در گفتار خود سوگند یاد می‌کنند.»

این حدیث با الفاظ مختلف وارد شده، جلال‌الدّین سیوطی در جامع الصغیر حدیث را این‌گونه نقل کرده است: «خیرالناس قرنی ثم یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یجیء أقوام تسبق شهادة أحدهم یمینه، و یمینه شهادته» (متفق علیه)

* «خیرالناس القرن الذی أنا فیه، ثم الثانی، ثم الثالث» (رواه مسلم)
* «خیرالناس قرنی ثم‌الثانی ثم‌الثالث، ثم‌یجیء قوم لاخیر فیهم» (رواه الطبرانی)
* «خیرالناس قرنی الذین أنا فیهم، ثم الذین یلونهم، ثم الذن یلونهم، والآخرون أراذل» رواه الحاکم والطبرانی.
* «خیرالناس قرنی، ثم الذین یلونهم، ثم الذین یلونهم، ثم یأتی من بعدهم قوم یتسمنون و یحبون السمن، یُعطون الشهادة قبل أن یسألوها» (رواه الترمذی والحاکم)

قرن چیست؟

موضوع دیگر اختلاف علماء و شارحان حدیث در مورد تحدید مدت زمان قرن است، عرف شایع قرن را صد سال می‌دانند، اگر مراد حدیث همین قرن عرفی باشد پس معنی دارد که بهترین مردمان همانا مردمان سیصد سال اول‌اند. مفسران حدیث دریافته‌اند که این مسلماً غلط است، معقول نیست که سیّد مردمان را بر اساس زمان، تفضیل و ستایش نماید؛ بلکه تفضیل شرع بر اساس عمل افراد است. لذا هریک برای قرن مدت زمان کم‌تر منظور نموده‌اند که از ۱۰ سال تا ۲۰ و ۳۰ و ۴۰ سال متفاوت است و جمعاً ۱۲۰ سال را در بر می‌گیرد. شارحان حدیث این را قرن زَمَنی نام می‌نهند که در جوف قرن عملی جاری است. آن‌ها با استناد به‌آیه‌ی «وَکَمْ أَهْلَکْنَا

قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَحْسَنُ أَثَاثًا وَرِئْيًا، ۱۹: ۷۴» می‌گویند منظور قرآن این نیست که ما این جماعت را در خلال صد سال هلاک کردیم، بلکه هلاکت بر مجموعه‌ی متجانسة وارد شده: «فإهلاک الله للقرون یأتی لمجموعة محددة متجانسة، لا دخل لها بالزمن، ولم یحصل أن‌أهلک الله أهل ۱۰۰ سنة کلهم، إنما لجماعة محددة فهم القرن.»

علمای فقه‌اللغة و شارحان حدیث می‌گویند معنای لغوی قرن در زبان عربی به‌معنای مقارنه‌ی زمان و حادثات یا تقارن فعل و زمان است. محمد عبدالرؤف المناوی (۹۵۲ ـ ۱۰۳۱ ، ه ق) در شرح حدیث می‌گوید: «صحیح این است که مدت یک قرن مشخص نیست. قرن رسول‌الله و مدت زمان آن از وقت بعثت تا وفات آخرین فرد از صحابه بود که صد و بیست سال طول کشید. قرن تابعین تقریباً بین صد سال تا هفتاد سال بعد است، و قرن اتباع تابعین تقریباً تا سال دوصد و بیست بود. در این زمان بود که بدعت‌ها متداول شدند و معتزله زبان باز کردند و فلاسفه سرشان را بالا نمودند و اهل علم مورد امتحان قرار گرفتند که گفتند قرآن مخلوق است. اوضاع به‌شدت تغییر یافت و رو به‌خرابی رفت تا به‌امروز.»(۶۳)

اگر حدیث «خیرالقرون» را ملاک سلفیّت قرار دهیم در این‌صورت همه‌ی مسلمانان سلفی می‌شوند، زیرا اسلام هرچه دارد متعلق به‌همین سه قرن است. نصوص و متون اسلامی در همین دوره تدوین شده و پس از آن هرکاری شده، حاشیه‌نویسی و شرح برشرح است. برخی سلفی‌ها حدیث «تفرق» را نیز پشت‌بند حدیث «خیرالقرون» می‌کنند. خود را فرقه‌ی ناجیه می‌خوانند، قال النبی:

«افترقت الیهود علی إحدی و سبعین فرقة، وافترقت النصاری علی اثنتین و سبعین فرقة، و ستفترق هذه الأمّة علی ثلاث و سبعین فرقة، کلّها فی النّار إلاّ واحدة»

قیل: من هی یا رسول‌الله؟ قال: من کان علی مثل ما أنا علیه و أصحابی؛

و فی بعض الروایات: «هی الجماعة.» رواه أبوداود والترمذی و ابن‌ماجه و الحاکم، و قال: صحیح علی شرط مسلم.»

= امت من به‌زودی به‌هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌شود و همه‌ی آن‌ها جز یک گروه در آتش هستند. اصحاب گفتند: ای رسول خدا آن‌ها چه کسانی هستند؟ فرمود:

«آن‌ها کسانی هستند که بر آن‌چه من و اصحاب من بر آن هستیم، باشند.»

سلفیون می‌گویند این ما هستیم: «اهل سُنّت و جماعت حقیقی در عقاید و دیگر اصول دین خود به‌کتاب الله و سُنّت صحیح رسول‌الله صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم پابند هستند و نصوص قرآن و سُنّت را با عقل و هوای نفسانی رد نمی‌کنند و به‌ارکان ایمان و

اسلام همانند صحابه رضی‌الله عنهم تمسک جستند و افرادی همچون حسن بصری، سعید بن‌مسیب، مجاهد، أبوحنیفه، مالک، شافعی، اوزاعی، احمد، اسحاق، بخاری ... و کسانی که به‌راه و روش آنان که پیشوایان هدایت و سخن‌گویان حق و دعوت‌گران به‌خیر و رستگاری بوده‌اند، در عقیده و استدلال پابند هستند. امّا کسانی که در مسائل اصولی دین از اهل سُنّت جدا شدند در آن‌ها اعتقاد به‌سُنّت به‌همان میزان وجود دارد که با صحابه رضی‌الله عنهم و پیشوایان هدایت از مسائل اصولی دین اسلام موافق هستند. در آن‌ها اعتقاد به‌بدعت، زیاد یا کم به‌همان میزان وجود دارد که با اهل سُنّت مخالف هستند. نزدیک‌ترین اینان به‌اهل سُنّت و جماعت، در عقیده و استدلال، أبوالحسن اشعری و پیروانش می‌باشند.(۶۴)

قواعد و منهج سلفیت

۱ ـ قرآن: قرآن در رأس منابع فکری و فقهیٔ سلفی قرار دارد؛ برای فهم قرآن علم‌اللّغة، دانش ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، شأن نزول و ترتیب نزول را لازم می‌دانند. ظاهر قرآن حجّت است و هیچ تأویلی برنمی‌تابد؛ وقتی می‌گوید: «اقیمواالصّلوة و اتواالزّکوة...» مطلب واضح است و معنای دیگری ندارد.

۲ ـ سُنّت نبوی: سُنّت نزد سلفیه عبارت است از قول و فعل و تقریر وصفات خَلْقیة و خُلُقیةی سیّد. همه‌ی این موارد باید توسط علمای علم حدیث توثیق و تصحیح شده باشد.

۳ ـ اجماع: اجماعی که سلفیون می‌گویند همان اجماعی است که احمد بن حنبل می‌گفت؛ و آن اتفاق جمیع علمای دینی مسلمین در یک دوره برای حکم شرعی است، اعم از این‌که در هردورانی باشد، در عصر صحابه، یا دوران میانی و یا عصر حاضر.

این سه اصل در رأس مصادر سلفیّت قرار دارند. سلفیون هیچ‌امری را نمی‌پذیرند مگر این‌که ابتدا با این سه معیار سنجش نمایند و موافق این سه بیابند. دیگر هیچ‌گونه فتوی و اجتهاد و حکم یا مصلحت عقلی را در برابر این سه تا قبول نمی‌کنند.

۴ ـ قیاس، یا اندازه گیری: این یک حجت و دلیل برای سادات اهل سُنّت است. پیش‌تر گفتیم که قیاس از اصول اجتهادی اصحاب رأی بود و أبوحنیفه در حد گسترده از آن استفاده نموده است. قیاس نزد فقهای اهل سُنّت بر دو

نوع است: «قیاس جلی، که حایز حجیت قطعیة است» و «قیاس خفی، که حایز حجیت ظنیة است» امّا مذهب ظاهری و سلفیان قیاس خفی را قبول ندارند، می‌گویند هیچ تعارض و منافاتی میان نقل صحیح وعقل صریح وجود ندارد و نقل مقدم برعقل است، پس درست نیست که ادله‌ی صحیحه‌ی چون کتاب وسُنّت و اجماع با دلایل عقلی و کلامی نقض شود. از این‌رو از قیاس به‌ندرت استفاده می‌کنند.

ارکان سلفیّت

۱ ـ توحید: مراد سلفیون از توحید یگانه‌گی خداوند است؛ خدای واحد خالق و گرداننده‌ی این جهان پهناور است؛ ماهیت خدا همان است که خودش در قرآن خود را معرفی نموده است؛ او دارای اسماء و صفاتی است که باز خودش در قرآن معرفی نموده و سُنّت نبوی و اخبار صحیحه نیز او را این‌گونه معرفی کرده است. بر هرمسلمانی واجب است که به‌همه‌ی آن اسماء و صفات ایمان داشته باشد. همه‌ی آن اوصاف باید حمل بر ظاهر گردد بدون تأویل و پرهیز از هرنوع شرک؛ و ایمان به‌این‌که خداوند به‌هیچ چیز شبیه نیست و هیچ صفتی از صفات مخلوقات در او وجود ندارد. چنان‌که در قرآن آمده: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ، ۴۲: ۱۱» این راهی است که سلف امت به‌آن رفته‌اند.

خدای واحد شایسته‌ی پرستش است، هیچ‌کس و هیچ‌چیز جز او شایسته‌ی عبادت نیست. واجب است که مردمان فقط او را برای خود دوست و اله بر گزینند و نسبت به‌او خوف و رجاء داشته باشند و دعاها و نذورات و طاعت و طلب و توکل و مانند این‌ها همه برای او و از سوی او باشد. حقیقت توحید ایجاب می‌کند که همه‌ی امور را از جانب خدا بدانیم، هیچ نفع و ضرری نیست مگر از جانب الله، هرکس به‌غیر الله امید بندد، از غیر او طلب کمک نماید، یا چیزی را و کسی را بین خود و خدا شفیع قرار دهد، او مشرک است.(۶۵) اسم جامع خدا «الله» است، هیچ نامی دیگر نمی‌تواند معرف ذات و صفات او باشد.

شهرستانی در ملل و نحل می‌گوید: کثیری از سلفی‌ها، صفات ازلی را برای خداوند ثابت می‌دانستند، صفاتی چون علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، إنعام، عزّت و عظمت، لٰکن میان صفات ذات و صفات افعال فرقی قائل نبودند. افزون بر این صفات خبریه را نیز بر خداوند ثابت می‌کردند. منظور از صفات خبریه اوصافی است که در آیات قرآن و روایات آمده است؛ مثل یدالله (۴۸:

۱۰) وجه الله (۵۵: ۲۷) عین الله (۱۱: ۳۷) و استواء بر عرش (۷: ۵۴) ... اهل حدیث این اوصاف را مبتنی بر این اسناد برای خدا ثابت می‌کنند و هیچ تأویل و تفسیری از آن‌ها ارائه نمی‌دهند که نتیجه‌ی آن قول به‌تشبیه و جسم بودن خدا است.

۲ ـ تقدیر: در نظام اعتقادی شاگردان مدرسه‌ی سلفیّت، تمامی خیر و شر از هرنوع آن از جانب خداوند است. خداوند در ازل می دانسته که چه تعداد از بنی‌آدم وارد بهشت می‌شوند، وچه تعدادی از آنان وارد دوزخ می‌گردند، همه‌ی آن‌را برسبیل اجمال و تفصیل و به‌صورت کامل و تمام می‌دانسته است، به‌طوری که در عددشان زیاد و کم نمی‌شود. هرانسانی <براساس علم خدا> هنوز به‌دنیا نیامده برایش نوشته شده است که شقی یا سعید است، همچنین بر لوح محفوظ نگاشته شده است، و در علم خدا تغییر و تبدیل هرگز راه ندارد.(۶۶)

۳ ـ علم ازلی خداوند: علم خداوند ازلی است و بر همه‌چیز احاطه‌ی کامل دارد، خداوند علم ما کان وعلم ما یکون و علم ما قدیکون و علم ما سیکون وعلم ما لم یکن و علم لو کان و کیف کان یکون است.

۴ ـ کتابت: اولین چیزی که خدا آفرید قلم بود، پس از خلق قلم، به‌آن دستور داد تا مقدرات خلایق تا روز قیامت را بنویسد و قلم هم آن‌را در لوح محفوظ نوشت. و ایمان می‌داریم به‌لوح و قلم و به‌تمام آن‌چه در آن رقم خورده است. اگر همه‌ی خلق گرد هم آیند تا مانع چیزی شوند که خداوند اراده بر وجود آن گرفته است، نمی‌توانند مانع شوند. اگر همه گرد هم آیند تا چیزی را که خداوند مقرر نفرموده پدید آورند، برآن قادر نیستند. قلم به‌آن‌چه که تا روز قیامت اتفاق می‌افتد خشکیده است. خطای که برای بنده براساس علم خداوند نوشته شده اصلاح نمی‌شود، وکار درست بنده نیز که براساس علم خداوند نوشته شده به‌خطا نمی‌رود.(۶۷)

۵ ـ مشیّة إلٰهی: هرچیزی در جهان تابع اراده‌ی خداوند است، هرچه او بخواهد می‌شود و هرچه او نخواهد واقع نخواهد شد، از کوچک‌ترین وقایع تا بزرک‌ترین حوادث همه تابع مشیّة او است، به‌این «اراده‌ی کونیة» می‌گویند. در مقابل آن «اراده‌ی شرعیه» است که بنده‌گان را به‌طاعت و عبادت امر می‌کند.

۶ ـ آفرینش: هنگامی که اراده‌ی الله بر خلقت تعلق گرفت، آن قضاء است؛ در مدت زمان معین آن‌را آفرید، قدر است؛ فرق میان قضاء و قدر همان خلق است، مشیّت و صیروت کائنات همان قدر است. این مشیّت و صیرورت پیشاپیش مکتوب و مقرر است.

۷ ـ **ایمان:** عبارت است از اقرار به‌زبان، اخلاص در قلب، و عمل جوارحی به‌ارکان. ایمان امری ذومراتب است و با انجام و ارتکاب اعمال نیک و بد، قابلیت کم و زیاد شدن دارد، ایمان کامل نمی‌شود مگر با عمل، هیچ قول وعملی نیست، مگر با نیت پاک. و هیچ قول و عمل و نیتی ارزش ندارد، مگر آن‌چه موافق سُنّت نبوی باشد. هیچ مسلمانی با ارتکاب گناه کافر نمی‌شود.(۶۸) آنان اتفاق دارند که ایمان دارای اصل و فرع است. مادامی که اصل ایمان پا برجا باشد، فرع آن نیز قایم است؛ لذا مسلمان با ارتکاب گناه و معصیت کافر نمی‌شود، مگر این‌که اصل ایمان از بین برود، عذاب و عقابی نیست مگر در برابر اعمال و دلایل خاص.(۶۹)

۸ ـ **صحابة:** پیروی از دعوت صحابه و اهل بیت سیّد واجب است، هم‌چنین ایمان به‌فضائل و مناقب صحابه و اهل‌بیت و ازواج سیّد که در قرآن و سُنّت آمده است. و ایمان به‌افضلیت خلفای راشدین بر جمیع بشر بعد از انبیاء.

ترتیب آن‌ها برحسب فضیلت عبارت‌اند از أبوبکر، عمر بن‌الخطاب، عثمان بن عفان، علی بن‌أبی طالب؛ سپس باقی عشره‌ی مبشره؛ کسانی که ازسوی سیّد به‌ایشان وعده‌ی جنت داده شده است، آن‌ها عبارت‌اند از زبیر بن‌العوام و طلحة بن‌عبیدالله و سعد بن‌أبی وقاص و أبوعبیدة بن‌الجراح و سعید بن‌زید و عبدالرحمن بن‌عوف.

و ایمان به‌این‌که ازواج النبی مادران مؤمنین هستند و آن‌ها در آخرت نیز همسران او خواهند بود، خصوصاً خدیجة بنت خویلد وعائشه بنت أبی‌بکر.

سلفیّت به‌عصمت فرد فرد هیچ یک از صحابه اعتقاد ندارد، گناه و اشتباه را از ناحیه‌ی ایشان جایز می‌داند؛ ولی اجماع همه‌ی ایشان جمعاً معصومیت دارد. اگر نزاعی فی‌مابین افرادی از صحابه واقع شود به‌خاطر این است که همه‌ی ایشان مجتهداند؛ هرمجتهدی یا مُصیب است یا مُخطی ...

با همه‌ی این‌ها ایشان بهترین بشر بعد از انبیاء هستند.(۷۰)

نظریات فقهی و احکام دینی و اجتهادات صحابه نزد سلف صالح و پیروان ایشان، دارای جایگاه و منزلت خاصی است و دارای مراتب خاص؛ تمام احکام فقهیٔ که صحابه برآن اجماع نموده‌اند، دلیل و حجتی قطعی است. چرا که اجماع، خود حجت است. و بالاترین اجماع، اجماع صحابه است. لذا بر حجت بودن این امر هم، اجماع است. و هرگز فقهاء براجماعی غیر از اجماع صحابه اتفاق نظر نکرده‌اند. زیرا اجماع آن‌ها در احکام شرعی به‌حد تواتر رسیده است. از این‌رو

کسی با اجماع ایشان مخالفت ننموده است؛ حتی آنان که وجود اجماع را بعید دانسته‌اند، به‌اجماع صحابه اذعان دارند.(۷۱)

۹ ـ آل‌بیت النّبی: سلفیون اعتقاد دارند که آل‌بیت سیّد بهترین گروه امت هستند: «هم من أفاضل الأمة» برخی سلفیون را متهم می‌کنند که به‌فضائل آل‌بیت سیّد باورمند نیستند، امّا حقیقت چنین نیست. هنگامی که به‌منابع و آثار بزرگان سلفی مراجعه می‌کنیم، روایات زیادی در فضائل اهل‌بیت می‌بینیم و محبت آل‌بیت را جزء عقاید دینی می‌دانند، مثلاً ابن‌تیمیه می‌گوید:

«ولا ریب أنه لآل محمد صلی الله علیه و سلم حقاً علی الأمّة لا یشرکهم فیه غیرهم و یستحقون من زیادة المحبّة والموالاة مالا یستحقه سائر بطون قریش = شکی نیست که آل محمد حقی بر امت دارند که هیچ‌کس در آن حق شریک نیست؛ آن‌ها مستحق محبت و دوستئ زیاداند، چیزی که دیگر افراد قریش از آن برخوردار نیستند.»(۷۲)

ابن‌تیمیه درباره‌ی قتل حسین می‌گوید: «وأما من قتل الحسین أو أعان علی قتله أو رضی بذلک فعلیه لعنةالله والملائکة والناس أجمعین؛ لا یقبل‌الله منه صرفاً ولا عدلاً» = کسی که حسین را کشته، یا به‌قتل او کمک کرده، یا به‌قتل او راضی بوده؛ پس بر او باد لعنت خدا و ملایکه و جمیع مردمان؛ خداوند هیچ عمل خیری از آنان قبول نخواهد کرد.»(۷۳)

۱۰ ـ بدعت: سلفیون در برابر بدایع حساسیت شدید دارند. مفهوم بدعت نزد سلفیّت احداث راه و رسمی است به‌موازات دین و مشابه دین، در درون یا بیرون از دین. به‌عبارت دیگر: افزودن چیزی بر دین که به‌آن فرمان نداده است: «إدخال ما لیس من‌الدّین فی‌الدّین» وارد کردن چیزی در دین که در آن نیست و برای اهل خود، نفس دین می‌نماید.(۷۴)

۱۱ ـ اجرای شریعت: سلفیون به‌اجرای احکام خدا و شریعت در هرزمان و در هرمکان تأکید دارند، احکام و شریعت خدا همان است که در کتاب و سُنّت آمده و تعطیل‌ناپذیر است. تقیه در عمل و اعتقاد سلفیّت راه ندارد.

هرگاه یک ذراع از زمین خدا در اختیار ایشان قرار گیرد، باید فوراً حکم الله در همان یک ذراع اجرا گردد، ولو برای یک لحظه.

هرکس در هرجا قانونی وضع نماید که غیر از قوانین إلٰهی باشد، او مشرک است، اعم از این‌که چه نوع حکومت و چگونه مجالس و محافلی باشد. لذا قوانین و مکاتب و ایدیولوژی‌های عرفی و عقلی و تقسیم آن‌ها به‌چپی و راستی و لیبرالیسم و

دیموکراسی را بازی‌های سیاسی غربی می‌داند که با روح اسلام در تنافی است، ولی در ممالک اسلامی نیز راه یافته‌اند. به‌عبارت دیگر:

سلفیّت نظام دیموکراسی را سیستم غربی و مخالف اسلام می‌شمارد، آن‌را حکم به‌غیر ما انزل الله می‌داند. سلفیت می‌گوید: تکیه‌ی صرف روی اکثریت و اقلیت صحیح نیست. آن‌ها با استناد به‌همین قانون اقلیت و اکثریت در پارلمان‌ها قوانینی تصویب می‌کنند که ممکن است مخالف دین و فطرت و طبیعت و عقل باشد ...

خدا در قرآن فرموده که حکومت و قانون‌گذاری فقط مخصوص خدا است و او بهترین حاکم است، قانون‌گذاری بشر در برابر قوانین إلٰهی شرک است و در این مورد آیات زیادی در قرآن آمده است. سلفیون در برابر عنوان دیموکراسی مقوله‌ی «شوری» را ترویج می‌کنند.

۱۲ ـ فقه، اجتهاد ـ تقلید: سلفیون باب اجتهاد را باز می‌دانند، به‌این شرط که مجتهد حایز شرایط اجتهاد باشد. از حیث احاطه بر علوم قرآن و سُنّت و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و أسباب النزول ومعرفة الحدیث النبوی و معرفة الجرح والتعدیل وعلم الرجال و أسباب ورود الحدیث والصحیح والسقیم ومعرفة علم أصول الفقه ومعرفة اللغة العربیة نحوها و صرفها و بلاغتها و معرفة الواقع الذی تطبق علیه أحکام الشریعة وأن یکون ممن آتاه الله فطنة و ذکاء.(۷۵)

۱۳ ـ جهاد: از منظر سلفیه جهاد یک فریضه‌ی کفایی است که در موقعیت‌های زمانی و مکانی خاص برای مردمان در گوشه و کنار عالم پیش می‌آید، هدف از فریضه‌ی جهاد همانا دفاع از اسلام و مسلمین و سرزمین‌های اسلامی و مقدسات دینی و عرض و مال مسلمین و دعوت الی‌الله و نشر کلمة‌الله است. به‌همین دلیل اسلاف صالح در امر دعوت به‌جهاد حریص بودند.(۷۶)

۱۴ ـ امت: سلفیون "امتی" می‌اندیشند، نه"ملتی"؛ هیچ مرزی غیر از مرز عقیده نمی‌شناسند. سرزمین و قومیت و تبار برای ایشان مفهومی ندارد، احیاء خلافت سنگ‌بنای احلام و آروزهای ایشان برای آینده‌ی جهان اسلام است. لسان عربی افضل و اکمل است. خدا به‌همین زبان سخن گفته و زبان اهل جنت نیزعربی است.

۱۵ ـ علم الکلام: سلفیه می‌گوید علم کلام در متون اسلامی و فکر اسلامی جای ندارد، آن را مُتَکَلِّمین داخل اسلام نموده‌اند. متکلمین آن را از فلسفه‌ی یونان گرفته‌اند. شیوه‌ها و اسلوب بحث علماء کلام، مانند حادث و قدیم

در جواهر و أعراض، طریقه‌ی مبتدعه است که در صدر اسلام این مباحثات وجود نداشت و سلف صالح امت به‌آن نمی‌پرداختند، علم کلام صلاحیت استنباط اصول دین و معرفة الله را ندارد. نصوص اسلامی مانند قرآن و سُنّت نبوی کافی است و ما را در مجادله با مخالفین و دعوت به‌سوی اسلام از استدلال‌های عقلی و منطقی بی‌نیاز می‌کند.(۷۷) از «الدارقطنی» نقل است که «مردان ابداً در علم کلام و جدل وارد نمی‌شوند، سلفی این است.»(۷۸)

کسانی از سلفیه مانند ابن‌تیمیه و الحافظ جمال‌الدّین المزی گفته‌اند باید از علم کلام برای رد مزاعم اهل کلام بهره گرفت. امّا این پیش‌نهاد مورد اقبال سلفیون قرار نگرفت. کسانی مانند الحافظ الذهبی و المحدث الألبانی هرنوع نزدیک شدن به‌علم کلام را رد کرده‌اند.(۷۹)

از دیدگاه سلف، این علم با اسلوب و مصطلحات خود، در دایره‌ی بدعت‌ها قرار می‌گیرد. ابن‌تیمیه می‌گوید: «علم کلام حقیقت عرفی است در مورد کسانی که به‌روشی جز روش مسلمانان درباره‌ی دین صحبت می‌کنند.»(۸۰)

ابن‌تیمیه در خلال دیدگاه‌های خود تأکید می‌کند که انتقاد سلف از علم کلام، ناشی از انتقاد آن‌ها از منهج و شیوه‌های عقلی نیست؛ بلکه سلف معیار و موازین شریعت را برتر می‌دانند، چرا که با عقل هماهنگ است. به‌این‌ترتیب ثابت می‌شود که آن‌ها علاوه بر این‌که علمای احادیث و روایات هستند، اهل نظر و درایت نیز می‌باشند. مُتَکَلِّمْین بنا بر خواسته‌های خویش و در راستای پشتیبانی و حمایت از مذهب و اندیشه‌ی خود، منهج و روش خویش را بر خط مشی و روی‌کرد سلف، مقدّم می‌دارند. لذا می‌گویند: روش سلف، سالم‌تر و به‌احتیاط نزدیک‌تر است.(۸۱)

دنبال کردن علم کلام هیچ سودی در بر ندارد. هرآن‌چه جدای از قرآن و حدیث باشد، سخنی است گزاف؛ و وقت و زحمت انسان را ضایع می‌کند. اگر مُتَکَلِّمْین برای یادگیری قرآن و سُنّت زانوی تلمُّذ بزنند، آن‌را خواهند فهمید.(۸۲)

ابن‌تیمیه می‌گوید: به‌صورت کلی، فلاسفه و مُتَکَلِّمْین، سطحی‌نگرترین، دروغ‌گوترین، تکذیب کننده‌ترین انسان‌ها در مسائل و دلایل خویش‌اند. شاید که یک مسأله از آنان هم، خالی از این جریان نباشد. والله اعلم.(۸۳)

۱۶ ـ زیارة القبور: سلفیون زیارت اهل قبور را برای تدبر و عبرت گرفتن و تفکر در مورد موت و روز جزاء جایز می‌دانند، لٰکن بعضی اقدامات مانند احداث بناء و ضریح بر قبور و طواف بر قبور و توسل به‌آن و طلب حوایج از قبور

و نذر برای قبور و برپایی مراسم مانند سال مرگ یا ولادت برای اهل قبور و مانند این‌ها ممنوع است و روایات و نصوص صحیحه آن‌را منع کرده است.(۸۴)

۱۷ ـ التوسل: سلفیّت توسل به‌انبیاء را در دعاهای خود در پیشگاه خدا جایز می‌داند، به‌لحاظ این‌که انبیاء نزد خدا اعتبار و آب‌رو دارند، ولی توسل به‌شخص ذوات الأنبیاء والصالحین و خواستن حوایج از ایشان را جایز نمی‌دانند؛ بلکه به‌شدت منکر آن‌اند و آن‌را مخالف توحید و خلوص در عبادت می‌شمارند. مانند این‌که بگویند (اللهم إنی أسألک بفلان، یا بگویند اللهم انی أتوسل إلیک بحق فلان، أو بجاه فلان) این‌گونه عباداة و توسلات، غیر مشروع است و نصی برای صحت این‌ها وارد نشده.(۸۵)

۱۸ ـ الاحتفال بالمولد النبوی: برگزاری محافل جشن و سُرور برای مولود سیّد امر مبتدع و غیر مشروع است. اول کسانی که این بدعت را پایه‌گذاری کردند فاطیمیون بودند.(۸۶)

۱۹ ـ شفاعت: علمای فقه‌اللّغة شفاعت را این‌گونه تعریف کرده‌اند: الشّفاعة هی التوسُّط بالقول فی وصول شخص إلی منفعة دنیویَّة أو أخرویة، أو خلاصة من مضرَّة ما، وتکون حسنة وسیئة؛ کما قال تعالی: «مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا، ۴: ۸۵» ومن الثانیة: «الشفاعة فی حد من حدود الله ـ عز وجل ـ مأخوذة من الشفع ضد الوتر؛ کأن المشفوع له کان وترًا.» سلفیّت به‌شفاعت سیّد برای عامه‌ی امت در روز قیامت باور دارد: خداوند این منزلت و اجازت را به‌او داده است، این منزلت مخصوص سیّد است. ایمان و اعتقاد به‌شفاعت نبوی جزو ضروریات دین است و همه به‌آن اجماع دارند. شفاعت برای سیّد به‌اشکال مختلف آمده است: بزرگ‌ترین آن همان شفاعت برای تمام اهل موقف در وقت حشر است تا که خداوند در میان مخلوقات فیصله نماید، پس خداوند به‌سیّد می‌فرماید: شفاعت کن که شفاعتت پذیرفته می‌شود.(۸۷)

روایتی از پیامبر در منابع آمده که در مورد خود فرموده: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْقَبْرُ وَأَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ»(۸۸)

= من سیّد فرزندان آدم در روز قیامت هستم، اولین کسی هستم که از قبر بیرون می‌آیم، اولین شفاعت‌گر هستم و اولین شفاعت شده هستم. بخاری و مسلم در حدیث شفاعة از قول سیّد آورده‌اند که در مورد خود فرموده: «أنا سیّدالنّاس» در روایت بیهقی از قول ایشان آمده که فرموده: «أنا سیّدالعالمین» در صحیح ابن‌ماجه

(ش ۳۴۹۶) از قول أبوسعید الخدری آمده که سیّد فرموده: «أنا سید ولد آدم و لا فخر، آدم فمن دونه من الأنبیاء تحت لوائی = من سیّد فرزندان آدم هستم، بدون این‌که مباهات کنم، آدم و دیگر انبیاء تحت پرچم من خواهند بود.»

این‌ها نصوصی است در سیادت مطلق ایشان برجمیع مردمان، از این روایات استفاده می‌شود که <از باب رحمة للعالمین> شفاعت ایشان شامل جمیع مردمان خواهد شد. وگرنه سیادت مفهومی خود را نمی‌یابد. در وظایف سیادت می‌گویند:

«سیّد کسی است که قوم خودرا در راه خیر و موفقیت رهبری می‌کند، در شداید برای سهولت امور ایشان قیام می‌کند و شرور را از ایشان دفع می‌نماید»:

«امام النّووی» در شرح خود برای صحیح مسلم از قول «هروی» می‌گوید:

«سید القوم: رئیسهم وأکرمهم، أو هو الذی یفوقهم فی الخیر، أو هو الذی یُفزَع إلیه فی النوائب والشدائد، فیقوم بأمرهم، ویتحمَّل عنهم مکارههم ویدفعها عنهم، وکلها معانٍ مُتلازِمة مُتقارِبة، وهو من الصفات المشبَّهة، وأصله سیود أو سوید السَّیِّد. وَأَمَّا قَوْله صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (يَوْم الْقِيَامَة) مَعَ أَنَّهُ سَيِّدهمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَة، فَسَبَبُ التَّقْيِيد أَنَّ فِي يَوْم الْقِيَامَة يَظْهَرُ سُؤْدُده لِكُلِّ أَحَدٍ، وَلا يَبْقَى مُنَازِع، وَلا مُعَانِد، وَنَحْوه، بِخِلافِ الدُّنْيَا فَقَدْ نَازَعَهُ ذَلِكَ فِيهَا مُلُوكُ الْكُفَّار وَزُعَمَاء الْمُشْرِكِينَ. قَالَ الْعُلَمَاء: وَقَوْله صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَنَا سَيِّد وَلَد آدَم) لَمْ يَقُلْهُ فَخْرًا، بَلْ صَرَّحَ بِنَفْيِ الْفَخْر فِي غَيْر مُسْلِم فِي الْحَدِيث الْمَشْهُور: (أَنَا سَيِّد وَلَد آدَم وَلا فَخْرَ)...

سلفیون و مذاهب چهارگانه

هرچند مشهور است که سلفیّت خود را پیرو سه قرن اول می‌داند، ولی مانند هرجریان فکریٔ دیگر تندرو و میانه‌رو دارد. سلفیون تندرو فقط همان سی سال اول را قبول دارند، تندروان سلفی به‌ارباب مذاهب اربعه نیز ایراد می‌گیرند، آن‌ها را به‌عقل‌گرایی و استفاده (ی زیاد) از قیاس متهم می‌کنند. امروزه این عبارت به‌طور گسترده سر زبان سلفیون افراطی است: «ولیس للسّلفیة زعیمٌ إلا رسول‌الله، فرسول‌الله هو إمام السلفیة وقدوتهم، وأصحاب رسول‌الله قدوتهم.»

= سلفیّت هیچ رهبری جز رسول‌الله ندارد، پس رسول‌الله امام و مقتدای سلفیّت است و اصحاب رسول‌الله الگوی سلفیّت است.[۸۹] افراطیون سلفی می‌گویند: تقسیم شدن مردم به‌دسته‌ها و گروه‌های مختلف، طوری که هرطایفه یا گروه یا دسته‌ی از امام مشخصی تقلید کند، بدعت است.

و این حالت در زمان صحابه و تابعین و تابع تابعین وجود نداشت.(۹۰)

التزام به‌یک مذهب مشخص یا عدم التزام به‌آن با هم یکی نیستند و هیچ‌کدام جایز نیست، بلکه التزام به‌یک مذهب اشتباه و بدعتی است در دین برای این‌که:

اولاً: عدم التزام به‌مذهب واحد، اصل و آسان‌تر و نزدیک‌تر است به‌هدف و منظور خداوند تبارک و تعالی؛ زیرا زمانی که خداوند به‌مسلمانان نا آگاه و جاهل دستور می‌دهد که از اهل علم سئوال کنند، اهل علم را محدود و مشخص نکرده است، بلکه به‌صورت کلی بیان فرموده، وآن‌چه معروف است این‌که مطلق در حالت کلی و مطلق خود باقی می‌ماند، اگرچه مقیدی بیاید و آن‌را محدود و مقید سازد.

ثانیاً: عدم التزام به‌یک مذهب واحد، واجب است، بخاطر هدف مشخصی که این هدف مشخص همان تفریق و جدایی بین تبعیت از رسول اکرم و تبعیت از غیر رسول‌الله است؛ زیرا کسانی که ملتزم و مقید به‌یک مذهب مشخص و معینی هستند در حقیقت تبعیت از نبی معصوم را با تبعیت از فقیهی که هم اشتباه می‌کند و هم اصابه به‌حق می‌کند، برابر و مساوی قرار داده‌اند. امام مالک می‌گوید: «درست نیست به‌خاطر فضل و برتری مشخصی از هرآن‌چه که می‌گوید، تبعیت کرد» خداوند می‌فرماید: «ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥ، ۳۹: ۱۸ = بشارت به‌آن کسانی که به‌همه سخنان گوش فرا می‌دهند و بهترین آن‌را پیروی می‌کنند.»(۹۱)

بحث داغی دیگر که در محافل سلفی جریان دارد تجمیع یا یکسان‌سازی مذاهب است: «موردی که باقی مانده است و می‌خواهیم بر اساس سئوال بعضی‌ها آن‌را توضیح دهیم در مورد این‌که آیا ما می‌خواهیم مذاهب را به‌طور کلی حذف کرده و مذهبی جدید پایه‌گذاری کنیم؟ به‌حقیقت ما مخالف ابقاء مذهب نیستیم؟»

«در جواب این سئوال می‌گوئیم: ما به‌حقیقت مخالف جدایی و اختلاف هستیم و آن‌را دوست نداریم و از دشمنی با همدیگر و پخش شدن و چندشاخه‌گی متنفریم، به‌همین خاطر بنا کردن مذهب جدیدی به‌نام مذهب پنجم به‌عقیده‌ی ما غیر معقول و نا درست است، آن‌گونه که دشمنان ما درباره‌ی ما فکر می‌کنند و همچنین تقسیم مسلمانان به‌صورت چهار مذهب را هم دوست نداریم، بلکه تمامی سعی و تلاش ما براین است که این چهار مذهب را در یک مذهب واحد جمع کنیم همان‌گونه که زمان سلف صالح وضعیت این‌گونه بود؛ زیرا ما معتقدیم به‌این‌که: هرگز عاقبت یا آخر این امت درست نخواهد شد، مگر به‌واسطه‌ی آن‌چه که اول این امت به‌وسیله‌ی صالح درست شده بود. همان‌طور که امام مالک رحمه‌الله گفته است:

هرگز وضع مسلمانان درست نمی‌شود و هرگز رستگار نخواهند شد، مگر زمانی که به‌اسلام صحیح خودشان در تمامی جهات زندگی از جمله از جهت فقه برگردند؛ لذا ما معتقدیم که بر مسلمانان واجب است به‌آن‌چه که زمان صحابه و تابعین و تابع تابعین رضوان الله علیهم بر آن عقیده و نظر و فکر بوده‌اند، برگردند، آن کسانی که رسول اکرم صلی‌الله علیه وسلم از آنان تعریف و تمجید می‌کند و می‌فرماید: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ»(۹۲)

«پس ما مسلمانان مؤظف به‌تقلید یکی از مذاهب نیستیم، بلکه وظیفه داریم از کتاب و سُنّت پیروی نمائیم، برهمین اساس هرکدام از امامان اربعه یا حتی غیر آن‌ها رأی صحیح‌تری نسبت به‌امام مذهب ما داشت، ما آن رأی را ولو برخلاف مذهب رایج است برمی‌گزینیم و این امر نه‌تنها خالی از ایراد است، بلکه واجب نیز است.

زیرا پیروی از دلیل واجب است. و البته اگر از روی هوی و هوس باشد، قطعاً بیرون شدن از مذهب در مسأله‌ی جایز نیست، تا زمانی که دلیل داشته باشیم. و افراد عامی نیز باید از علماء سؤال کنند و خود را ملزم به‌سؤال از یک نفر نکنند و بهتر است از کسی سؤال نمایند که بیش‌تر از بقیه ملتزم به‌کتاب و سُنّت است.»(۹۳)

«می‌دانیم که بسیاری از دشمنان ما بر ما افتراء بسته‌اند واز جانب ما برخلاف این حقیقت برای مردم بازگو کرده و گفته‌اند که ما نسبت به‌امامان اربعه بغض و کینه و دشمنی داریم و آنان را مورد طعن و سرزنش قرار می‌دهیم و آراء و نظرات آنان را دستکم می‌گیریم، همان‌طورکه البوطی در کتاب «اللاّمذهبیه قنطرة اللاّدینیه» به‌ما تهمت زده است. غیر از او نیز در کتاب «الاجتهاد والمجهتدون» سخنانی این‌گونه علیه ما گفته‌اند و مخالفت مارا دربعضی از مسائل فقهی با بعضی از امامان اربعه به‌عنوان وسیله‌ی برای دروغ گفتن و افتراء علیه ما انتخاب کرده‌اند.»(۹۴)

سلفیّت و تشیع

«أبوبکر خَلاّل» (۲۳۴ ـ ۳۱۱، ه ق) عالم و فقیه حنبلی یکی از مهمترین تدوین کننده‌گان آراء فقهی ـ کلامی احمد بن حنبل است. او در کتاب «السُنّة» مرزهای شیعه و سنی را بالتفصیل بیان می‌دارد. بر همین مبنا است که سلفیون مذهب شیعه را در عداد مذاهب اصیل اسلامی نمی‌دانند، شیعیان را رافضی و مشرک می‌خوانند ومذهب ایشان را در ردیف شرک و غلاّة می‌شمارند. درست مانند او است عبدالقادر بغدادی که می‌گوید: «وامّا الرّوافض فان السبأیه منهم، اظهروا بدعتهم فی زمان علی

رضی‌الله عنه، فقال بعضهم لعلی انت الاله، فاحرق علی قوماً منهم و نفی ابن‌سبأ الی ماباط المداین. وهذه الفرقه لیست من فرقة امة الاسلام لتسمیتهم علیّا الها ...»

= و امّا روافض، پس سبأیه از آن‌ها است، آن‌ها بدعت خود را در زمان علی رضی‌الله عنه، ظاهر کردند، برخی از ایشان به‌علی گفتند تو خدا استی، پس علی تعدادی از آن‌ها را در آتش افگند و ابن‌سبأ را به‌مداین تبعید کرد. این فرقه از امت اسلام نیست، به‌خاطری که علی را خدا نامیده‌اند ... سپس متفرق شدند روافض بعد اززمان علی به‌چهار گروه: زیدیه، امامیه، کیسانیه و غلاة؛ هرکدام فرقه‌ی جداگانه‌ی شدند که همدیگر را تکفیر می‌کردند ... و هرگروه همین‌طور تقسیم شدند ... تا به‌بیست گروه رسیدند و بازهم تقسیم شدند و به‌ده‌ها گروه رسیدند...(۹۵)

أبوسهل علی بن‌محمد بن‌حسن بن‌موسی نوبختی (۲۳۷ ـ ۳۱۱، ه ق) که خود شیعه است، در کتاب «فِرَقُ الشیعه» تعداد فرقه‌های شیعه را به‌صد می‌رساند. أبوالحسن اشعری در «مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین» تعداد فِرَقْ شیعه را تا دوصد فرقه می‌رساند.

ابن‌تیمیه در باره‌ی روافض نظرات تندی ارائه می‌کند، همه‌چیز می‌گوید، ولی در هیچ‌جا حکم صریح به‌کفر شیعه نمی‌کند، همین باعث شده که امروزه بین سلفیون این بحث جاری باشد که: "بالاخره شیعه کافر است یا نیست؟" مثلاً این نظر ابن‌تیمیه چقدر دو پهلو است: «الرافضة المحضة هم أهل أهواء والبدع والضلال، ولا ینبغی للمسلم أن یزوج مولیته من رافضی، وإن تزوج هو رافضیة صح النکاح، إن کان یرجو أن تتوب، وإلا فترک نکاحها أفضل، لئلا تفسد علیه ولده.»

= «رافضه‌ی محض، آن‌ها اهل هواء و بدعت و گمراهی هستند، و سزاوار نیست که فرد مسلمان با ایشان ازدواج نماید؛ و دختر خود را به‌حبالة ایشان در آورد. اگرچه در صورت ازدواج، نکاح صحیح است، اگر امید توبه‌ی رافضة را داشته باشد؛ وگرنه ترک ازدواج بهتراست، برای این‌که فرزندانش فاسد نشوند.»(۹۶)

امروزه افراطیون سلفی دیگر نمی‌گویند مذهب شیعه، بلکه می‌گویند «دین شیعه ـ دین جعلئ شیعه»! اوضاع جارئ منطقه و جریان‌های درگیر در آن، وضع را بسیار آشفته کرده است. در این مورد سخن بسیار زیاد است. از باب نمونه به‌یک سلسله فتوی از کتاب «فتاوی علماء البلد الحرام» توجه نمائید. بنا به‌دلایل ذهنی و تضامنی می‌توان فهمید استفتاء فرضی است و فتوی واقعی می‌باشد:

موضوع: حكم ذبائح الشيعة ـ الرافضة. فتوای شمارەی ۶۰۰۴۶

ذبایح و شکار: حکم خوردن ذبیحەی روافض:

ـ نحن نعيش فی مجتمع الشيعی، وأنتم تعلمون عقائد الشيعة المخالفة للكتاب والسنة مع دعواهم الإسلام، فهل يجوز لنا أن نأكل ذبائحهم التی يذكرون اسم الله عليها ويذبحونها ـ للبيع فی الأسواق ـ للقبور أو الأموات أو المشاهد أو للنذر؟

تاریخ انتشار: ۱۲ـ ۰۷ ـ ۲۰۱۳

= الحمد لله؛ من شروط حل الذبيحة أن يكون الذابح لها مسلماً أو كتابيّاً، فلا تحل ذبيحة المشرک ولا المجوسی ولا المرتد. والشيعة لهم جملة من العقائد والأعمال التی تخرجهم من دائرة الإسلام، كاعتقادهم تحريف القرآن الكريم، وأن أئمتهم يعلمون الغيب، وأنهم معصومون من السهو والخطأ. ويستغيثون بالأموات، ويدعونهم من دون الله، ويسجدون لقبورهم، ويسبون أفضل البشر بعد الأنبياء والرسل وهم أصحاب النبی و يكفرونهم، و قد سبق بيان ذلک فی جواب السؤال رقم (۱۱۴۸) و (۱۰۲۷۲) و (۲۱۵۰۰) فمن اعتقد شيئاً من ذلک، أو فعل شيئاً من هذه الكفريات، فهو خارج عن الإسلام ولا تحل ذبيحته.

وقد سئل علماء اللجنة الدائمة للإفتاء: عن أكل ذبائح الشيعة الجعفرية، علماً بأنهم يدعون علياً والحسن والحسين وسائر سادتهم فی الشدة والرخاء:

فأجابوا:

«إذا كان الأمر كما ذكر السائل من أن الجماعة الذين لديه من الجعفرية يدعون علياً والحسن والحسين وسادتهم فهم مشركون مرتدون عن الإسلام والعياذ بالله، ولا يحل الأكل من ذبائحهم، لأنها ميتة ولو ذكروا عليها اسم الله» انتهی.

"فتاوى اللجنة الدائمة" (۲۶۴ /۲)

= فتوای شمارەی ۶۰۰۴۶

حکم ذبائح حیواناتی که بەدست شیعه ـ رافضة ـ سر بریده شده باشد:

ما در یک مجتمع شیعه نشین زندگی میکنیم، و شما میدانید که عقاید شیعه مخالف قرآن و سُنّت است، با اینکه ادعای مسلمانی دارند؛ آیا برای ما جایز است از گوشت حیوانی که آنها ذبح میکنند بخوریم؟ آنها موقع ذبح حیوان، نام خدارا بەزبان میآورند و آنرا ذبح میکنند برای فروش دربازار، یا بر سر قبور یا برای اموات یا برای امام زادهگان نذر میکنند.

تاریخ انتشار: ۱۲ـ ۰۷ ـ ۲۰۱۳

خدایی را سپاس؛ از شرایط حلال بودن گوشت آن است که کشنده‌ی آن مسلمان و یا اهل کتاب باشد، پس ذبیحه‌ی دست مشرک و مجوسی و مرتد حلال نیست. و شیعه دارای یک رشته عقاید و اعمالی است که آن‌هارا ازدایره‌ی اسلام خارج می‌کند، مانند اعتقاد آن‌ها به‌این‌که قرآن تحریف شده است، و اعتقاد به‌این‌که ائمه‌ی ایشان علم غیب می‌دانند و از هرگونه سهو و خطاء معصوم هستند؛ آن‌ها از مرده‌گان طلب کمک می‌نمایند، به‌جای خدا، ائمه‌ی شان را صدا می‌زنند، و بر قبور ائمه شان سجده می‌کنند، و به‌بهترین آدمیان بعد از انبیاء و پیامبران دشنام می‌دهند درحالی‌که آن‌ها أصحاب النبی ﷺ هستند، آن‌ها را تکفیر می‌کنند و ما قبلاً آن‌را در پاسخ به‌استفتاءات شماره‌ی (۱۱۴۸) و (۱۰۲۷۲) و (۲۱۵۰۰) بیان کردیم.

پس هرکس به‌این کفریات عقیده داشته باشد یا به‌آن عمل کند او از دین اسلام خارج است و ذبیحه‌ی دست او حلال نیست.

هم‌چنین از «علمای هیئت دایمی فتوی» در مورد خوردن ذبایح دست شیعه‌ی جعفری سؤال شده است، با این‌که می‌دانند که شیعه‌ی جعفری در غم‌ها و شادی‌های شان علی و حسن و حسین و دیگر پیشوایان را صدا می‌زنند.

پس به‌آن‌ها جواب داده شد: هرگاه حقیقت چنان است که سؤال کننده گفته است به‌این‌که اگر در میان آن‌ها کسانی از جعفریه زندگی می‌کنند که علی وحسن و حسین و پیشوایان را صدا می‌زنند، پس آن‌ها مشرک‌اند و مرتد از اسلام‌اند. پناه بر خدا، و حلال نیست خوردن ذبایح ایشان، زیرا ذبایح دست ایشان مردار است، ولو این‌که در هنگام ذبح، اسم خدا را هم به‌زبان بیاورند. پایان.

«هیئت دایمی فتوی» (۲۶۴ /۲)

*** و سئلوا أيضاً:**

أنا من قبيلة تسكن فيالحدود الشمالية ومختلطين نحن وقبائل من العراق ومذهبهم شيعة وثنية يعبدون قبباً ويسمونها بالحسن والحسين وعلي، وإذا قام أحدهم قال: يا علي، يا حسين، وقد خالطهم البعض من قبائلنا في النكاح في كل الأحوال، وقد وعظتهم ولم يسمعوا، وقد سمعت أن ذبحهم لا يؤكل وهؤلاء يأكلون ذبحهم ولم يتقيدوا ونطلب من سماحتكم توضيح الواجب نحو ما ذكرنا؟

فأجابوا:

«إذا كان الواقع كما ذكرت من دعائهم عليّاً والحسين والحسن ونحوهم: فهم مشركون شركاً أكبر يخرج من ملة الإسلام ، فلا يحل أن نزوجِّهم المسلمات، ولا يحل لنا أن

نتزوج من نسائهم ، ولا يحل لنا أن نأكل من ذبائحهم ، قال الله تعالی: «وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، ۲: ۲۲۱» انتهی. و بالله التوفيق، و صلی الله علی نبينا محمد و آله و صحبه‌و سلم.

الشيخ عبدالعزيز بن‌عبدالله بن باز، الشيخ عبدالرزاق عفيفی، الشيخ عبدالله بن غديان، الشيخ عبدالله بن قعود. «فتاوی اللجنة الدائمة» (۲۶۴/ ۲)

= و بازهم پرسیده‌اند:

من از قبیله‌ی هستم که در نواحی شمال زندگی می‌کند ما و برخی قبایل عراقی که دارای مذهب شیعه هستند مختلط هستیم. آن‌ها نمادپرست هستند گنبد و بارگاه را پرستش می‌کنند و بارگاه‌ها را به‌اسم حسن و حسین وعلی نام گذاری می‌کنند؛ هنگام برخاستن می‌گویند: یا علی یا حسین. برخی از افراد قبیله‌ی ما با برخی از این افراد ازدواج کرده‌اند ودر جمیع موارد با هم ارتباط و رفت و آمد دارند، بنده با این‌ها صحبت نموده‌ام؛ ولی گوش شان بدهکار نبود، من شنیده‌ام که ذبح دست آن‌ها خوردنی نیست، امّا برخی ذبیحه‌ی آن‌ها را می‌خورند و مقید نیستند و بی‌توجه هستند! از شما تقاضا داریم ما را توجیه و ارشاد نمائید.

پس جواب داده شد:

طبق اظهارات شما مبنی بر به‌فریاد خواندن علی و حسن و حسین و دیگران، این افراد مشرک به‌شرک بزرگ بوده و از دایره‌ی اسلام خارج هستند. ما مسلمانان اجازه نداریم به‌آنان زن بدهیم و از آن‌ها زن بگیریم و نمی‌توانیم از ذبیحه‌ی این افراد بخوریم. الله تعالی می‌فرماید :«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهيدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، ۲: ۲۲۱»(۹۷)

و بالله التوفيق، و صلی الله علی نبينا محمد و آله و صحبه‌و سلم.

الشيخ عبدالعزيز بن‌عبدالله بن باز، الشيخ عبدالرزاق عفيفی، الشيخ عبدالله بن غديان، الشيخ عبدالله بن قعود.

فتاوای انجمن دائم پژوهش‌های علمی و افتاء (۲۶۴/ ۲)

وسئل الشيخ عبدالله بن جبرين حفظه الله عن الأكل من ذبائح الرافضة:

فأجاب: «لا يحل ذبح الرافضى ولا أكل ذبيحته، فإن الرافضة غالباً مشركون حيث يدعون على بن أبىطالب دائماً فىالشدة والرخاء حتى فى عرفات والطواف والسعى، ويدعون أبنائه وأئمتهم كما سمعنا مراراً، وهذا شرك أكبر وردة عن الإسلام يستحقون القتل عليها، كما يغلون فى وصف على رضىالله عنه ويصفونه بأوصاف لا تصلح إلا لله كما سمعناهم فى عرفات، وهم بذلک مرتدون حيث جعلوه ربّاً وخالقاً ومتصرفاً فىالكون ويعلم الغيب ويملک الضر والنفع ونحو ذلک، كما أنهم يطعنون فىالقرآن الكريم ويزعمون أن الصحابة حرفوه وحذفوا منه أشياء كثيرة تتعلق بأهل البيت وأعدائهم فلا يقتدون بهولا يرونه دليلا، كما أنهم يطعنون فى أكابر الصحابة كالخلفاء الثلاثة وبقية العشرة وأمهات المؤمنين ومشاهير الصحابة كأنس وجابر وأبى هريرة ونحوهم، فلا يقبلون أحاديثهم لأنهم كفار فى زعمهم، ولا يعملون بأحاديث الصحيحين إلا ما كان عن أهل البيت ، ويتعلقون بأحاديث مكذوبة ، أو لا دليل فيها على ما يقولون ، ولٰكنهم مع ذلک ينافقون فيقولون بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم ويخفون فى أنفسهم ما لا يبدون لک ، ويقولون: "من لا تقية له فلا دين له" فلا تقبل دعواهم فى الأخوة ومحبة الشرع... إلخ، فالنفاق عقيدة عندهم، كفىالله شرهم.»

انتهى. والله أعلم.

= و سؤال شده از شيخ عبدالله بن جبرين حفظه الله در مورد خوردن از ذبايح رافضه، پس جواب داده شد:

حلال نيست ذبح دست رافضى و نههم خوردن كشتهى دست او؛ زيرا اين رافضيان غالباً مشرک هستند از جهت اينكه على بن ابىطالب را دائماً در سختى و آسانى حتى درعرفات و طواف و سعى صفا و مروه مىخوانند. و مىخوانند فرزندان او را و امامان شان را همانطور كه بارها از آنان شنيدهايم و اين بزرگترين شرک و ارتداد از اسلام است كه مستحق قتل مىباشد؛ همچنان كه در وصف على (رضىالله عنه) غلوّ مىكنند و او را با اوصافى كه جز براى خدا صحيح نيست، توصيف مىكنند، چنانكه در عرفات از آنها شنيدهايم. بنابراين آنها مرتد شمرده مىشوند؛ زيرا او را (على را) ربّ و خالق و متصرف در هستى مىدانند، كسى كه غيب مىداند و در ضرر و نفع آنها و امثال آن ... تأثير دارد.

و نيز آنها بهقرآن كريم افتراء مىبندند و گمان مىكنند كه اصحاب پيامبر آنرا تحريف كردهاند و چيزهاى زيادى از آنرا كه مربوط بهاهلبيت و معرفى

دشمنان شان بوده، حذف نموده‌اند. بنابراین از قرآن پیروی نمی‌کنند و آن‌را مایه‌ی گمراهی می‌دانند و نیز آن‌ها بزرگان صحابه مانند خلفای سه‌گانه و بقیه‌ی عشره و أمهات المؤمنین و مشاهیر صحابه مانند انس و جابر و ابی‌هریره و مانند ایشان را قبول ندارند و احادیث شان را قبول ندارند زیرا به‌پنداشت خود، ایشان را کفار می‌دانند، و به‌احادیث صحیحین عمل نمی‌کنند، مگر آن‌چیزی که از اهلبیت باشد و خودشان را به‌احادیث دروغ آویزان می‌کنند، یا چیزهای می‌گویند که هیچ دلیلی برای شان نیست. ولی با وجود این منافقت می‌کنند و چیزهای به‌زبان می‌گویند که در دل شان نیست و در درون شان آن‌چه را که اعتقاد دارند، پنهان می‌کنند و نیات شان را برایت ظاهر نمی‌سازند و می‌گویند: «هرکس تقیه نداشته باشد دین ندارد.» ادعای آنان در مورد برادری و دین‌دوستی شان پذیرفته نیست الخ... عقیده‌ی آنان نفاق است. خدا شرّشان را کم کند. و خدا داناتر است.(۹۸) پایان.

سطوح سلفیّت در گذر زمان

ترکیب «سلف صالح» از قرن دوم تا قرن چهاردهم هجری فقط یک اصطلاح علمی و دعوتی و مذهبی بود؛ امّا از قرن چهارده به‌بعد مفهوم سیاسی نیز پیدا نمود.

عنوان «سلفی» وجه جدیدی کسب کرد و وارد ادبیات سیاسی نیز گردید.

این عنوان به‌سرعت اشاعه یافت و فراگیر شد. سلفیون هم از این نام بد شان نیامد. امروزه خود نیز خود را سلفی می‌نامند.

در اواخر قرن بیستم ترسایی و در جریان وقایع افغانستان مفهوم «جهادی» نیز برآن افزوده شد، چنان‌که مقوله‌ی مرکب «سلفیون جهادی» مفهومی آشنا در جهان امروز است. افزون براین، از نخستین روزهای قرن ۲۱ به‌دنبال واقعه‌ی ۱۱ سپتامبر «جهادیون مسلمان» مترادف واژه‌ی "تروریسم اسلامی" نیز تبلیغ شد.

«هشام شرابی» نویسنده‌ی فلسطینی می‌گوید:

جنبش سلفی سُنّت‌گرا در اواخر قرن نوزدهم از حوزه‌ی مسائل و مباحث نظری به‌حوزه‌ی عمل و به‌تدریج به‌سمت خشونت و ارهاب سوق داده شد. جنبشی که به‌تعبیر هشام شرابی در ابتدا "تاریخگرا" بود و «عصر طلایی» گذشته در بامداد اسلام و تمسک به‌سیره‌ی سلف را وجهه‌ی همت خود قرار داده بود و در مقابله با خطر اروپا (غرب) و تأمین وحدت مسلمانان از آن بهره می‌جست.(۹۹)

درتاریخ سلفیّت از آغاز تا کنون "نُه" مرحله‌ی بروز وظهور می‌بینیم که هربار واکنشی بوده است دربرابر جریان‌های فکریٔ نوظهور در میان امت اسلام، یا وقوع حوادث سهمگین در عالم اسلام، مانند جنگ با کفار در مقابل ایلغار و اشغال:

۱ ـ مرحله‌ی اول: دوران آغازین <همزمان> در برابر اهل رأی، مرجئه، جهیمیه، کرامیه، معتزله، قدریه، مشبهه، سالمیه، کیسانیه، بکریه، قدریه، ضراریه، تصوف، روافض و دیگر حلقات فکریٔ که آن‌ها را اهل بدعت و انحراف می‌دانست. (سراسر قرن دوم هجری)

۲ ـ مرحله‌ی دوم: در برابر معتزله: چنان‌که در بخش‌های قبلی خواندیم: در فواصل قرون دوم و سوم هجری رقیب قدرت‌مندی برای مکتب اهل حدیث بروز کرد و شقاقی در آن ایجاد نمود. اختلاف برسر نحوه‌ی برخورد با آراء معتزله بود که با طرح مباحثات عقلیٔ چون جانبداری از تعطیل و رد تشبیه و تبلیغ مخلوقیت قرآن غوغای به‌پا کرده بود. تا دوران خلافت‌هارون الرشید، گروه معتزله چندان نمودی نداشت، امّا در دوران پسرش مأمون که وی از فلسفه‌ی یونان و بحث‌های عقلی متأثر بود.(۱۰۰) مورد حمایت او قرار گرفتند و پس از او معتصم و واثق عباسی نیز از حامیان سرسخت معتزله گشتند. بنا به‌دستور مأمون مقرر شد که هرکس به‌خلاف نظر معتزله، معتقد به‌عدم خلق و حدوث قرآن گردد تأدیب شود.

(این مرحله به«دوره‌ی محنة» مشهور است) به‌دنبال این دستور افراد فراوانی به‌زندان افتادند و شکنجه‌ها دیدند از جمله‌ی آن‌ها احمد بن حنبل بود که قائل به‌خلق قرآن وحدوث آن نبود، بلکه قرآن را قدیم می‌دانست. احمد ابن‌حنبل بر نظریه‌ی خود اصرار کرد و سال‌ها در زندان بماند، این جریان تا زمان متوکل ادامه داشت.

متوکل بر ضد معتزله برخاست و معتزلیان را منکوب کرد. در دوره‌ی او ابن‌حنبل مورد اکرام قرار گرفت و متوکل عباسی که در عقیده‌ی خلق نشدن قرآن با او هم‌رأی بود و مقاومت او را در برابر مأمون می‌ستود، جایگاه بالای برای او قائل شد. همین اقبال دولت به‌ابن‌حنبل منجر به‌نفوذ هرچه بیش‌تر کلام او شد. مردم به‌دور اوگرد شدند و مذهب او گسترش پیدا کرد. در این دوره معتزله تضعیف گردید و قدرت مخالفین آن‌ها یعنی «اهل السنة» و «اهل الحدیث» افزایش یافت.(۱۰۱)

۳ ـ در برابر کلام اشعری: <به‌اضافه‌ی جریان‌های قبلی> از قرن سوم تا قرن هفتم و تاکنون! چنان‌که در بخش قبلی خواندیم، سلفیون، اشعری و علم کلام اورا خارج ازدایره‌ی سنت دانستند و تاهنوز برهمین موضع خود هستند.

۴ ـ در برابر اندیشه‌ی ابن‌عربی: <به‌اضافه‌ی جریان‌های قبلی> از قرن هفتم تا قرن سیزدهم: با پدیدار شدن امواج جدید از تصوف و عرفان به‌سرکرده‌گی ابن‌عربی، مولوی و صدر قونوی؛ و رشد بیش از پیش مباحثات کلامی و فلسفی با محوریت ابن‌رشد و دیگران ... فضای فکری و فرهنگی جامعه‌ی اسلامی بار دیگر یادآور عصر ظهور معتزله و اشاعره گردید.

مصیبت دیگری که عالم اسلام را در خود فرو برد، فتنه‌ی مغول‌ها و انقراض خلافت عباسی بود. در این گیرودار، مکتب سلفی از نوعی حنبلیان بار دیگر قامت برافراشت تا در برابر فتنه‌ها و بدعت‌های از نوع جدید ایستاده‌گی نماید. سرکرده‌گان این دوره از سلفیّت احمد بن تیمیه (۶۴۱ ـ ۷۰۷ ، ه ق) و ابن‌قیم جوزیه (۶۹۱ ـ ۷۵۱ ، ه ق) هستند که طیفی از مکاتب حنبلی را رهبری کردند.(۱۰۲)

احمد بن‌عبدالحلیم ابن‌تیمیه حرانی معروف به«ابن‌تیمیه» از میان گُردهای ساکن در جنوب ترکیه برخاست، در دمشق تحصیل علم نمود، بیش‌تر عمر خود را در همان‌جا گذرانید. عالم اِلٰهیات، حدیث و فقه، منطق‌دان و اخترشناس بود. ابن‌تیمیه انسان پرتلاش و پرتنش بود و در چند جبهه می‌جنگید: با فلاسفه، با تصوف، با منطقیون، با معتزله، اشعریه، روافض ... او بار دیگر اصول و قواعد سلفیّت را که توسط احمد بن‌حنبل مدون گشته بود منقّح و مشرّح کرد و مرزهای سلفیّت را مشخص نمود، آثار زیادی از خود به‌جا گذارد که مهم‌ترین آن «مجموع الفتاوی» در ۳۷ جلد است. امروزه آثار ابن‌تیمیه به‌عنوان مهم‌ترین منبع فکری سلفیّت شناخته می‌شود. او سه قاعده‌ی کلئ سلفیّت را تجدید بنا کرد:

قاعده‌ی اول: تقدم شرع بر عقل. (تقدم نقل بر عقل)

قاعده‌ی د وم: رد علم کلام و تأویلات آن.

قاعده‌ی سوم: حجیت ظواهر آیات قرآن و صحت استدلال به‌آن.(۱۰۳)

ابن‌تیمیه انسان ذکی، تیزهوش و درعین‌حال تندخو بود. تندخویی او در لحن آثارش کاملاً منعکس است، به‌خاطر عقاید و فتاوایش سه بار به‌زندان محکوم گردید.

پرکاری و زندان پیایی فرصت ازدواج به‌اورا نداد. بعد از وفات ابن‌تیمیه شاگردانش دعوت سلفیه را بر مبنای عناصر فکری او پایه‌ریزی کردند. برای متأخرین، او پلی برای وصول به‌مذهب سلف صالح به‌شمار می‌آید.

۵ ـ دعوت محمد بن عبدالوهاب: در قرن دوازدهم هجری قمری بود که محمدبن عبدالوهاب نجدی (۱۱۱۵ ـ ۱۲۰۶ ، ه ق) با طرح

مجدد دعوی بازگشت به‌اسلام، اندیشه‌ی پیروی از سلف صالح را بار دیگر به‌عرصه‌ی منازعات مذهبی آورد. او با استناد به‌نکته‌ی «بدأ الاسلام غریباً و سیعود غریباً» معتقد بود که اسلام اصل نخستین را در غربت یافته است؛ از این‌رو، وی با آن‌چه که آن را بدعت و خلاف توحید می‌خواند، به‌مبارزه برخاست و مسلمانان را به‌سادهگی اولیه‌ی دین و پیروی از سلف صالح دعوت کرد. تأکید و حساسیت محمد بن عبدالوهاب بر توحید و مبارزه با شرک بود. او معتقد بود که سراسر جوامع اسلامی آلوده با شرک و نمادپرستی شده است که باید اصلاح شود.

مهم‌ترین اثر او «التوحید و مختصر سیرة‌الرسول» نام دارد. نهضت وی جنبه‌ی ضد حکومت عثمانی به‌خود گرفت و امرای سعودی نجد <که حنبلی‌مذهب بودند> دعوت او را اجابت کردند، وی برای فرمان‌روایی عثمانی خطرساز گردید، لذا محمدعلی پاشا، خدیو مصر، از جانب سلطان عثمانی برای سرکوب آنان مأمور شد. امّا علیرغم این سرکوبی، با گذر زمان پیروان محمدبن عبدالوهاب بر نجد و حجاز تسلط یافتند و اساس دولت سعودیٔ کنونی را بنیاد گذاردند.

همان‌طوری که ابن‌تیمیه اصول و قواعد سلفیّت را منقح و مدون نمود، محمد بن عبدالوهاب این اصول را اجرایی کرد و به‌حکومت رسانید. سلفیه بعد از محمد بن عبدالوهاب به‌صورت یک تشکل و ساختار سیاسی و حکومتی درآمد. هم‌پیمانی وی با محمد بن‌سعود، باعث پایه‌گذار حاکمیت آل‌سعود در عربستان گردید. امواج فکریٔ محمد بن‌عبدالوهاب سراسر شبه‌جزیره را دربر گرفت و امروزه عقیده‌ی حاکم برساکنین عربستان، قطر و امارات همان تفکرات محمد بن عبدالوهاب است.(۱۰۴)

۶ ـ جنبش «نوسلفی» در دوران معاصر: جنبش سلفی در این مرحله تشکیلاتی می‌شود، بسیار گسترش می‌یابد و ریشه‌ها و شاخه‌هایش در انحاء بلاد اسلامی نضج می‌گیرد. سران و کنشگران این‌مرحله عبارت‌اند از سیّد جمال‌الدّین افغان که گفت: «اسلام نه این است که هست» حسن البناء، محمد الغزالی، سیّدرشید رضا، سیّدقطب، محمد قطب ... در مصر؛ شاه ولی الله دهلوی، سیّدأبوالاعلی و سیّداقبال لاهوری، سیرسیّداحمدخان و جماعت اسلامی در شبه‌قاره‌ی هند؛ بعداً سازمان جوانان مسلمان و حزب اسلامی و جمعیت اسلامی در افغانستان...

همه‌ی این‌ها در کته‌گوری «جنبش اخوان‌المسلمین» قابل بررسی است.

ظهور این دوره از سلفیّت با دوره‌های ماقبل دارای تفاوت‌های کیفی است، از آن‌بابت که دنیا تغییر کرده بود، بحث استعمار و اشغال سرزمین‌های اسلامی مطرح

بود، عقول آدمیان بزرگ‌تر شده بود و از مطالبات عصر جدید روی‌کرد عقلانی‌تر و ملموس‌تر با مسائل سیاسی واجتماعی بود. لذا داده‌های فکریِ این دوره از عناصر سلفی مانند آثار سیّدقطب، شاه‌ولی‌الله دهلوی، سیّدأبوالاعلی مودودی و اقبال لاهوری با آثار ابن‌تیمیه و ابن‌جوزیه ... بسیار فرق دارد. آثار پیشینیان انتزاعی، فردی، تکلیفی و تعبدی بود؛ امّا روی‌کرد نوسلفیان آمیخته با افکار سیاسی برای کسب قدرت حکومتی شد که شعارهای چون عدالت اجتماعی نیز چاشنی آن گردیده بود.

شاه‌بیت این مرحله از جنبش «نوسلفی» کتاب «عدالت اجتمای در اسلام» از سیّدقطب و این مخمس اقبال لاهوری: «از خواب‌گران خواب‌گران خواب‌گران خیز؛ از خواب‌گران خیز» بود. اقبال درکتاب «احیای فکر دینی در اسلام» مانند سیّدجمال معتقد شد «اسلام نه این است که هست» او ایده‌های نوسلفی خود را چنین بیان کرد:

گر همی خواهی مسلمان زیستن   نیست ممکن جز به‌قرآن زیستن
* زما بر صوفی و ملا سلامی   که پیغام خدا گفتند مارا
ولی تأویل شان در حیرت انداخت   خدا و جبرئیل و مصطفی را

از این دوره به‌بعد سلفیّت به‌اسلام سیاسی و عمل‌گرا مبدل شد. از نظر محققان، شعار این دوره از «سلفیّت» نخست در مطبوعات مصر مطرح شد؛ آن‌گاه که مصر به‌اشغال انگلستان درآمد و گروهی از مصلحان مانند سیّدجمال‌الدّین افغان و شیخ محمد عبده به‌این باور شدند که یگانه راه نجات مسلمین از عقب‌ماندهگی و نجات از اشغال و استعمار بازگشت به‌خویش است و خویش را همان اسلام پیشینیان معنی کردند. به‌دور از تعصبات فرقوی و محلی و بدون تقید به‌مذهبی خاص:

از سیّد جمال‌الدّین سئوال شد: «پیرو چه دینی هستی؟»
سیّد پاسخ داد: «مسلمانم»
مجدداً سئوال شد: «از کدام طریقت؟» ...
فرمود: «کسی‌را بزرگ‌تر از خود نمی‌دانم که طریقت او را قبول کنم.»(۱۰۵)

جنبش اخوان‌المسلمین در سال ۱۹۲۸ ترسایی (۱۳۴۷، هـ ق) در شهر بندری اسماعیلیه (مصر) به‌رهبری حسن البنا بنیاد نهاده شد، سپس فعالیت خود را به‌دیگر کشورهای عربی و اسلامی گسترش داد، شعار امت به‌جای ملت را در دستورکار قرار داد. به‌مسائل سیاسی پرداخت و در پی تسخیر قدرت و تأسیس حکومت شد.

اخوان‌المسلمین پس از یک قرن تلاش، برای نخستین‌بار در سال ۲۰۱۲ طی انتخابات آزاد و دو مرحله‌ی به‌قدرت رسید و«محمد مُرسی عیسی العیاط» پنجمین

رئیس‌جمهور مصر شد. او رئیس «حزب آزادی و عدالت» یک حزب تأسیس شده توسط اخوان‌المسلمین بود. محمد مرسی کاندید همین حزب بود و حدود یک سال حکومت کرد. اخوان‌المسلمین فاسدترین حکومت را در مصر تشکیل داد، چیزی در حد حکومت مجاهدین در افغانستان (که دو دهه قبل از آن به‌ثمر رسیده بود و بدترین مثال‌های از پلیدی و زشتی و فساد و خشونت و تباهی و بدنامی و روسیاهی از خود به‌یادگار گذاشت.) اخوان‌المسلمین که تا آن روز هیچگاه طعم قدرت را نچشیده بود، قدرت را انحصار کرد و بسیاری از اعضای آن، که عضویت پارلمان را کمایی کرده بودند، یا در ادارت دولتی اشتغال یافتند، اقدام کردند به‌عمل جراحی زیبایی!

همه‌چیز درانحصار اخوان‌المسلمین درآمد، تمام امتیازات برای اعضای اخوان!

... مردم مصر به‌ستوه آمدند، ناآرامی و بحران سراسر کشور را فرا گرفت، مخالفین اخوان که در میدان «التحریر» گرد آمدند، گفتند: «مرسی در کره‌ی زندگی می‌کند که تمام ساکنین آن اخوان‌المسلمین است و دیگران را هیچ نمی‌بیند.»

پیش‌تر از این «نصر حامد أبوزید» (بنا به‌دلایل خود) از نتایج کار اخوان‌المسلمین راضی نبود. او می‌گوید:

«از زمان سید جمال‌الدّین افغانی و محمد عبده، متفکران جنبش نوزایش عربی داعیه‌ی نواندیشی داشته‌اند، امّا این دعوت جز پاره‌ی دست‌آوردهای اندک چیزی به‌بار نیاورده است که اگر آن را با نوسازی جریان اندیشه‌ی ارتجاعی در میراث گذشته مقایسه کنیم، بسیار کم‌ارزش می‌نماید. رشید رضا شاگرد محمد عبده است و همو میراث امام عبده را برای ما باقی نگه داشت، اما در حوزه‌ی اندیشه‌ی دینی و ادبی، به‌یکسان، گرایش‌های ارتجاعی و متحجرانه از آستین او بیرون آمد. طه حسین و عباس عقاد نیز حیات فکری، زبانی و ادبی خود را با نواندیشی آغاز کردند، امّا سرانجام محافظه‌کارانی مرتجع گشتند که در برابر جریان‌های نواندیشی حاصل از افکار نخستین خود ایستادند. نواندیشئ که بدون پشتوانه‌ی درک علمی از میراث، بر پایه‌ی ایدئولوژیک بنا شود، خطرش کم‌تر از تقلید نیست.»(۱۰۶)

۷ ـ در دوران اشغال افغانستان: توسط شوروی <کمونیست> از اوایل سال ۱۹۸۰ فصل جدیدی در تاریخ هزار و چند صدساله‌ی سلفیون گشوده شد. سلفیون برای اولین‌بار جغرافیای عمل یافتند، دست‌شان به‌سلاح‌های مدرن رسید و بوی خون تازه استشمام کردند. این جنگ بهترین زمینه را برای رشد عملی و اندوزش تجربیات جنگی و نظامی با مدرن‌ترین سلاح‌ها را برای سلفیون به‌ارمغان

آورد. عناصر و گروه‌های جهادی و سلفی فوج فوج از سراسر عالم اسلام و کشورهای عربی وارد افغانستان شدند و درکوه‌ها و دره‌های این کشور در کنار مجاهدین افغان سنگر گرفتند. اصطلاحاتی چون «گروه‌های جهادی» و «عرب افغان» دراین دوره پدید شد. چهره‌های مشهوری چون عبدالله عزام، اسامه بن‌لادن، سلیمان أبوغیث، موسی القرنی، ایمن الظواهری، أبوبکرالبغدادی، أبومصعب سوری، عبدالله رومی ... از زمره‌ی عرب افغانانی هستند که در دهه‌ی بعدی <و دهه‌های بعد از آن> پایه‌گذاران جریان‌های القاعده، داعش و خلافت اسلامی شدند.

اسامه بن‌لادن از این دوران تحت عنوان «دوران مبارک و جهاد مبارک» یاد می‌کند. در این دوران که اوج جنگ سرد میان دو ابرقدرت شرق و غرب به‌سرکرده‌گی آمریکا و شوروی (سابق) بود، ابر و باد و مه و خورشید و فلک همه و همه یک دست به‌نفع جهادیون کار کردند. مدرن‌ترین سلاح‌های آمریکائی همراه با سیل دلارهای آمریکا سخاوتمندانه در اختیار گروه‌های جهادی قرار گرفت. و موج همدردی و همراهی ستایش‌آمیز نصیب سلفیان و جهادیون شد، چندان‌که در تاریخ سلفیّت سابقه نداشت. رسانه‌های غربی از این گروه‌ها به‌نام «مجاهدان راه‌آزادی» نام می‌بردند. (همان‌های را که امروز تروریست می‌خوانند) آتش این جهاد با پول و اسلحه‌ی آمریکا، همنوایی و دلارهای نفتئ عربی و سرباز عربی و لوجیستیک پاکستانی به‌مدت یک‌دهه شعله‌ور بود. این‌مدت برای رشد وپخته‌گی و تجربه‌اندوزی یک جنبش سیاسی ـ اجتماعی و مذهبی مدت کافی و مطلوب است.

احمد رشید از زبان اسامه بن‌لادن روایت می‌کند: «برای مقابله با روس‌های کافر، سعودی‌ها من را به‌عنوان نماینده‌ی خود در افغانستان انتخاب کردند. من در منطقه‌ی مرزی پاکستان مستقر شدم ودر آن‌جا داوطلبانی را که از عربستان سعودی و از تمام کشورهای عرب مسلمان می‌آمدند، پذیرا می‌شدم. نخستین اردوگاهم را ایجاد کردم و در آن‌جا داوطلبان مزبور توسط افسران پاکستانی و آمریکایی تعلیم می‌دیدند. اسلحه توسط آمریکایی‌ها و پول توسط سعودی‌ها تأمین می‌شد.»(۱۰۷)

شاید ارزش گفتن داشته باشد که از نظرحکم فقهی، افغانستان سرزمین «مفتوح‌العنوة» است و به‌جمیع مسلمانان تعلق دارد. یکی از مراکز نظامی عرب‌ها در «جاجی» نزدیک مرز پاکستان موقعیت داشت که به‌صورت مستقل از جانب خود عرب‌ها اداره می‌شد. این کمپ یکی از مراکز وابسته به«مکتب الخدمات» تحت رهبری عبدالله عزام بود. عرب‌ها به‌این مرکز نظامی «القاعده» می‌گفتند که

معادل «پایگاه ـ قرارگاه» در زبان دری است. مطابق مقررات داخلی، هیچ غیر مسلمانی حق داخل شدن در القاعده و پایگاه را نداشت؛ عرب‌ها اصولاً افغانستان را سرزمینی مقدس می‌دانستند که در آن‌جا خون شهدا بر زمین ریخته است. بنابراین هیچ غیر مسلمانی نباید اجازه‌ی داخل شدن به‌این سرزمین را داشته باشد.

در منابع آمده که در سال ۱۹۸۶ دو تن از افراد بلندپایه‌ی سازمان سیا مخفیانه و به‌کمک افراد آی اس آی به‌این منطقه رفتند. یکی از این دو «فرانک اندرسن» مسئول بخش عملیات سی آی ای در افغانستان و دیگری «جان بیردن» بود. این دو پس از دیدن منطقه، در جریان بازگشت با جیپ شان از محلی می‌گذشتند که با یک پوسته‌ی امنیتی عرب‌ها برخورد کردند. یک جوان عرب مسلح به‌کلاشینکف، که در دروازه‌ی کنترولی ایستاده بود به‌موتر آنان امر توقف داد و با دیدن اندرسن و بیردن به‌شدت عصبانی شد و ماشه‌ی تفنگ خود را کشید ... در صحبتی که به‌عمل آمد، مجاهد عرب درحالی‌که امریکائی‌ها را با سلاح دست داشته‌اش تهدید می‌نمود گفت:

«کافران نباید به‌افغانستان بیایند، این سرزمین مقدس است.» سرانجام این مشاجره با این قول که «دیگر آن‌ها به‌افغانستان نخواهند آمد» پایان گرفت.(۱۰۸)

احساسی که این برخورد به‌وجود آورد این بود که توسعه‌ی نفوذ عرب‌ها در افغانستان می‌تواند در آینده یک خطر برای آمریکا باشد، امّا به‌صورت عمومی باور آمریکائی‌ها این بود که عرب‌ها با گروه‌های بیش‌تر نزدیک‌اند که «روس‌کش»‌های خوبی هستند؛ بنابراین نفع این حضور از ضررش بیش‌تر است.

۸ ـ پس از شکست شوروی: با شکست شوروی در جنگ افغانستان و فروپاشی شوروی «مجاهدان راه‌آزادی» پیروزی بزرگی به‌دست آوردند، پیروزئ که پیش‌بینی نشده بود و برایش برنامه‌ریزی هم نشده بود. لذا این پیروزی زودرس و باد آورده، همه را سردرگم کرد. شکست شوروی برای جهان غرب نیز غیرمنتظره بود، غرب گمان کرده بود جنگ با شوروی ده‌ها سال ادامه خواهد داشت. به‌همین دلیل «مجاهدان راه‌آزادی» را در تناسب با یک جنگ طولانی با یک ابرقدرت تجهیز کرده بودند. امّا شوروی افغانستان را در حالی ترک کرد که گروه‌های جهادی سرشار از انرژی و غرق تحسین جهانی و غرق ساز وبرگ نظامی بودند، سموچ‌ها و مغاره‌ها لبریز از انواع سلاح‌های پیش‌رفته بود...

همه‌ی این اوضاع و شرایط منتج به‌جنگ داخلی در افغانستان و ظهور طالبان و القاعده از بطن آن شد. القاعده حیات رسمی خود را به‌سال ۱۳۶۷(ه ش) از کوه‌ها

و غارهای «تورابورا» در شرق افغانستان با اعلان رسمی توسط اسامه بن‌لادن آغاز کرد.(۱۰۹) که نهایتاً به‌حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۰ و اشغال افغانستان و عراق توسط غرب انجامید و سلفیون جهادی باری دیگر فرصت طلایی به‌دست آوردند!

۹ ـ بهار عربی و جنگ سوریه: جنگ سوریه بسیاری از لایه‌های زیرین را برملاء کرد، مسائل مربوط به‌نحوه‌ی حکومت‌داری سلفیون، مناسبات با دنیای مدرن، روابط شیعه و سنی، اقیلت‌های قومی و دینی... همه و همه در این جنگ ظاهر شد. این جنگ امتحان سختی برای امت اسلام بود.

گسترده‌گی سلفیّت در جهان

افراد و گروه‌های سلفی به‌طور پیوسته و نا پیوسته در انحاء عالم منتشراند. در صدر اماکن حضور سلفیّت (به‌ترتیب) شبه‌جزیره‌ی عربستان، قطر، امارات، یمن، مصر، عراق، شام، شمال أفریقا، ملاوی، پاکستان ... قراردارند. به‌عبارت دیگر:

سازمان‌های ذیل به‌اضافه‌ی تعداد زیادی شخصیت‌های علمی و دینی که به‌طور انفرادی در اقطار اسلامی فعالیت دارند، از سلفیّت یک نیروی فراگیر یا اژدهای هفت‌سر ساخته‌اند که هرگاه یک سرش قطع شود، بلافاصله از جای دیگر سبز می‌کند. آن‌چه در این‌جا ذکر می‌شود مشتی از خروار و یکی از هزار است:

الف ـ سلفیون اجتهادی: گروه‌ها و جمعیت‌های فکری که بر منهج سلفی استوار هستند و امور تعلیم و تربیت را به‌عهده دارند:

* «جماعة أهل الحديث» در پاکستان و هند و بنگلادش و نپال؛
* «جماعة الدعوة إلى القرآن والسنة» در أفغانستان؛
* «الجمعية المحمدية» در اندونزیا و سنگاپور و مالیزی؛
* «جمعية أنصار السنة المحمدية» در مصر و سودان و اریتریا؛
* «جمعية إحياء التراث الإسلامى» در کویت؛
* «جمعية دارالبرّ» در امارات متحده‌ی عربی؛
* «حزب النور» در مصر؛
* «نهضت اسلامی» در تاجیکستان؛

ب ـ سلفیون جهادی: گروه‌های مسلح سلفی جهادی، با نظر داشت احزاب و جمعیت‌های پیرو اخوان‌المسلمین در سراسر بلاد اسلامی، و وجود سلول‌ها و شبکه‌های القاعده و خلافت اسلامی (داعش) در سراسر جهان:

* درافغانستان: طالبان،حزب اسلامی،شبکهٔ حقانی، حزب اسلامی خالص(۱۱۰)
* در پاکستان: لشکر طیبه، لشکر جهنگوی، سپاه صحابه، گروه طالبان (ط پ)
* ایران ـ بلوچستان: جندالله، جیش العدل؛ کردستان: التوحید.
* عراق و شام: داعش، القاعده، جبهة النصرة، فتح الشام.
* مصر: الجهاد، اخوانالمسلمین، الهجرة.
* باریکهی غزه: حماس، جهاد، الجمعیة القرآن و السُنّة، دارالکتب و السُنّة.
* لیبی: داعش، القاعده، انصار الشریعه.
* تونس: انصار الشریعه.
* نیجریه: بوکو حرام.
* سومالی: الشباب.
* فلیپین: گروه أبوسیاف.
* فلسطین: (کرانهی باختری) الجهاد.
* ازبکستان: حرکت اسلامی.
* یمن: القاعدة، انصار الشریعة، اخوانالمسلمین.

مدارس دیوبندی

«جنبشِ دیوبندی» در ابتدا یک جنبش اسلامی بر اساس مذهب سنّئ حنفی، با گرایش صوفیانه بود که از فرقههای نقشبندیه و چشتیه پیروی مینمود و در اصول و کلام تابع ماتریدی بود. آن جنبش در سال ۱۸۶۷ (م) تحت رهبری «شیخ امدادالله مهاجر مکی» و «شاگردش محمد قاسم نانوتوی» و دیگر یاران آنان در واکنش بهاستعمار بریتانیا، از شهر "دیوبند" واقع در ایالتِ «اوتارپرادِش» در هند بهراه افتاد و خیلی زود در میان مسلمانان شبهقاره رواج گسترده یافت.

بهتأسیس مدارس دینی و مراکز اسلامی پرداخت. درپنجم محرم الحرام ۱۲۸۳ (هـ ق) برابربا ۱۸۸۶ (م) دارالعلومی را با یک مدرسهی دینی در قریهی "دیوبند" تأسیس کرد که بعداً از بزرگترین مجامع دینئ اسلامی در شبهقارهی هند گردید. و نقش بزرگی درشکلدهئ فکر دینئ اسلامی در شبهقاره ایفاء نمود، از افکار این فرقه است محافظت بر تعالیم اسلامی، نشر تعالیم اسلام و آداب آن، مقاومت در مقابل مذاهب تخریبی و تبشیری، ستیز با آداب و رسوم انگلیسی، اهتمام بهنشر زبان عربی بهعنوان ابزار استفاده از منابع اسلامی...

جنرال ضیاءالحق که در پی برقراری «نظام بنیادین اسلامی» در پاکستان بود، به‌آن جنبش پر و بال تازه داد. از همین مقطع که همزمان با جریان جهاد در افغانستان بود، ارتباط این جنبش با جریان‌های فکریٔ سلفی برقرار شد و روز به‌روز فاصله‌ی آن با مبانی تصوف ضعیف‌تر و با سلفیّت نوین قوی‌تر گردید. اکنون دیوبند به‌چند گرایش تقسیم شده‌اند که عمده‌ی آن دو گرایش تصوف و سلفی است.

فرزندان مهاجرین افغان اغلب در مدارس متعلق به‌همین فرقه درس خوانده‌اند و رهبران گروه طالبان مستقیماً از درون همین مدارس بیرون آمده‌اند؛ قبل از آن نیز بسیاری از عالمان دینیٔ افغان به‌نحو مستقیم یا بالواسطه دانش آموخته‌گان همین مدارس بودند. به‌طور کلی هرکس از پاکستان فارغ التحصیل شود با منهج دیوبندی فارغ می‌شود. منهج درسی و نظام درسی دیوبندی‌ها در تمام کشورهای هند و پاکستان و بنگلادش و کشمیر یک منهج است. اکنون در نقاط مختلف افغانستان نیز چنین مدارس با چنین منهج تأسیس شده است و شاگردان زیادی تحت تعلیم دارند. مثلا درهرات دارالعلومی فعالیت دارد که مشتمل بر دوازده هزار نفر محصل به‌شمول اُناث است. منهج آن مدرسه همان «دیوبندی» است.

قبل از آن‌که "دیوبند" به‌وجود بیاید و پاکستان درامور دینی افغانستان تاثیرگذار باشد، علمای (اهل سُنّت) افغان تعلیمات خود را در بخارا و سمرقند می‌گذرانیدند چون مراکز و مراجع فقهی در آن‌جاها مستقر بودند. و بخش‌های ماوراءالنهر فقهای برجسته داشتند. اما با وقوع انقلاب اکتوبر و استیلای کمونیسم برآسیای میانه، این مراکز به‌تعطیلی گرایید و علمای افغانستان به‌دیوبندی روی آوردند.

یک اصل اساسی در مذهب اهل سُنّت این است که درمجموع، فقهاء طبقه‌بندی شده‌اند که به‌«طبقات فقهاء» مشهور است؛ طبقه‌ی اول، فقهاء و مجتهدین مطلق هستند، کسانی چون بنیادگذاران مذاهب که شخصاً و مستقیماً مجتهداند و در اصول و قاعده تابع هیچ‌کس نیست. طبقه‌ی دوم فقهای درون مذهب‌اند که شاگردان مجتهد مطلق‌اند، این‌ها درچارچوب اصول و قواعد امام خود اجتهاد می‌کنند. مثلاً در مذهب حنفی، خود امام أبوحنیفه مجتهد مطلق است، شاگردان ایشان همه مجتهد هستند، اما در درون مذهب خود و تابع قواعد امام خود. بعد از این طبقاتی هستند که در اصطلاح فقهی «اهل ترجیح» نامیده می‌شوند. «اهل ترجیح» به‌این معنا است که بین مسائل متعدد و دیدگاه‌های فقهی متعدد، یکی را به‌عنوان قوی‌تر برمی‌گزینند. علمای افغانستان و ماوراءالنهر «اهل ترجیح» به‌حساب می‌آیند. که طبقه‌ی سوم است.

چهار مشکل اساسی سلفیّت

تردیدی نیست که سلفیّت نزدیک‌ترین و وفادارترین راه و رسم به‌اسلام اولیه است؛ امّا شرایط نوین جهانی ایجاب می‌کند که هرگاه کسانی از سلف صالح در این عصر به‌سر می‌بردند قطعاً راه‌های از عقل برای تعامل هنجارمند با دنیای جدید پیدا می‌کردند، امری که امروزه سلفیّت از آن عاجز است. امروزه نگرش عقیدتی سلفیون را مانند کسی نشان می‌دهد که با شتاب زیاد پشت به‌مقصد بدود. یا آن‌که به‌سمت جلو بدود و در همان حال صورتش را به‌سمت عقب برگردانیده باشد و مدام به‌پشت سر بنگرد. سلفیّت نیروی بسیار عظیمی است که در سراسر جهان پراکنده است و قدرت تخریبی فوق‌العاده دارد، این نیرو شکست‌ناپذیر نیز است.

بنابراین ما در آینده نیز اخبار تکان دهنده از اقدامات آن در این‌جا و آن‌جای دنیا خواهیم شنید، ضمن این‌که باور کامل داریم با این اوضاع درونی و ساختار اعتقادی که دارد پیروزی آن در تشکیل یک دولت موفق در گوشه‌ی از سرزمین‌های اسلامی نیز غیر محتمل است. پس به‌این زودی‌ها نمی‌توانیم امیدوار باشیم که این نیروی عظیم در گفتمان جهانی مشارکت سازنده و مسؤلانه داشته باشد و در جامعه‌ی جهانی به‌عنوان عضو یا شریک مسؤل پذیرفته گردد و از این رهگذر در خدمت آرمان‌های بشری و صلح و آزادی و آبادانی قرار گیرد. دلیل همه‌ی این‌ها چهار مشکل عقیدتی و عملی است که سلفیون در تصمیمات و اعمال و اقدامات خود از آن پیروی می‌کنند، چنین عقایدی نمی‌تواند در دنیای امروز حل مشکل نماید:

۱ ـ جبری بودن و تقدیری بودن: سلفیون می‌گویند: همه‌چیز از جانب خدا مقدّر و مقرّر است و ما هیچ‌کاره‌ایم! هرچیزی در جهان تابع اراده‌ی خداوند است، هرچه او بخواهد می‌شود و هرچه او نخواهد واقع نخواهد شد، از کوچک‌ترین وقایع تا بزرگ‌ترین روی‌دادها همه تابع مشیّت او است.

به‌این می‌گویند «اراده‌ی‌کونیة» که به‌موجب آن، خطای که برای بنده براساس علم خداوند نوشته شده اصلاح نمی‌شود، و کار درست بنده نیز که براساس علم خداوند نوشته شده به‌خطاء نمی‌رود. خداوند خالق افعال بنده‌گان است. تمامی خیر و شر از هرنوع آن از جانب خداوند است، همه‌چیز از قبل بر لوح محفوظ نگاشته شده است و ما هیچ نقشی در سامان‌دهی اعمال خود نداریم ...

از آن‌جا که در علم خدا تغییر و تبدیل هرگز راه ندارد، پس سلفیّت به‌تلازم عمل و عکس‌العمل باور ندارند، چنین تفکری او را در حد یک رباط تنزل می‌دهد، بدتر

این‌که مسئولیت‌ناپذیر و حتی بی‌اراده و بی‌هدف می‌کند. چنان‌که هیچ محاسبه روی کارکرد خود نداشته باشد و خود نمی‌داند چه می‌کند و چه می‌خواهد و به‌کجا می‌رود.

به‌عبارت دیگر: پیروی سلفیّت از جبر مطلق و مشیّت إلٰهی، او را به‌یک صخره‌ی سنگی مبدل می‌کند که از بلندی رها شده و بی‌اختیار و بی‌هدف به‌سمت‌سرازیری روان است. می‌کوبد و همه‌چیزرا خراب می‌کند و می‌رود.

۲ ـ برخورد عقیدتی با مسائل سیاسی: تلاش برای یکسان‌سازی دین و سیاست از هرناحیه و با هرشعار و هدفی که باشد، کوششی است برای نشانیدن خدا و شیطان پشت یک میز یا روی یک چوکی. عملی که اساساً نا ممکن است، امّا گروه‌های در تلاش‌اند آن‌را عملی سازند. اگر روزی شنیدید که خدا و شیطان باهم آشتی کرده‌اند، آن‌گاه احتمال دهید که سیاست و دیانت نیز ممکن است بتوانند یک جا جمع شوند. در تلاش ناکام برای یکسان‌سازی دیانت و سیاست، دو روی‌کرد در میان کنشگران متأخر مسلمان جریان دارد:

یک ـ عده‌ی تلاش دارند تا با کندن پر و پود دین، آن‌را جمع و جور و به‌روز نمایند، تا آن‌را با سیاست روز دمساز کنند؛ نام آن را «اصلاحات دینی» می‌گذارند!

اصطلاحات و ترکیباتی چون روشنفکر مسلمان، روشنفکری دینی، ملی مذهبی، حزب اسلامی، جمهوری اسلامی ... شلغم شوربا، یا آب دوغ خیاری است که از این رهگذر می‌آید. از آن‌جا که ما این ترکیبات را زیاد شنیده‌ایم در گوش ما عادی شده است، پس برای این‌که بفهمیم این ترکیبات تا چه حد نامتجانس است، آن‌را به‌همه‌ی مذاهب تعمیم بدهیم، یعنی هم‌چنان که می‌گوئیم جمهوری اسلامی، بگوئیم جمهوری مسیحی، جمهوری یهودی، جمهوری سیکی، جمهوری بودایی، جمهوری هندویی، جمهوری شیطان‌پرستی، جمهوری گاوپرستی ...

دو ـ گروه دیگر که در تقابل این قرار دارد، بر آن است تا دین را آنسان که در متون اولیه مندرج هست برکرسی سیادت بنشانند و سیاست را دست‌بسته در خدمت دین در آورند. این سلفیّت است. عمل هردو خساراتی فراوان و هزینه‌های اضافی بر جوامع اسلامی تحمیل کرده و می‌کند. عاقبةالامر به‌هیچ جای هم نخواهند رسید، فقط سرمایه و زمان را از دست داده‌اند و در روی زمین افساد کرده‌اند.

پس تفکیک میان دیانت و سیاست یگانه راهی است که ما باید هرچه زودتر به‌آن برسیم. دین درک می‌کند که سیاست، علم لحظه‌ها و فرصت‌ها است، باید متناسب با اوضاع و شرایط متغیر، زیکزاک بردارد؛ و خود را پرتوی از آن

جوهره‌ی نفیس و لایزالی می‌داند که نمی‌تواند لحظه به‌لحظه و آن به‌آن <از این اتاق تا آن اتاق> به‌مقتضای حال <مذاکرات سیاسی> پیچ و تاب بردارد. در غیر این صورت، دین نخواهد بود، بدون این‌که خجالت بکشد باید نامی دیگر برخود برگزیند و آزاد و علنی پا به‌عرصه‌ی سیاست بگذارد؛ وقتی که وارد میدان سیاست شد، آن‌جا دیگر متکلم وحده نخواهد بود، صبغه‌ی قدسی و ملکوتی هم نخواهد داشت، چون یکی از شرکاء مذاکره و بده ـ بستان‌های سیاسی است.

به‌دیگر بیان: دین نمی‌تواند خربزه بخورد و لرز نکند، نمی‌تواند وارد دریا بشود؛ امّا نَم برندارد! این مساوی خواهد بود با عدول از بسیاری نظرات مختص به‌خود. زیرا وارد بازیٔ شده که چون دیگر شرکاء، ناچار از رعایت قواعد و مقررات آن است؛ آن نمی‌تواند در آن واحد هم بازیگر باشد، هم داور ...

این چیزی است که سلفیّت از درک آن عاجز است.

۳ ـ وسائل و روش‌ها: اگر منصفانه بنگریم بسیاری از دواعی بشری فی‌نفسه ناحق نیستند؛ امّا این وسایل و روش‌ها است که آن را مقبول‌العامه می‌کند یا خیر. در حقیقت این وسایل و روش‌ها است که بهتر از هر زبانی دیگر ما را به‌مخاطب معرفی می‌کند و به‌همه می‌فهماند که ما کی هستیم، چه می‌خواهیم، و چگونه می‌خواهیم به‌آن برسیم. لذا قضاوت روی نیات نمی‌شود، قضاوت‌ها روی کنش‌ها و روش‌ها و نتایج منعقد می‌گردد.

جواهر لعل نهرو می‌گوید:

«جای هیچ تردیدی نیست که بنیان‌گذاران مذاهب از زمره‌ی بزرگ‌ترین و نجیب‌ترین مردانی هستند که در دنیا به‌وجود آمده‌اند. امّا پیروان آن‌ها و کسانی که بعدها پس از ایشان آمده‌اند اغلب از نیکی و بزرگی به‌دور بوده‌اند.»

ـ «ما اغلب در تاریخ می‌بینیم که مذهب هرچند که برای تکامل ما و بهتر ساختن ما و نجیبانه‌تر شدن رفتار ما بوده است، عملاً مردم را به‌صورت حیوانات پست درآورده است. به‌جای این‌که در مردم روشن‌بینی به‌وجود آورد، اغلب آن‌ها را در تیره‌گی نگاه داشته است. به‌جای آن‌که وسعت ذهن و فکر در آن‌ها ایجاد کند، اغلب موجب تنک‌فکری و کوته‌نظری و تحمل نکردن دیگران شده است.»

«با کمک مذهب کارها و چیزهای بسیار عالی و بزرگ انجام گرفته است، امّا به‌نام مذهب نیز هزاران هزار و میلیون‌ها نفوس بشری کشته شده‌اند و جنایات مهیب و تصورناپذیر صورت گرفته است.»(۱۱۱)

۴ ـ نگاه تکلیفی به‌جهاد: مدتی است که سلفیون جهادی در این‌جا و آن‌جا فقط جهاد می‌کنند. کاری به‌این ندارند که برای چه جهاد می‌کنند! و جهاد ایشان چه نتایجی در پی داشته و خواهد داشت. فقط جهاد را تکلیف می‌دانند و می‌گویند سبب خوشنودی خداوند می‌گردد. «سلیمان أبوغیث» داماد اسامه بن‌لادن و سخن‌گوی پیشین گروه القاعده می‌گوید: «خداوند به‌ما فرمان جهاد داده و ما نیز در راه او جهاد کردیم. خداوند به‌ما فرمان داد به‌مستضعفین کمک و یاری برسانیم و ما نیز به‌مستضعفین یاری رسانیدیم. (معلوم نیست چه نوع یاریٔ به‌مستضعفین رسانیده‌اند، تا جای که معلوم است در همه‌جا این خانه‌های مستضعفین بوده که بر سر ایشان و اطفال ایشان خراب شده) خداوند به‌ما فرمان داد کافران را به‌وحشت اندازیم و ما نیز کفار را به‌وحشت انداختیم. خداوند سبحان به‌ما فرمان داده با امامان و پیشوایان کفر بجنگیم و معتقدیم که ما دین خداوند را یاری کردیم و معتقدیم که ما فریاد و ندای مستضعفین فلسطین، چچن و غیره را در تمام نقاط جهان اجابت کردیم و توانستیم رأس هرم کفر را که به‌شبانه‌روز و به‌شکل آشکار خصومت و دشمنی خود را با اسلام بیان می‌کند، هدف قرار دهیم.»(۱۱۲)

همچنین عبدالله عزام که از او به‌عنوان پدر معنوی مجاهدین عرب در افغانستان یاد می‌شود، در جملات حماسیٔ خود در مورد «ارهاب» چنین گفت: «باکی نداریم اگر یهود و نصارا ما را ارهابی (تروریست) بخوانند؛ زیرا قرآن می‌گوید: «تُرهِبونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَ عَدُوَّکُم» پس ارهاب فریضه‌ی است بر گردن ما.»(۳۱۱)

نشان‌های حکمت یازدهم:

۱ ـ رواه احمد بن حنبل فی مسنده، ج۴۴، ص۱۰؛
و البخاری، «فی الصحیح» ص ۱۵۶۹ ح ۶۲۸۵
۲ ـ جواهری از سخنان سلف صالح، ص ۷
۳ ـ أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة: مجموع الفتاوی، ج ۵، صص ۱۵۵ـ ۱۵۶
۴ ـ احمدبن تیمیه: شرح حدیث النزول، ص ۶۵
* العقاید السلفیه بادلتها النقلیه و العقلیه ـ احمدبن حجرآل بوطامی، ص ۱۱
۵ ـ مصطفی حلمی: قواعد المنهج السلفی فی الفکر الاسلامی، ص ۱۵۹ بیروت ۱۴۲۶
۶ ـ این مترادفات اشاره به‌گروه‌های مقابل اهل حدیث دارد که با ایشان مبارزه می‌کرد.
۷ ـ احمدبن تیمیه: نقض المنطق، مکتبةالسنة المحمدیة القاهرة. الفقی، صص ۷ ـ ۸

۸ ـ همان.
۹ ـ همان.
۱۰ ـ مجموع الفتاوی، ج ۶ ص ۳۵۵
۱۱ ـ همان.
۱۲ ـ مجموع الفتاوی، ج ۴ ص ۵۱
۱۳ ـ مجموع الفتاوی، ج ۴ صص ۵۰ ـ۵۱
۱۴ ـ مجموع الفتاوی، ج ۴ ص ۹۵
۱۵ ـ اهل سُنّت و جماعت، وبسایت وابسته به‌اهل سُنّت ایران.
۱۶ ـ فتح الباری شرح صحیح البخاری، أحمد بن‌علی بن حجر أبوالفضل العسقلانی الشافعی، ج ۱ ص ۸۵ ، دارالمعرفة ـ بیروت، ۱۳۷۹
۱۷ ـ وبسایت فتاوی، اسلام ـ پرسش و پاسخ ـ سایت فتاوای اهل سُنّت.شماره‌ی فتوی ۶۲۵۳
۱۸ ـ أصول‌الدّین، ج ۱ ص ۳۱۷ ، نقلا عن قدم أصحاب الحدیث للهاشمی، ص۵۶
۱۹ ـ الانتصار لأصحاب الحدیث، أبوالمظفر، منصور بن‌محمد بن‌عبد الجبار ابن‌أحمد المروزی السمعانی التمیمی الحنفی ثم الشافعی (المتوفی: ۴۸۹، ه‌ق) ص۴۵
۲۰ ـ شرح مسلم للنووی، ج ۱۳ ص ۶۷
۲۱ ـ اخرجه البخاری فی «خلق افعال العباد»
۲۲ ـ اخرجه البخاری، ح ۴۸۵۱ و مسلم، ح ۶۳۳
۲۳ ـ عقیدة السلف و أصحاب الحدیث، شیخ الاسلام اسماعیل الصابونی، با تصحیح و شرح أبوعبدالرحمن الشمیری، دار عمر بن الخطاب للنشر والتوزیع، جمهوریة مصر العربیة ـ القاهرة. ۱۴۲۸ (ه‌ق) ۲۰۰۷ (م) نظیر همین است کتاب «شرح عقاید طحاویه» از «ابن ابی‌العز الحنفی» (۷۳۱ ـ ۷۹۲ ، ه‌ق) امّا این منسجم‌تر است و مسائل بنیادی‌تر را به‌بحث کشیده است.
۲۴ ـ اهل سُنّت و جماعت ـ وبسایت.
۲۵ ـ مبحث پیدایش اصطلاح اهل سُنّت و جماعت در کتاب نظام الخلافه فی الفکر الاسلامی، صص ۲۸۴ـ ۲۹۳ و مبحث پیدایش اصطلاح سلفیّت در کتاب «قواعد المنهج السلفی» صص ۲۳ـ ۳۹. هردو کتاب نوشته‌ی مصطفی حُلمی است.
۲۶ ـ شهرستانی، الملل و النحل، بیروت، دارالمعرفة، ج ۱ ص ۲۰۵
۲۷ ـ نظام الخلافة فی الفکر الإسلامی ـ مصطفی حُلمی، ص ۳۸۳، المعتزله، ص ۲۵۳
۲۸ ـ مبحث پیدایش اصطلاح اهل سُنّت و جماعت در کتاب نظام الخلافه فی الفکر الاسلامی، ص ۲۸۴ـ ۲۹۳ و مبحث پیدایش اصطلاح سلفیّت در کتاب «قواعد المنهج السلفی» ص ۲۳ـ ۳۹ هردو کتاب نوشته‌ی مصطفی حُلمی است.
۲۹ ـ طبقات الحنابله، ابن ابی‌یعلی، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ج۱ ص۳۰
۳۰ ـ نظام الخلافه فی الفکر الاسلامی، صص ۳۸۳ ـ ۳۸۴
۳۱ ـ جلال‌الدّین السیوطی: صون المنطق والکلام فی فن المنطق والکلام، ص ۱۵۷
۳۲ ـ اهل سُنّت و جماعت ـ وبسایت.
۳۳ ـ مجموع الفتاوی ، ج ۴ ص ۱۵۵

۳۴ ـ الابانة عن أصول الديانه، ص۲۰
۳۵ ـ روشنگری؛ خلف در مشروعیت انتساب به‌سلف ، ص ۱۸
۳۶ ـ ابن‌تیمیه: رسالة الفرقان بين الحق والباطل، ص۸۶
۳۷ ـ رواه أحمد، ج ۴ ص ۱۲۶ ؛ أبو داود، ج ۴ ص ۲۰۰ ؛الترمذی، ج ۵ ص۴۴ وقال: حسن صحيح، و ابن ماجه، ۱ ص ۱۸ و صححه ألبانی فی الصحيحة، حديث ۲۷۳۵
۳۸ ـ فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية ـ عبدالله بن‌عمر الدميجی ـ الاستاذ بالدراسات العليا بقسم العقيدة ـ جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.
۳۹ ـ رجوع شود به‌شرح التلويح، ج ۱ ص ۱۲ و جمع الجوامع، ج ۱ ص ۵۸ که مسائل اجماع و اختلاف (فقهاء) را شامل می شود.
۴۰ ـ سعد بن سجاد، موقف الاتجاه العقلانی الإسلامی المعاصر من النص الشرعی، ص۳۸۵
۴۱ ـ عابد بن محمد السفيانی: الثبات والشمول فی الشريعه الإسلاميه، صص۵۴۶ ـ ۵۶۹
۴۲ ـ مستدرک حاکم، ج ۱ حديث ۳۲۸ ـ ۴۳۱ ، بيهقی، ج ۱ حديث ۲۳۷ ـ ۲۶۶
۴۳ ـ مصنف ابن‌ابی‌شيبه، ج ۱۱ ص ۲۴۴ حديث ۳۳۰۷۳ ؛ تفسير طبری ، ج ۷ ص ۱۷۹ ؛ مستدرک حاکم ، ج ۱ ص ۳۲۸ حديث ۴۳۰ ؛ تفسير ابن ابی‌حاتم، ج ۳ ص ۹۸۸ حديث ۵۵۳۳
۴۴ ـ سنن سعيد بن منصور، ج ۴ حديث ۱۲۸۷ ـ ۱۲۹۱ ؛ الفقيه و المتفقه بغدادی ج ۱ حديث ۱۲۸۷، الدرالمنثور، ج ۲ ص ۱۹۷
۴۵ ـ تفسير القرطبی ج ۵ ص ۲۲۹ ؛ ابن‌العربی ج ص ۴۹۶ ؛ فتح القدير ج ۱ ص ۴۸۱
۴۶ ـ مصنف ابن‌ابی‌شيبه، ج ۱۱ ص ۱۴۳ حديث ۳۳۰۷۱ و سنن سعيد بن منصور، ج ۴
۴۷ ـ تفسير قرطبی ج، ۷ ص ۱۷۷
۴۸ ـ مقدمه فی أصول التفسير، ص ۳۵ ـ ۳۷
۴۹ ـ تفسير طبری، ج ۱ ص ۹۰
۵۰ ـ مقدمه فی أصول التفسير، ص ۳۸
۵۱ ـ مقدمه فی أصول التفسير، ص۳۸ ـ ۴۵
۵۲ ـ مجموع الفتاوی، ج ۲۰ ص ۱۴
۵۳ ـ رازی: مناقب الشافعی ، ص۴۹ ؛ بيهقی : المدخل إلی السنن الكبری، ج ۱ صص ۴۴ ـ ۴۵ ؛ ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ۱ ص ۸۰
۵۴ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج ۱ ص ۳۱
۵۵ ـ عبدالله ابن‌عمرالدميجی: فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية (حقيقته وأهميته وحجيته) ص۳۹ ـ ۴۳
۵۶ ـ بخاری، ح ۴۴۸۵
۵۷ ـ عبدالله بن عبد الحميد الأثری: الوجيز فی عقيدة السلف ج۱ ص ۱۵
۵۸ ـ وبسایت فتاوی، اسلام ـ پرسش و پاسخ، جامع فتاوای اهل سُنّت. شماره‌ی فتوی ۶۲۵۳
۵۹ ـ السلفية مرحلة زمينة، صفحه ۹
۶۰ ـ عبدالكريم بكار: الصحوة الاسلامية، صفحه ۲
۶۱ ـ تيسير مصطلح الحديث، أبوحفص محمود بن محمود الطحان، ص۱۷۹

۶۲ ـ بخاری (۲۶۵۱) و مسلم (۶۶۳۸) صحیح بخاری، حدیث شماره ۳۶۵۰ و۲۶۵۱ و ۶۴۲۸ و ۶۶۹۵ ؛ مسلم، ح ـ ش ۶۶۳۸ ـ ۶۶۴۰ ؛ أبوداوود ، ح ـ ش ۴۶۵۹ ؛ ترمذی، ح ـ ش ۲۲۲۱ ؛ نسایی ، ح ـ ش ۳۸۰۹ ، از طریق زهدم بن مضرب وهلال بن سیاف و زرارة بن ابی‌اوفی روایت کرده‌اند: «قال سمعت عمران بن حصین رضی‌الله عنهما قال قال النبی خیرکم قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم قال عمران لا أدری أذکر النبی بعد قرنین أو ثلاثه قال النبی إن بعدکم قوما یخونون ولا یؤتمنون ویشهدون ولا یستشهدون وینذرون ولا یفون ویظهر فیهم السمن.»

۶۳ ـ «فیض القدیر فی‌شرح الجامع الصغیر من أحادیث البشیر النذیر» : «(خیر الناس) أهل (قرنی) أی عصری من الاقتران فی الأمر الذی یجمعهم یعنی أصحابی أو من رآنی ومن کان حیاً فی عهدی ومدتهم من البعث نحو مأة وعشرین سنة من البعثة. ثم الذین یلونهم أی عهد التابعین، وهم من مئة إلی تسعین، ثم الذین یلونهم، أی عهد أتباع التابعین، وهم إلی حدود العشرین ومئتین، ثم ظهرت البدع وأطلقت المعتزلة ألسنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتحن أهل العلم بالقول بخلق القرآن الکریم، ولم یزل الأمر فی نقص إلی الآن.

۶۴ ـ موقع فتوی ـ وبسایت

۶۵ ـ المقریزی: تجرید التوحید المفید، ص ۱۶

۶۶ ـ شرح پارسی عقیده‌ی طحاویه، محمد ناصرالدّین آلبانی ـ قسمت سیزده‌هم، ص ۳۷

۶۷ ـ همان، قسمت چهارده‌هم، ص۴۰

۶۸ ـ اعتقاد أئمة الحدیث، لأبی‌بکر الإسماعیلی

۶۹ ـ أهل السنة والجماعة معالم الانطلاقة الکبری، لمحمد عبد الهادی المصری

۷۰ ـ العقیدة القیروانیة، لإبن أبی زید القیروانی

۷۱ ـ اصول الفقه، محمد أبوزهره، دارالفکر العربی القاهره ، صص ۱۶۷ ـ ۱۶۸

۷۲ ـ منهاج السنة النبویة، ج ۵ ص ۴۹۹

۷۳ ـ مجموع الفتاوی، ج ۴ ص ۴۸۷

۷۴ ـ "الاعتصام" للشاطبی.

۷۵ ـ "الدعوة السلفیة" محمود عبد الحمید العسقلانی

۷۶ ـ محمد حسن شُرَّاب فی کتابه"عزالدّین القسام شیخ المجاهدین فی فلسطین".

۷۷ ـ الغنیة عن الکلام وأهله لأبی سلیمان الخطابی.

۷۸ ـ ذهبی ـ فی السیر، ۱۶ ص ۴۵۷

۷۹ ـ مختصر شرح الطحاویة، للألبانی، ص ۳۵

۸۰ ـ مجموع فتاوی ابن‌تیمیه، ج ۱۲ صص ۴۶۰ـ۴۶۱

۸۱ ـ اهل سُنّت و جماعت. وبسایت

۸۲ ـ السلفیه بین العقیده الاسلامیه و الفلسفه الغربی، اثر مصطفی حلمی، صص ۶۹ ـ ۷۴

۸۳ ـ نقض المنطق، مکتبه‌السنة المحمدیه القاهره، با تصحیح محمد حامد الفقی، صص ۷ ـ ۸

۸۴ ـ "کتاب التوحید الذی هو حق الله علی العبید" لمحمد بن عبد الوهاب.

۸۵ ـ قاعدة جلیلة فی التوسل والوسیلة ـ لابن‌تیمیة

۸۶ ـ الخطط المقریزیة، للمقریزی.

۸۷ ـ صحیح بخاری، ج ۱۳ ص ٤٧٣ حدیث ٧٥١٠ و مسلم ۱ صص ۱۸۲ ـ ١٨٤ ص ٣٢٦ و شرح عقاید طحاویه ـ قسمت دوازدهم ، ص ۳۱
۸۸ ـ رواه مسلم (الفضائل/ ۴۲۲۳)
* أخرجه الإمام أبویعلی الموصلی فی «مسنده» صص ۴۸۰ ـ ۸۸۱ ـ ش ۷۴۹۳
* و ابن‌حبان فی «صحیحه» (۱۴ ـ ۳۹۸ ـ ۶۴۷۸)
* والضیاء المقدسی فی «الأحادیث المختارة» (۹ ـ ۴۲۸ ـ ۴۵۵)
* وابن‌أبی عاصم فی «السنة» (۲ ـ ۳۶۹ ـ ۳۷۰ ـ ۷۹۳)
* والطبرانی فی «المعجم الکبیر» (ج ۱۳ ص ۳۹۹)
* واللالکائی فی «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» (ج ۴ ـ ۷۸۹ ـ ش ۱۴۵۶) من طریق عمرو بن عثمان الکلابی: حدثنا موسی بن أعین عن معمر بن راشد، عن محمد بن عبدالله بن أبی یعقوب، عن بشر بن شغاف، عن عبدالله بن سلام.
* قال الهیثمی فی «مجمع الزوائد» (ج ۸ ص ۲۵۴) «رواه أبویعلی والطبرانی؛ وفیه عمرو ابن‌عثمان الکلابی، وثقه ابن‌حبان علی ضعفه، وبقیة رجاله ثقات».
* والطیالسی فی «مسنده» (۴ ـ ۴۳۰ ـ ۴۳۳ ـ ۲۸۳۴)
* البیهقی فی «شعب الإیمان» (ج ۲ صص ۱۸۰ ـ ۱۸۱ ش ۱۴۸۸)
* و فی «دلائل النبوة» (صص ۴۸۱ ـ ۴۸۳) عن ابن‌عباس.
* أخرجه الترمذی (۵ ـ ۳۰۸ ـ ۳۰۹ ش ۳۱۴۸)
* وأول مَن یَنشقُّ عنه القبر: هذه فضیلة خاصة بنبینا فهو أول مَن یُبعَث من إخوانه الأنبیاء.
۸۹ ـ واحة العقیدة ـ وبسایت.
۹۰ ـ اهل سُنّت و جماعت ـ سلسله بحث‌های «التزام به‌یک مذهب معین بدعت است»(۲)
۹۱ـ اهل سُنّت و جماعت ـ سلسله بحث‌های «التزام به‌یک مذهب معین بدعت است» (۱)
۹۲ ـ اهل سُنّت و جماعت، وبسایت
۹۳ ـ آیا پیروی از (مذهب) مذاهب چهارگانه واجب است؟ سعید افغانی، ص۱۱
۹۴ ـ السلفیون والأئمة الأربعة ـ رضی‌الله عنهم ـ عبد الرحمن بن عبد الخالق یوسف.
* اهل سُنّت و جماعت: دیدگاه ما در رابطه با امامان مجتهد چهارگانه (۱)
* أصول وقواعد فی المنهج السلفی، عبید بن عبدالله بن سلیمان الجابری.
* هی السلفیة نسبة وعقیدة ومنهجا، محمّد إبراهیم شقرة.
* إعلام الأنام بأنّ مستقبل الإسلام بفهم السلف الکرام. سلیم بن عید الهلالی.
* الأصول العلمیة للدعوة السلفیة، عبدالرحمن بن عبدالخالق الیوسف.
* الحرکة السلفیة و دورها فی إحیاء السنة، عبدالرحمن عبدالجبار.
* السلفیة قواعد وأصول، أحمد فرید.
* رموز الإصلاح السلفی المعاصر. مؤلف: اسامة شحادة.
* «السلفیة والمذاهب الأربعة» وبسایت.
۹۵ ـ الفرق بین الفِرَقْ ص ۲۱ و بعد ...
۹۶ ـ مجموع الفتاوی، ج ۳۶ ص ۶۱

۹۷ ـ «و با زنان مشركة تا ایمان نیاورند ازدواج مكنید، و بی‌گمان كنیز مؤمنی از زن آزاد (مشركة) بهتر است، اگرچه (زیبایی یا ثروت یا موقعیت او) شما را به‌شگفتی انداخته باشد...

۹۸ ـ منبع: كتاب فتاوای علماء البلد الحرام، وبسات الاسلام سؤال و جواب ـ زیر نظر شیخ محمد صالح المنجد و IslamPP.Com (اسلام پرسش و پاسخ) و IslamTape ـ نوار اسلام.

۹۹ ـ هشام شرابی: حكومت و سیاست در خاورمیانه‌ی قرن بیستم، ص ۱۳

۱۰۰ ـ مامون روزی برتری حضرت علی را از صحابه‌ی ثلاثه به‌كشور اعلان كرد كه در اثر آن هیجان عجیبی به‌وجود آمد، بار دیگر جواز صیغه را اعلام كرد، سپس هنگامی كه قاضی القضات یحیی بن اكثم با دلائل خودش او را قانع كرد، حرمت آن‌را مجدداً بازگردانید.

۱۰۱ ـ ابن‌كثیر ـ أبوالفداء اسماعیل: البدایة و النهایة، دار الفكر، بیروت، ج ۱۰ ص ۳۳۰

۱۰۲ ـ دعوة شیخ الاسلام ابن‌تیمیه و اثرها علی الحركات الاسلامیة المعاصرة، ص ۱۵۹

۱۰۳ ـ مصطفی حلمی: قواعدالمنهج السلفی فی الفكرالاسلامی ـ البحث الثالث، ص ۱۵۹

۱۰۴ ـ السلفیة و دعوة الشیخ محمدبن عبدالوهاب، صص ۹ ـ ۱۰

۱۰۵ ـ مجله‌ی حوزه، چاپ قم، شماره‌های پنجم و ششم سال دهم ۱۳۷۲، صص ۱۱۳ ـ ۱۱۲

۱۰۶ ـ مفهوم النص، نصر حامد أبوزید، الهیئة المصریة العامة للكتاب۱۹۹۰ ، ص ۵۸

۱۰۷ ـ احمد رشید: طالبان، اسلام، نفت و بازی بزرگ جدید، ص ۱۷۳

۱۰۸ ـ ستیوكول: جنگ اشباح، تاریخچه‌ی مداخلات سی.آی.ای، آی.اس.آی، كا.جی.بی، و استخبارات سعودی در افغانستان از تهاجم شوروی تا ۱۰ سپتامبر ۲۰۰۱

۱۰۹ ـ الزیات منتصر: أیمن الظواهری كما عرفته، چاپ دوم: دار مصر المحروسة، ۲۰۰۲

۱۱۰ـ شاید برای برخی دشوار باشد كه «امارت اسلامی طالبان» را سلفی عقیدتی و ماهوی به‌حساب آورند؛ ولی از آن‌جا كه طالبان ارتباطات گسترده‌ی با نحله‌های سلفی دارند و خواهان اجرای بالتّمام قوانین شریعت می‌باشند، لاجرم در زمره‌ی سلفیون قرار می‌گیرند. سلفیون جریان‌های متفاوت هستند. ممكن است طالبان از نظر سیاسی سلفی فكر نكنند، خود ایشان خودرا پیرو مذهب حنفی می‌دانند؛ حتی با دیگر گروه‌های سلفی مانند «داعش» و «جمعیت القرآن» درگیری دارند، اما از نگاه منهجی و كتابی سلفی هستند. طالبان برخاسته از مدارسِ قرآنیِ دیوبندی در پاكستان است كه در دهه‌های اخیر به‌سلفیّت گرایش یافته است؛ بناءاً ایدیولوژی و فرهنگ طالبان ملغمه‌ی است از اسلام سلفی، فقه حنفی، تصوف چشتی و نقشبندی، جمع پشتونوالی و ناسیونالیسم افغانی. از همه‌ی این‌ها گذشته، امروزه مهم‌ترین حامی سیاسی طالبان دولت قطر است و قطر امروز پرچم‌دار اخوان‌المسلمین و میزبان سران این‌گروه زنجیره‌ای است.

اما دسته‌جات مانند جمعیت اسلامی و حزب اسلامی به‌طور آشكار در پیوند الهام یافته از اخوان‌المسلمین شروع به‌فعالیت نموده و براساس اندیشه‌های رهبران اخوان مانند سیّدقطب، محمد قطب، شاه‌ولی‌الله دهلوی و ابوالاعلی مودودی... تشكیل شدند. هرچند بعدها گرایش‌های بورژوایی برایشان غالب شد و سیاست و قدرت و ثروت‌اندوزی و تجمل به‌هدف اصلی ایشان مبدل گردید.

۱۱۱ ـ جواهر لعل نهرو: "نگاهی به‌تاریخ جهان": محمود تفضلی، ج ۱ صص۹۱ ـ ۹۲

۱۱۲ ـ نوروز ۱۳۸۱، پیام ماهواره‌ای رهبران القاعده.

۱۱۳ ـ افغانستان و عرب‌های افغان، وحید مژده، ص ۵۹

١٢

چند مقولەی کلامی

قضاء و قدر

خواندیم که طرفداری از اراده‌ی آزاد آدمی (قَدَریه) و جانبداری از تقدیر بلاشرط (جبریه) دو مشرب فکری شناخته شده است که هریک به‌نوعی با سه خط فکری "اعتزالی" ، "اشعری" و "سلفیّت" پیوند می‌خورد؛ «قضاء» و «قدر» دو مقوله‌ی تکوینی است که از تقدم کیفیت بر کمیت خبر می‌دهند. «قضاء» از مقولات امر، و دارای خصلت کیفی است. امّا «قدر» از سِنخ فعل و امتثال امر، دارای وجوه کمی می‌باشد. توان تصور داشت که هریک دارای تقدم و تأخر بوده و دومی متفرع بر اولی است. در "قضاء" اندفاع و انقطاع، و در"قدر" استدراج و استمرار متصور است. هردو مورد منحصراً بر ارگان ماده شمولیت دارد، به‌همین جهت مستلزم زمان و مکان می‌باشند. چنین استلزامی به‌ناچار به‌یکی از موارد نادر وحدت ظرف و مظروف می‌انجامد.

به‌عبارت ساده: "قدر" از مقوله‌ی «کم» به‌معنی حد و حصر است؛ چنان‌که هرهویتی محدود به‌حدود "قدر" است. خالق حکیم با اعمال آن در عالم ماده، بین انواع مخلوقات تعادل و تناسب کمی برقرار می‌دارد. در غیر این صورت تعدد و تنوع هویت که امر ضروری جهت پیدایی و بقاء حیات است، محقق نمی‌شد.

"قضاء" از مقوله‌ی «کیف» است که به‌موجب آن مناسبات پدیده‌ها و خواص و مقضیات ذاتی هرشیء تقریر یافته است. جمع هردو چنین معنی را تداعی می‌کند که: «اراده‌ی ذات قدسی براین تعلق گرفت تا چنین تعادلی میان هویت‌ها و صورت‌ها برقرار بشود؛ و هریک از آن هویت‌ها از یک چنان مناسباتی برخوردار گردند.» با این تعبیر می‌توان به‌استمرار "قضاء" نیز رأی داد، تا همان وحدت

"ظرف و مظروف" به‌تمامه حاصل آید. این نشانی از حساب‌داری و هدف‌مندی ارکان و اجزای هستی دارد، که هیچ‌چیز در آن گزافه و خارج از اقتضاء (قضاء) صادر نشده است. وقتی قرآن کریم می‌فرماید: «هیچ پیش‌آمدی در روی زمین، یا در زندگی شخصی شما روی نمی‌کند، مگر این‌که از قبل معین است: «مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى الْأَرْضِ وَلَا فِى أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، ۵۷: ۲۲» این آیه‌ی مبارکه مفهوم " قضاء" را به‌نحو اکمل تعریف می‌کند، یعنی که نفس آن پدیده از قبل و در ذات خود حایز استعداد آن دیگردیسی می‌باشد.

قبلاً دانستیم که مظاهر هستی تجلّیات صفات او است، همان‌سان که ذات و صفات او باهم مرتبطاند، درست همین‌گونه باشد مظاهر و تجلّیات هستی؛ او کائنات را درست برابر با اصلیت صفات خود موجود کرد، همان‌گونه که صفات او نا محدود است مظاهر صفاتش نیز نامحدود است و بازهم همان‌گونه که صفات او منزه از تعارض‌اند، تجلّیات صفات او نیز عاری از تنافر است.

یعنی در عالم امکانیه نیز همه‌ی اشیاء به‌هم مرتبط و پیوسته‌اند، در حقیقت هرنوعی و صورتی با انواع و صور دیگر وابسته و پیوسته می‌باشد. چنان‌که میان هریک از "اسم‌الله" با همه‌گی و جمله‌گی با آن یکی و جمعاً با یک‌دیگر (همین‌طور تا ما لا نهایه) ارتباط عمیق و محکم وجود دارد. به‌نحوی که تفکیک و مرزبندی بین هریک از "اسم الله" ناممکن است. تنها یکی از اسماء می‌تواند مبّین تمام اوصاف ذات اقدس باشد، در حالی‌که تمام آن، در «حد همان یکی» معنی می‌دهد. (کلماتی چون "حد" و «تمام» در مورد ذات بی‌چون نارسا است.

همچنین قول به«تمامیت اسماء الله» از باب نارسایی ذهن و قصور کلام است، وگرنه آن تمامی ندارد، اسماء الله درست مانند ذات او قید و حد و تمامیت نمی‌پذیرد امّا چه باید کرد که زبان قاصر است و الفاظ را بیش از این وسعت نیست. این یک سلسله‌ی بی‌انتها و ناگسستنی به‌وجود می‌آورد که یکی از رازهای بغرنج "وحدت در کثرت و کثرت در وحدت" است.

دقیقاً همین‌گونه است «ظهور و بروز صفات مطلق در صورت‌های متنوع» این خود برتافته از همان وصف مطلق بودن است. در این‌جا است که قضاء و قدر متناسب با ظرفیت و استعداد ذاتی ماده ـ که نمادی از محدودیت است ـ معنی می‌یابد، نه‌در عالم معنی؛ که قضاء و قدر در آن هیچ مفهومی ندارد. به‌عنوان نمونه: انسان که یکی از تجلّیات اسماء و صفات است، در بُعد فیزیولوژیک خود تابع فرمول

قضاء و قدر است: تولد، زندگی، جسم، کار، حادثات، غم، شادی، موفقیت، شکست، طول عمر و مرگ ... جمله‌گی در قید زمان، مکان و حجم مادی گنجانیده است؛ امّا در ابعاد معنوی خود مطلق از این‌گونه قیود و حدود می‌باشد: «رسد آدمی به‌جای که به‌جز خدا نبیند»، «آن‌چه اندر وهم ناید آن شوم» وسعت میدان رشد برای روح بشر، برای دانش او، برای ایمان و خلاقیت او قابل تقید به«قدر»... نیست.

یک چنین سلسله‌ی ناگسستنی در اشیاء و ذوات نیز تجلّی کرده است. چنان‌که در عالم ممکنات و عیون، نیز هرپدیده به‌تنهایی نمایان‌گر تمام اسماء و صفات حق‌تعالی است. ما از باب قصور کلام و فقر معانی و محدودیت ذهنی مجبور به‌قول «تعدد اسماء و موجودیت ذات» می‌شویم. به‌ویژه از این رهگذر که اوّلاً می‌دانیم او «واجب الوجود بالذّات است». ثانیاً تعدد اسماء و صفات را از کثرت آیات و صورت‌ها استخراج می‌کنیم، ما عیناً نیازمندی و تکامل‌پذیری مظاهر هستی را شهود می‌کنیم، سپس استنباط می‌نمائیم که هریک از آن‌ها فرمانی از غیب می‌گیرند.

این فرمان همان قانون است که دم به‌دم و آن به‌آن بلاانقطاع صادر و اجراء می‌شود. همین صدور و امتثال فرمان «آن به‌آن» را حضرت علی چنین توصیف می‌کند: «من هیچ چیز را ندیدم، مگر این‌که خدا را قبل از آن و بعد از آن و در معیت آن مشاهده نمودم = ما رأیت شیئاً الاّ رأیت الله قبله و معه و فیه.»

یعنی که «تغییرپذیری مظاهر هستی را آن به‌آن شهود کرده‌ام» وگرنه ذات لغوی برای خدا قابل تصور نیست. او جلوه‌های از صفات را دیده است. صفات و اسماء خدا در عین این‌که جزء ذات او محسوب می‌شوند؛ کلیت ذات نمی‌باشند.

بنابراین بین پدیده‌های هستی با اسماءالله نوعی ارتباط استوار برقرار است، آن چنان‌که شاید بتوان مجموع آن‌ها را بخشی از ظهور و ثبوت اسماء و صفات خواند، هریک از این اسماء و صفات در عالم معنی مطلق و بی‌نهایت‌اند، لٰکن آن‌جا که در کتاب تکوین ظهور و تجلّی می‌یابند، صرفاً از حیث اقتضای محدودیت ماده، تعادل و نسبیت حاصل می‌کنند. زیرا «تقیّد به‌حدود» شرط ضروری این ظهور و ثبوت هویت‌ها است، بدون آن تعین ذات و تعدد هویت محقق نمی‌شود.

به‌عبارت دوم: «نشاید توقع داشت که صفات و اسماء مطلق در تعیّن خود نیز مطلق باشد.» چنین امری ممتنع ذاتئ ماده است، که نمادی از محدودیت می‌باشد.

به‌این می‌گوئیم «قضاء و قدر» باید دانست که تقیّد ذاتیات به«قدر» خود دلیل محکم بر اطلاق ذات و صفات است. به‌دلیل این‌که می‌تواند درآن واحد در هرهویت،

کمیت و خواصی که بخواهد ظاهر می‌شود، در همان «آن» در هویت متفاوت نیز متجلّی است: «یا من لایشغله فعلٌ عن فعلٍ؛ یا من لایغلطه سمعٌ عن سمعٍ ...(۱)

مشیّة إلٰهی

خالق حکیم و عادل یک رشته سُنّت‌های قطعی و جاری درعالم کائنات برقرار کرده است که هیچ تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد. از آن جمله، تلازم بلافصل عمل و عکس‌العمل باشد، هرکس به‌آسانی می‌تواند بفهمد که هرعملی دارای چه عکس‌العمل است. این جزئی از علم خدا است، که مشیّت و جبر هم محسوب می‌شود، برای بشر نیز قابل ادراک است. افزون برآن "قانون و خواص" هرکائن نیز مشخص شده است که به‌آن "علم حصولی" گفته می‌شود. به‌عنوان مثال: سوزندگی آتش، خفه کردن آب، شکستن استخوان‌های بدن در نتیجه‌ی سقوط آزاد ... از جمله مواردی هستند که هم جزء مشیّة إلٰهی است، هم لازمه‌ی احاطه‌ی علم او می‌باشند، هم برای بشر قابل ادراک است. بنابراین بشر مختار است که دست خود را در آتش فرو ببرد، یا نبرد. سوزندگی آتش جزء لاینفک سُنّت‌های قطعیه هست، پرهیز بشر می‌تواند این سُنّت را تعلیق کند. همین مورد داخل در دایره‌ی "قضاء" نیز می‌باشد.

قضاء یعنی «اقتضاء و منطق ذاتئ هرشیء» منطق ذاتئ آتش آن است که بسوزد و بسوزاند، این عین قضاء است. کلمه‌ی قضاء همراه با مشتقات خود جمعاً ۴۳ مرتبه در قرآن کریم آمده است. افزون برآن از مقوله‌ی" قضاء" به«کتاب» هم تعبیر شده است. در منطق قرآن «کتاب به‌معنی محاسبه و قانون است». آن‌چه را که در عرف عام کتاب می‌گویند فی‌الواقع مکتوب است، نه‌کتاب. عرف عام از باب تغلیب موضوع بر محمول، اسم را عین مسمی قرار داده است. مانند «تسبیح» که به‌جهت تغلیب ذکر، برحبّه‌های مشخص اطلاق می‌شود. مقولاتی چون "کتاب"، "قضاء" و "مشیّت" جمله‌گی از یک خانواده‌اند که عبارت از «اقتضاء و منطق ذاتی هرشَیء نسبت به‌اصول و کمالات مقرر می‌باشد.» امّهات آن کتاب در پیشگاه ذات اقدس الوهی مضمر است؛ شمه‌ی از آن‌را برای خاکیان ارزانی داشته است، همان مقدار که با ظرفیت ناچیز ما مناسب باشد و احتیاجات روزمره‌ی ما را مرتفع سازد. اصلاً عقل و قوه‌ی مدرکه‌ی ما بخشی از همان کتاب محسوب است: «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ، ۱۵: ۲۱»

قرآن کریم که متناسب با ظرفیت و استعداد بشر (طراز خلقت) تنظیم شده است، جلوه‌ی کم‌رنگ از آن کتاب مقدر هستی است، تأکید قرآن در مورد تفکّر و تدبر درباره‌ی کشف و بهره‌مندی از نکات آن کتاب است. آن کتاب همان قانون حاکم بر هستی است. قبلاً گفتیم که الف بای آن کتاب، ادراکی و شهودی است، که منحصراً محصول تجربیات شخصی می‌باشد. مثلاً انسان و کوه و دریا و درخت و ستاره‌گان می‌توانند الف بای همان کتاب باشند.

به‌عبارت روشن‌تر: در عالم هستی دو نوع کتاب وجود دارد، یکی کتاب تکوین و دیگر کتاب تدوین، کتاب تکوین عبارت است از همان ذاتیات و اعیان ثابته مانند کوه و دریا و درخت و انسان... کتاب تدوین همان قوانین و اصول و کمالات مقرره است که هرکائینی لاجرم از آن پیروی می‌نماید و مسیر مشخصی را طی می‌کند. مفاتح هردو کتاب در دست او تعالی است و بشر راهی در آن ندارد.

ما نمی‌توانیم کوه و دریا و باد و باران بیافرینیم، یا قوانین حاکم بر آن‌ها را تغییر دهیم، نمی‌توانیم فصول اربعه را پس و پیش یا جا به‌جا کنیم. مفاتح این‌ها در دست خدا است: «وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن ورَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ،۶: ۵۹» همه‌چیز در آن دو کتاب مندرج است. همین است قضاء و قدر که پیوسته در ذات هرشَیء ساری و نافذ می‌باشد... ما فقط مؤظف هستیم که خود و ریتم زندگی خویش‌را با این‌قوانین همآهنگ نماییم؛ درغیر این‌صورت نابود می‌شویم

«قضاء و قدر» نه‌حکم تشریعی خداوند متعال است، که حکم تکوینی می‌باشد. اصل برقضاء است، که مجاری امور را به‌طور عام و همه‌شمول مشخص می‌کند. یعنی «همان صیرورت طبیعیٔ امور، برتافته ازعین قضاء می‌باشد.» درست به‌حکم قضاء و احکام مندرج در آن‌کتاب بزرگ هستی است که آب سر پائین می‌رود، در گرما بخار و در سرما منجمد می‌شود، خورشید هرروز صبح درساعت معین از نقطه‌ی معین طلوع می‌نماید و در لحظه‌ی مقرر در نقطه‌ی معین غروب می‌کند ...

پس «قضاء هرشَیء مقتضای طبیعیٔ آن شَیء می‌باشد.» برگ درخت زمانی به‌زمین می‌افتد که مسیر و مقتضای طبیعیٔ خود را طی کرده باشد. به‌قول مولوی:

هیچ برگی در نیافتد از درخت — بی‌قضاء و حکم آن سلطان بخت
از دهان لقمه نشـــد سوی گلو — تا نگوید لقمه را حـــق که ادخلوا

جبر و اختیار

مباحثات پیرامون "قضاء" و "قدر" و "مشیّة إلٰهی" خود به‌خود با منازعات «جبر و اختیار» پیوند می‌خورد، این مقولات که از مناقشات کهن فلسفی ـ کلامی است، پیوسته سعی برآن داشته تا مناسبات سه رکن رکین هستی چون: خدا، انسان و طبیعت را به‌درستی کشف و تعریف نماید و به‌این پرسش‌ها پاسخ گوید که:

ـ چه نوع رابطه‌ی متقابل بین انسان و خدا و طبیعت وجود دارد؟

ـ آیا ما هسته‌ی مستقلی هستیم که در زمان‌های پیشین از جانب خدا به‌وجود آمده‌ایم و به‌سوی ابدیت می‌رویم، یا حقیقت به‌گونه‌ی دیگر است؟

ـ خدا چه نقشی در زندگی فرد فرد ما و در هرآنی از آنات حیات ما دارد؟

ـ بشر در این پهندشت هستی دارای اختیاراتی هست، یا نیست؟

ـ آیا تصامیم ما از ناحیه‌ی جهان مابعدالطبیعه در ذهن ما تزریق و تعبیه می‌شود، یا خود در انعقاد آن مختاریم؟

... این یک بحث کاربردی است، نتایج تفحصات، برکار بشر تأثیر اساسی دارد. از جمع‌بندی آن‌چه گفته شده این نتیجه حاصل می‌آید که به‌استثنای انسان، دیگر موجودات هستی فرمان‌بردار مطلق و بدون چون و چرای قوانین موضوعه‌ی إلٰهی‌اند؛ در این‌جا جدال لفظی محلی ندارد، هیچ فرقی نمی‌کند که این را جبر بنامیم، یا قانون؛ مشیّة إلٰهی، یا عشق یا چیزی دیگر؛ مهم این است که یک چنان مکانیسمی وجود دارد که پدیده‌های عالم ماده را از مرحله‌ی لاهوتی بیرون کشیده، به‌هریک هویت مشخص می‌بخشد و به‌سوی هدف معین پیش می‌برد، در این فرایند هیچ ذره‌ی تخطی نمی‌کند. امّا انسان را باید از این مجموعه جدا کرد، او را به‌دو نیمه‌ی معارض تقسیم نمود، به‌قول مولوی: «نیمی او زفرشته و نیمش ز خر!»

آن نیمه‌ی فرشتی در آزادی مطلق سیر می‌کند و نیمه‌ی بهیمی (درست به‌دلیل خاصیت مادی) در اسارت و بند مطلق قرار دارد؛ زیرا سراسر نیاز و وابسته‌گی است که ناگزیراز تبعیت نسبت به‌سیر طبیعی ماده، از آغاز انعقاد نطفه، تا لحظه‌ی مرگ می‌باشد. آن نیمه‌ی ملکوتی که عبارت ازعقل، اراده، وجدان و آگاهی باشد؛ در کمال آزادی است و میدان وسیعی جهت جولان درپیش دارد.

ولی ابن‌عربی گفته است: آدمیان واقعاً دارای آزادئ اراده نیستند، آن‌چه دارند وهم و ظن کاذبی بیش نیست. ارواح را خدا رهبری می‌کند و چون روح طبعاً إلٰهی است، واجد آزادئ اراده نیست، بناءاً هرگونه فرق و تفاوت میان نیک و بد نابود

می‌شود. آن‌چه آدمی بد می‌شمارد مربوط به‌وجود شبح‌آسا و تجربی او است و بدین‌سبب بدی یک وهم است که واقعیت ندارد. دراین مورد "ابن‌عربی" با "غزالی" اختلاف نظر پیدا می‌کند، زیرا غزالی واقعیت بدی و مبدأ اولیه‌ی آن (ابلیس) را قبول دارد. واقعیت گناه و عواقب تباه کننده‌ی آن برای روح را گوش‌زد می‌کند و آزادئ اراده‌ی آدمی و مسئولیت وی در مورد افعال خود را می‌پذیرد.

گذشته از نظرات این حضرات، قرآن کریم برای بشر چنان آزادی، حرمت و میدان رشد قائل شده که حتی او را از دایره‌ی تملک خدا خارج دانسته است، با این‌که جسم بشر یک موجود طبیعی و تابع همه‌ی متغیرهای جاری بردیگر پدیده‌های هستی می‌باشد، لٰکن قرآن برای او هویت مستقل قائل است: مطابق با این دید، همه‌چیز مملوک خدا است، لٰکن انسان نه‌مملوک خدا، که «رقیب» خدا است، معاون و خلیفه و جانشین او است. مثل و مانند او است. این التفات عمیق نسبت به‌جنبه‌های روحانی ومعنوی بشراست که عالی‌ترین اندیشه‌ی هیومانیستی را به‌نمایش می‌گذارد.
در صحف دینی و منابع عرفانی مکرراً گفته شده که بشر دارای دو جنبه است:

۱ ـ جنبه‌ی شهوانی (خود شهوانی = موجودی اسیر.)

۲ ـ جنبه‌ی معنوی (خود عقلانی = موجودی آزاد.)

میان این جنبه‌های دوگانه‌ی انسان یک کشاکش دایمی به‌صورت «اله کلنگی» برقرار است، هرکدام غالب شود، طرف دیگر را تضعیف می‌کند. برهمین اساس، بشر به‌همان میزان که تابع شهوات باشد، حیوان است و اسیر؛

به‌همان مقیاس که تابع خِرد و آگاهی انسانی باشد؛ آزاد است و خلیفه‌ی خدا در زمین می‌شود. گفته شده که: «آزادترین و قوی‌ترین آدم‌های دنیا کسانی بودند و هستند که توانسته‌اند به‌زخارف دنیا "نه" بگویند.»

یعنی «اگر بشر برخود (شهوانی) غالب آید، بر دنیا غالب می‌گردد.»

علم ازلی خداوند

برخی «علم ازلی ذات قدسی» را دلیل محکم بر وجود جبر مطلق گرفته‌اند(۲) می‌گویند خدا از ازل می‌دانست که من در آینده چنین و چنان خواهم نمود، از آن‌جا که علم او عین فعلش می‌باشد، بناءاً من از اول مجبور خلق شده‌ام و حق چون و چرا هم ندارم: «آیا کوزه از کوزه‌گر می‌پرسد چرا مرا این‌گونه ساخته‌ای؟»

دربحث سلفیّت هم خواندیم که گفتند: «خداوند خالق اراده و افعال آدمی است.»

از این شبهه چنین پاسخ داده می‌شود که «علم ازلئ خدا، مُجبر برفعل عبد نیست» چون اراده‌ی ذاتئ انسان که متکی به‌نیروی عقل می‌باشد، پس از ادراک و محاسبه‌ی مصالح و مفاسد انسان "منفعت‌جو" اقدام به‌عمل می‌کند. «ما من عملی» که انسان بدون حساب سود و زیان و ملاحظه‌ی «حُبِّ ذات» به‌آن مبادرت ورزد.

(خوب دقت شود) چه اختیار گسترده‌ی: هرکاری را که به‌نفع خود می‌دانی، همان را انجام می‌دهی. آن‌چه را به‌ضرر می‌پنداری، دوری می‌کنی. انسان ابتدا مطابق با پنداشت خود، خوب و بد و نفع و ضرر را محاسبه می‌کند، سپس برابر با تشخیص خویش <برای جلب منفعت و دفع ضرر> عمل می‌نماید، لٰکن در مورد صحت تشخیص و ادراک بشر هیچ تضمینی وجود ندارد، به‌دیگر بیان: خدا به‌بشر استعداد اندیشیدن داده است، امّا نسبت به‌صحت محاسبات بشر تضمین نسپرده است که حتماً درست بیاندیشد. اگر چنین می‌کرد، جبر می‌شد. در این‌جا جبر نیست، چون بشر خود می‌اندیشد، خود تصمیم می‌گیرد، خود عمل می‌کند و خود صواب و خطاء می‌کند. این کمال آزادی و اختیار است و در تمامئ تصامیم و عمل او «جلب منفعت شخصی و حُبِّ ذات» محور اصلی است. پس چه آزادئ بالاتر از این؟

از آن‌جا که در حوزه‌ی محاسبات نظری امکان صواب و خطاء به‌نحو یکسان وجود دارد، و ما هرروزه در تصمیمات خود آن‌را تجربه‌می‌کنیم، مسئولیت خطاهای انسان مستقیماً متوجه خود او است. خطاء درجای واقع می‌شود که به‌هنگام محاسبه، موألفه‌های از دایره‌ی تخمین شخص بیرون مانده باشد، این حلقات مفقوده بعداً در پروسه‌ی عمل ظاهر می‌گردد، و روند تکمیل پروژه را ناکام می‌سازد. آن وقت منطق بشری چنین است که اگر پروژه‌ی گرفت و خوب جواب داد، امتیاز آن‌را به‌خود نسبت می‌دهد، امّا آن‌جا که مواجه با شکست گردید، عوامل دیگر دخیل بوده است، نه‌ضعف محاسبات او.

ممکن است گفته شود: «چون مبنای تصمیم‌سازی‌های ما جلب منفعت شخصی است، که این خصلت با غریزه و سرشت ما عجین می‌باشد، بنابراین جبر در این‌جا خود را ظاهر می‌سازد، زیرا آن غریزه‌ی ذاتئ منفعت‌جویانه را که من خود نساخته‌ام، خدا به‌من داده است.»

بلی، این غریزه را خدا به‌شما داده است، به‌آن خاطر که وجود چنان غریزه‌ی قوی، برای بقای شخصی و نوعی، از طریق صرف غذا و تولید مثل، شرط اول

استمرار حیات است. چنان کشش ذاتی در نهاد هرموجود زنده به‌حد نیاز به‌ودیعه گذاشته شده که حکم موتور حیات را دارد. لٰکن این کشش در نهاد بشر نه‌تنها قوی‌تر است که به‌چند شاخه‌ی قوی هم منشعب شده و متناسب با دیگر مشخصات بشر تکامل یافته است. از آن‌جمله است: برتری‌طلبی، زیاده‌خواهی، حسادت، خصومت، انتقام‌جویی ... که تحت عنوان کلی «حبّ ذات» قابل جمع‌اند.

در مقابل آن، نیروی قوی موسوم به «وجدان = وجدان اخلاقی، خیرخواهی» در نهاد انسان به‌ثمر رسیده که منشأ عقلانی و معنوی دارد. این نیرو نیز به‌اندازه‌ی قوای پیش‌گفته دارای توانایی است. قابل پرورش و تقویت تاحد بی‌نهایت هم هست.

مبتنی برهمین نیرو است که فداکاری‌ها، ایثارها، خیرخواهی‌ها و کمال‌جویی قابل تعریف است. همه‌ی این صفات، جوشش درونی دارد، همچنان که قوای متعلق به‌غرایز نیز کشش درونی داشت. ما می‌توانیم تصمیم بگیریم که خوب باشیم؛ درست به‌همان اندازه که می‌توانیم تصمیم بگیریم که بد کنیم. همچنین به‌آسانی می‌توانیم جای خیر و شر را عوض کنیم ... پس آزادیم. به‌قول مولوی:

این‌که گویی این کنم و آن کنم   خود دلیل اختیار است ای صنم

اگر فرض را بر اصالت جبر استوار نمائیم، خطاهای مفروض بشری، نه‌به‌عهده‌ی انسان، که به‌عهده‌ی ذات قدسی می‌افتد! منطقی به‌نظر نمی‌رسد که محاسبه و عمل را شما انجام دهید، مسئولیت آن متوجه خدا باشد. قرآن با صراحت این فرض را مردود داشته و به‌اختیار کامل اشعار فرموده است:

- «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ، ۷۴: ۳۸ = هرکسی در گرو اعمال خود است.»

به‌تعبیر عوام: هرکس نان عقل خود را می‌خورد. این عین آزادی و اختیار است.

- «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ، ۱۳: ۱۱

= قطعاً خدا سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد، مگر این‌که خود آن‌چه را که به‌آن گرفتاراند تغییر دهند.»

تعیین سرنوشت خوب، یا بد هرقوم به‌دست خود آن قوم است.

- «ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، ۸: ۵۳ = محققاً خدا نعمتی را که به‌قوم و گروهی عنایت فرماید، پس نمی‌گیرد؛ مگر این‌که خودشان از دست دهند.»

- «لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ، ۱۴: ۷

= اگر سپاس‌گزار باشید برشما گشایش و ازدیاد نعمت روا می‌دارم، اگر کفران پیشه کردید، دچار عذاب و محرومیت خواهید شد.»

ـ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا، ۷۶: ۳

= همانا ما راه درست را به‌شما ارائه کردیم، خود می‌دانید چه کنید.»

ـ «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ، وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى، ۵۳: ۳۹ ـ ۴۰

و این‌که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست، و نتیجه‌ی کوشش او به‌زودی دیده خواهد شد.» مهم‌تر از همه این‌که بنا به‌ادله‌ی: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي، ۱۵: ۲۹» وقتی روح خدا در کالبد انسان دمیده شد و او جانشین خدا در زمین گردید، لاجرم اختیارات و صفات خدایی نیز در وجود او استقرار یافت؛ در غیر این صورت "نفخ روح" و "جعل خلیفه" بی‌معنی است. تعمق نسبت به‌یگانه‌گی روح انسانی با روح خدایی بسیاری از مقوله‌ها، پرسش‌ها و پندارهای کلامی و فلسفی چون جبر و اختیار و خیر و شر اخلاقی را یک‌جا حل می‌کند: وقتی انسان قایم مقام خدا باشد پس در قلمرو صلاحیت و استعداد خودش صاحب اختیار تام است.(۳)

خیر و شر

ـ آیا "شر" وجود دارد؟

ـ "شر" چیست؟ ـ چرا هست؟

= افراد "جبری" از یک سو معتقداند که «خدا خیر محض است» و همین خیر محض دارای صفات عالئ چون عالم مطلق، قادر مطلق و فعال مایشأ می‌باشد؛ چنان‌که همه‌ی امور به‌او برمی‌گردد. از سوی دیگر می‌پذیرند که در جهان «شر» هم وجود دارد؛ حتی می‌کوشند تا از طریق پرداختن به‌موعظه، منبر، نصیحت، امر به‌معروف و نهی از منکر بر اراده‌ی فرد متخاطی تأثیر بگذارند و از این رهگذر ذهن و عمل او را از شر اخلاقی به‌خیر اخلاقی منعطف نمایند.

لذا جانب‌داران جبریت باید نشان دهند که اجتماع این دو امر متضاد، منطقاً چگونه ممکن است. لزومی ندارد تا ثابت کنند که این دو گزاره واقعاً وجود دارد، بلکه ثابت کنند که چگونه محتمل الجمع، یا محتمل الصّدق هستند.

منتقدین برجبریت نیز ضمن این‌که وجود منطقی شر را می‌پذیرند، تأکید می‌کنند که وجود توأمان خدا و شر نا ممکن است. آن‌ها می‌گویند با این‌که وجود شر ضروت منطقی ندارد، شرور طبیعی و کور و بی‌هدف هم وجود ندارد، لٰکن شر

اخلاقی وجود دارد که از عمل انسان مختار ناشی می‌شود، خداوند نوعی مخلوق مختار آفریده است که نخواسته او را مجبور به‌انجام فعل ثواب محض نماید.

در این صورت صفات بشری چون ابتکار و خلاقیت که متکی بر اراده‌ی آزاد است، نمی‌توانست وجود داشته باشد. در آن صورت آن مخلوق به‌معنی واقعی مختار نمی‌بود. بنابراین لازمه‌ی خلق موجوداتی که دارای قابلیت انجام فعل خیر اخلاقی هستند، آن است که خداوند آنان را به‌انجام فعل شر اخلاقی هم قادر سازند. همچنان که خداوند نمی‌تواند به‌آن مخلوق اختیار انجام فعل شر مطلق ببخشد، نمی‌تواند آن اختیار انجام فعل خیر و شر را از او سلب نماید.

گفتیم ماده نمادی از محدودیت است که آن به‌آن درحال تغییر است و رو به‌کمال می‌رود، بنا براین تا این مرحله نشاید گفت هیچ موجودی به‌کمال نهایی رسیده باشد؛ از جمله‌ی موجودات انسان است که واجد کمال تام و تمام نمی‌باشد، او حین انجام اعمال اختیاری دچار خطاء می‌شود، این امر سرچشمه‌ی شر اخلاقی قرار می‌گیرد.

افزون خواهی: سودجویی و مفادطلبئ شخصی یک غریزه‌ی بنیادین درنهاد هر فرد بشری است؛ یک عمل، تا آن‌جا که در جهت حصول بالاترین مفاد و تولید بزرگ‌ترین خوشی و موفقیت و سعادت برای فرد بشری باشد برای او خیر محسوب می‌شود؛ از این‌رو شر نیاز به‌مبدأ و آفریننده ندارد، زیرا ایجادگر و آفریننده‌ی شر همان نفس افزون‌طلب آدمی است. به‌این می‌گوئیم «شرور نسبی و بالعرض که با غریزه‌ی افزون‌خواهی و طبیعت بشری گره خورده است.»

این حقیقت که موجودات مختار دچار لغزش و خطای نظری و عملی می‌شوند، نه‌با قدرت خدا منافات دارد، نه‌با خیریّت مطلق معارض است. چرا که خداوند فقط با حذف امکان وقوع خیراخلاقی است که می‌تواند از امکان وقوع شراخلاقی جلوگیری کند. در این صورت معادله یک‌سویه و ناقص خواهد شد، درحالی‌که خداوند جهانی خلق کرده است که واجد حد اکثر توازن میان خیر و شر است. مبتنی برهمین توازن منطقی است که توصیف و تفکیک خیر با وجود شر امکان‌پذیر است.

خیر زمانی معنی می‌یابد که شری در کار باشد. بناءً از آن‌جا که خدا خواسته انسان متکامل بیافریند، چنان تکامل تنها در فرایند جدال خیر و شر میسر تواند بود.

در مقابل این پرسش که «خدا چرا نتواند انسان‌های بیافریند که همیشه مختارانه راه خیر را برگزینند؟» چنین احتجاج شده است که «قدرت قادر مطلق به‌هیچ حدی، جز حدود منطقی محدود نیست. متألّهان معتقداند که خدا می‌تواند جمیع وضعیت‌های

فی نفسه ممکن را محقق کند، یعنی جمیع وضعیت‌های اموری را که توصیف شان فاقد ناسازگاری‌های منطقی است. مثلاً خدا توانسته و می‌تواند کرات سماوی را در هوا شناور سازد و آن‌ها را نگهدارد، زیرا منطقاً ممکن هست، ولی نشاید افراد مجرّد متأهّل بیافریند، نمی‌تواند فردِ زوج بیافریند، نمی‌تواند دوایر چهارگوش بیافریند، زیرا با منطق ذاتی و درونی خود آن شیء ناساگار است.(۴)

حس و عقل

تا این‌جا دانستیم که پدیدارشناختی بشر در سیر تاریخی خود به‌دو شعبه‌ی بزرگ تقسیم شده است:

۱ ـ عقل‌گرایان یا "معرفت عقلی".

۲ ـ حس‌گرایان یا "معرفت حسّی".

خلاصه‌ی سخن هردو گروه چنین است:

ـ "جهان همان است که به‌عقل ما می‌رسد."

ـ "جهان همان است که با حواس خود درک می‌کنیم."

الف ـ گروه اول به‌نوبه‌ی خود به‌دو فرقه تقسیم می‌شوند: یک، عقل خشک <عقل محض> که به‌معرفت علمی راه می‌برد؛ دو، عقل منعطف، فعال و جَوّال که به‌معرفت ذهنی راه می‌گشاید. پیروان این فرقه معتقداند: «پایه‌ی معرفت انسان همه در ذهن است.» این سخن طیف‌های متنوع آدمی را به‌هم می‌رساند، کسانی که بین خودشان هزار و یک مشکل دارند؛ لٰکن در این یک نکته باهم متفق‌اند. شعاع مطلب بسا فراتر از قلمرو یک یا چند دین و فرقه؛ یا مذهب و مکتب است.

متکلمان، متصوفان، فقیهان، خداباوران، به‌اضافه‌ی وحدت وجودی‌ها اعم از هرنوع وابسته‌گی فرهنگی، در زمره‌ی این کته‌گوری قرار می‌گیرند. با این‌که آن گروه‌ها عقل‌گرایی محض را قبول ندارند (چون عقل محض نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند) در همین‌حال حس‌گرایی را نیز به‌همان دلیل مردود می‌شمارند؛ می‌گویند ما نمی‌توانیم وجود خدا را با حواس ظاهری حس کنیم، بلکه باید از رهگذر مشاهدات و استنتاجات عرفانی و عقلی، او را ادراک کنیم.

این مستلزم نوع خاص فعالیت ذهنی است که به‌آن «عقیده» یا "حس باطنی" می‌گویند. به‌باور آن‌ها در جهان چیزهای هست که نه‌در چارچوب عقل <خشک> می‌گنجند و نه‌با حواس ظاهری قابل ادراک‌اند. از جمله‌ی موجودات ذهنی ذات خدا

است که عقل موجودیت او را می‌پذیرد، ولی از کشفش عاجز است. فقط به‌کمک حس باطنی است که می‌توان به‌وجود او پی برد.

این حس باطنی را هریک به‌طریقه‌ی خود "اِلٰهیات" ، "کلام" ، "عرفان" ، "عشق" ، "جنون" ، "شور" ، "حال" ، "جذبه" و جز این‌ها می‌گویند. این‌ها نوعی حس لایتناهی است که گویا انبیاء و اولیاء و پس از آن‌ها صوفئ صافی از آن بهره دارند. مانند آن‌که سقراط ادعا می‌کرد در نهاد خود «ندای اِلٰهی» را می‌شنود.

شاید منظور سقراط «ندای وجدان» بوده؛ ولی امروزه در محافل گفته می‌شود که او "صداهای" موهومی از بیرون می‌شنیده که حکایت از حس کشف مجهول دارد. امروزه اگر این ادعای سقراط را در ترازوی علم بگذاریم، علم قضاوت خواهد کرد که سقراط دچار بیماری «شیزوفرنیا» بوده است!

اظهارات پیامبران در مورد دریافت پیام "وحی" نیز از همین سنخ است.

پس از آن‌ها اولیاء و صوفیان‌اند که از ظهورات و تجارب خود تحت عناوین چون: مستی، خماری، نترسی، غمزه، جانان، می، ساقی، باده، طرب، تمکین، زلف، ابرو، عشوه، کرشمه، ناز، جلوه ... یاد می‌کنند. به‌پنداشت صوفیان چنین حسی اکتسابی است که پس از طی مراحل ریاضت و طرایق تصوف و درویشی دست یافتنی باشد. برای این مراحل نیز عناوینی چون خرابات، خراباتی، پیر، مراد، مرید، مرشد و غیره را به‌کار می‌برند. این عناوین در طرایق گونان صوفیه دارای بار معنایی خیلی سنگین‌اند. طرق صوفیان هریک برابر با مشرب خود مقاماتی را برای نیل به‌ارواح عالیه‌ی انسانی و حس باطنی و استحقاق ظهورات بر می‌شمارند که بسا مختلف است.

اساس‌گزار «معرفت ذهنی» افلاطون است که عالم «مثل» را کشف نمود و در پیوند با آن «اروس» (به‌معنی «عشق») را ابداع کرد. همه‌ی سرنخ‌ها به‌او ختم می‌شود. یک خط مستقیم، ما را از سقراط و افلاطون به«آوگوستینوس» قدیس (عالم اِلٰهیات مسیحی، از آبای کلیسا، ۳۵۴ ـ ۴۳۰ ، م) می‌رساند. از او به«ذوالنون مصری» (م ۲۴۶ ، ه ق) می‌رسیم. «ادوارد براون» و «رنولد نیکلسون» ذوالنون مصری را نخستین عامل نفوذ فلسفه‌ی نوافلاطونئ وحدت وجود در تصوف و عرفان اسلامی می‌دانند. ولی «پطروشفیسکی» به‌صحت این امر اظهار تردید می‌کند(۵) در امتداد این خط طولی، از ذوالنون به‌منصور حلاج (مقتول ۳۱۰ ، ه ق)

و أبوجعفر محمد بن علی شلغمانی (مقتول ۳۲۴ ، ه ق) و محی‌الدّین ابن‌عربی (۵۶۱ ـ ۶۳۸ ، ه ق) و جلال‌الدّین محمد مولوی بلخی (۶۰۴ ـ ۶۷۲ ، ه ق) می‌رسیم.

اگر این نخ را بیش‌تر بکشیم، در فلسفه‌ی معاصر غرب به"رنه دکارت" ۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰، م) می‌رسیم. دکارت اعتقاد داشت تصور وجود کامل را همه‌ی ما داریم، لازمه‌ی چنین تصوری آن است که باید وجو کاملی موجود باشد. اگر وجود کامل در میان نمی‌بود، تصور آن نیز به‌ذهن ما راه نمی یافت. تصور کمال نمی‌تواند از من بی‌کمال ساخته باشد.

به‌پنداشت دکارت هستی از دو جوهر کاملاً مجزی، یعنی "ماده" و "اندیشه" تشکیل شده است. در ابتدا باید به‌همه چیز شک کرد. هرگز نشاید به‌آن‌چه کتاب‌های قدیمی گفته‌اند اعتماد نمود، حتی به‌آن‌چه حواس ما می‌گویند نیز نشاید اطمینان کرد.

از منظر دکارت، روش ریاضی بهترین گزینه جهت شناخت جهان است. فکرها یک یک سنجیده و اندازه‌گیری شوند، سپس نتیجه‌گیری به‌عمل آید.

نتیجه‌گیری کار عقل است، از همین بابت فقط عقل است که قطع و یقین می‌آورد، گزاره‌ی معروف «من می‌اندیشم، پس هستم.» از او است.

ب ـ گروه دومی می‌گویند: «شناخت جهان زائیده‌ی حواس ما است.» انباشت ذهنئ ما محصول تجربیات حسّئ ما است، ذهن فی‌نفسه ظرف خالی است که بدواً هیچ‌چیز درخود ندارد، ادراکات حسّئ ما آن‌را تغذیه می‌کند، به‌فعالیت وا می‌دارد سرانجام، به‌استنتاجات عقلی می‌کشاند. کودک انسان در ابتدا هیچ تصوری از جهان پیرامون ندارد، به‌موازات رشد جسمی، مغز او نیز رشد می‌کند و قدم به‌قدم به‌درک و تعریف از محسوسات دست می‌یابد.

سرسلسله‌ی این‌گروه ارسطو می‌باشد که بالاترین میزان واقعیت را درک با حواس می‌داند. از ارسطو به«أبویوسف کندی بصری» (۱۸۴ ـ ۲۵۹ ، ه ق) می‌رسیم؛ او نخستین حکیم اسلامی است که به‌آثار حکمای یونان دسترسی داشته و به‌ترجمه‌ی آثار ارسطو و تفسیر و بیان آن‌ها پرداخته است. پس از او «أبونصر فارابی» (۲۵۷ ـ ۳۳۹ ، ه ق) ابن‌سینا بلخی (۳۷۰ ـ ۴۲۹ ، ه ق) و محمد بن هیثم بصری (۳۵۵ ـ ۴۲۷ ، ه ق) همین راه را رفته‌اند. کش وگیر میان این دو گروه بسیار گسترده است و عرصه‌های زیادی را در بر می‌گیرد.

حد وسط: همچنان که مطابق با رویه‌ی عرفی، متعاقب هر منازعه‌ی، یک عده ریش‌سفید پیدا می‌شوند تا حد وسط را بگیرند

و دو طرف دعوی را به‌مصالحه دعوت کنند، در این مورد نیز بزرگانی از فلاسفه پا درمیانی نموده و قائل به‌حمع میان هردو گزینه‌ی ظاهر و باطن یا همان تعاضد "عقل" و "حس" شده‌اند. از افراد شاخص آن‌ها "محمد بن احمد بن رشد اندلسی" است (۵۲۰ ـ ۵۹۵ ، هـ ق) ابن‌رشد پانزده سال بعد از فوت غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ ، هـ ق) به‌دنیا آمد، با محتویات کتاب «تهافة الفلاسفه»ی غزالی (که به‌طور کلی علیه فارابی و ابن‌سینا بود) به‌مخالفت برخاسته و در پاسخ به‌آن رساله‌ی تحت عنوان «تهافت التهافة» (تکذیب تکذیب) نوشت. غزالی در «تهافة الفلاسفه» کوشیده بود تا اساس فلسفه‌ی مبتنی بر استنتاجات عقلی را بهم ریزد و ثابت نماید که نشاید به‌یاری اسلوب‌های ایشان به‌شناخت حقیقی نایل شد.

بحث "حدوث" و "قدم" عالم که از اهم مسائل فلسفه‌ی اولی (مابعدالطبیعة) در حکمت مشّاء ارسطوئی است، در «تهافة الفلاسفه» جایگاه برجسته دارد. قِدم عالم یکی از سه مسأله‌ی است که غزالی در آن‌ها حکم به‌کفر فلاسفه کرده است. دو دیگر انکار معاد جسمانی و علم خداوند به‌جزئیات‌اند.(۶) غزالی در "مقاصد الفلاسفه" نیز همین مطلب را پی گرفت. او سعی کرده بود با منطق جدلی ثابت نماید که ما نمی‌توانیم واقعیت علت و معلول را درک کنیم، بلکه فقط می‌توانیم به‌این معرفت نایل گردیم که پدیده‌ها متعاقب یگـدیگر می‌آیند؛ و بس!

این نظر غزالی با استقبال عظیم از سوی متکلمان و متصوفان رو به‌رو شد، کتاب به‌زبان‌های مختلف برگردانیده شد و مورد اقبال علماء و فقهای هرسه دین ابراهیمی شامل مسلمان، مسیحی و یهودی قرار گرفت، متّفقاً آن‌را تأیید و تصدیق کردند، همان‌سان که کتاب «تهافت التهافة» ابن‌رشد را یک صدا محکوم نمودند. معلوم شد همه‌ی ارباب مذاهب با عقل‌گرایان خود مشکل دارند.

ابن‌رشد اعتقاد داشت که ایمان دینی و افکار عقلی هر دو حقیقت جداگانه و متمیز از هم هستند که هریک برابر با احتجاجات خود درست می‌گویند. یک قضیه ممکن است در فلسفه، با استدلال رد شود؛ اما از لحاظ ایمان می‌تواند به‌موجب نصوص صحف مقدس، یا فتوی پذیرفته گردد. ابن‌رشد می‌گوید: هیچ تعارضی میان دین و فلسفه وجود ندارد، هردو راه‌های است که به‌یک مقصد منتهی می‌شود. مطمئناً روش‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به‌همان حقیقت دست یافت.

به‌پنداشت ابن‌رشد، روح به‌دو بخش تقسیم می‌شود: بخش اول شخصی ـ نفسی، و بخش دوم اِلٰهی است. از آن‌جا که روح شخصی قابل فساد است، همه‌ی افراد آدمی

در یک سطح از آن برخوردارانـد؛ بخش دوم روح إلٰهی است که برابر با استعداد فردی و کوشش و تلاش شخصی در نهاد فرد آدمی ولوج و رشد می‌کند.

در این‌جا صف طویلی از اعاظم و فحول فلاسفه و حکمای اسلامی و غیر مسلمان را می‌بینیم که پشت سر ابن‌رشد ایستاده‌اند: خوارزمی، رازی، مسعودی، بیرونی، مجریطی، نصیرالدّین طوسی، سهروردی، ابن‌طفیل و ابن‌باجه از آن جمله‌اند. کندی، فارابی و ابن‌سینا نیز در این‌جا دیده می‌شوند. در آخر به"ایمانوییل کانت" (۱۷۲۴ ـ ۱۸۰۴ ، م) می‌رسیم.

"کانت" در «سنجش خرد ناب» می‌گوید: «برخی احوالات ذهن بر درک ما از جهان اثر می‌گذارد.» مانند مشاهده‌ی اجسام از پشت عینک رنگی. ذهن انسان مومی نرم نیست که محسوسات خارج را صرفاً دریافت دارد. خود ذهن هم بر چگونه‌گی درک ما از جهان تأثیر می‌گذارد، درست مانند آبی که در ظرفی می‌ریزیم و آب لاجرم خود را با شکل ظرف تطبیق می‌دهد. ادراکات حسّی ما نیز با صورت‌های شهود تطبیق می‌کند. تنها ذهن نیست که خود را با اشیاء تطبیق می‌دهد، اشیاء نیز باذهن انطباق پیدا می‌کنند.

به‌پنداشت "کانت" دو عنصر است که به‌شناخت انسان از جهان کمک می‌کند: یکی احوال خارجی که تا آن‌ها را از راه حواس درک نکنیم نمی‌توانیم بدانیم؛ «این را ماده‌ی شناخت می‌نامیم.» دیگری احوال درونی خود انسان است مانند ادراک حسّی روی‌دادها به‌منزله‌ی فرایندهای تابع قانون خلل‌ناپذیر علیت بدان‌گونه که در زمان و مکان روی می‌دهد؛ این را صورت شناخت می‌نامیم.

"کانت" ادامه می‌دهد: چیزهای را که ما می‌توانیم بدانیم حد و حصر دارد. شاید بتوان گفت عینک ذهن است که این حدود را مشخص می‌کند. ما نمی‌توانیم با قطعیت بدانیم که جهان در نفس خود چگونه است. ما می‌توانیم فقط بدانیم جهان برای "من" یا برای هرکس چگونه است. عقل کودک تا وقتی که مقداری تمرین حسّی فیزیکی نکرده، ذهن خالی است و به‌رشد کامل نرسیده است. زمان و مکان نیز وابسته به‌حالت انسان است. زمان و مکان پیش از هرچیز حالات ادراک حسّی ما است، نه صفات جهان فیزیکی.

دیگر نماینده‌ی فلسفه‌ی معاصر غرب که با مبانی ابن‌رشد قرابت نشان می‌دهد «فریدریش هگل» است (۱۷۷۰ ـ ۱۸۳۱ ، م) هگل می‌گوید: من نظرات هرقلیتوس را در دیالکتیک وارد کرده‌ام. هرقلیتوس به‌تغییر دائمی و عدم ثبات معتقد بود. از

نظر هرقلیتوس «در این جهان از بودن خبری نیست، هرچه هست در حال شدن است.» از دیدگاه هگل، دیالکتیک سازش تناقض‌ها و اضداد در وجود اشیاء، ذهن و طبیعت است. همچنین دیالکتیک از نظر او، سیر از وحدت به‌کثرت و از کثرت به‌وحدت است. هگل معتقد است که دیالکتیک ابزار تحقیق نیست، بلکه عین فلسفه و قاعده‌ی فکر و وجود است.

دیالکتیک هگل <برخلاف نظر بسیاری> مثلث «تز، آنتی تز و سنتز» نیست. هگل شناخت را براساس سه واژه‌ی «از خود»، «در خود» ، «برای خود» بیان می‌کند که به‌ترتیب مؤید شناخت در سه مرحله‌ی ذهنی، عینی و درونی شدن است، به‌نحوی که در مرحله‌ی سوم، واقعیت عینی به‌ذهنیت برمی‌گردد.

به‌پنداشت هگل ذهن و واقعیت یک چیز هستند و دیالکتیک یعنی قانون سیر تحولاتی که در ذهن صورت می‌گیرد. از طریق حس نمی‌توان به‌حقیقت اشیاء پی برد و دیالکتیک یعنی اصالت دادن به‌ورای محسوسات. حقیقت و هستی چیزی نیستند جز عقل و علم. از منظر هگل اجزاء، وجودی مستقل ندارند، بلکه مرتبه‌ی از مراتب روان هستند. بدین‌ترتیب، طبیعت هم مجموعه‌ی از کثرت نیست، درحقیقت صورتی از روان است. از دیدگاه او، فلسفه بالاترین مرتبه‌ی روان محسوب می‌گردد. به‌همین دلیل، به‌مذهب هگل، مذهب اصالت علم مطلق یا اصالت عقل نیز گفته می‌شود و دیالکتیک او «هستی، نیستی و گردیدن» است.

او از هستی آغاز می‌کند و می‌گوید هستی اولین و روشن‌ترین مفهومی است که ذهن به‌آن باور دارد و می‌تواند پایه‌ی مناسبی برای آغاز فلسفه باشد. امّا هستی در خود مفهوم متضاد خویش یعنی نیستی را در بردارد. هر هستی در خود حاوی نیستی است. هستیٔ او دارای هیچ تعینی نیست و مطلقاً نامعین و بی‌شکل و یکسره تهی است و خلاء محض است. این خلاء محض همان نیستی است.

پس هستی نیستی است و نیستی همان هستی است. این گذر از هستی به‌نیستی به‌گردیدن می‌انجامد و سه پایه‌ی کامل می‌شود. مقوله‌ی سوم نقیض دو مقوله دیگر را در خود دارد ولی شامل وجوه وحدت و همآهنگی آن‌ها نیز هست. بدین‌گونه گردیدن هستیٔ است که نیستی است، یا نیستیٔ است که هستی است. بنابراین هگل معتقد بود هستی بر اصل تضاد قائم است. هر آن‌چه در عالم خلقت می‌بینیم دارای ضدی است. شما نمی‌توانید به‌بی‌نهایت بدون نهایت و به‌زندگی بدون مرگ بیاندیشید.

اساس عقیده‌ی هگل بر سه اصل استوار است: وضع، وضع مقابل و و ضع جامع. «هر وضعی دارای وضع مقابل خود است. امّا هر چیزی نه‌تنها ضد خود را در بر دارد، بلکه ضد خود است. هستی، نزاع قوای مخالف است برای ترکیب آن‌ها به‌صورتی واحد. وضع از یک سو و وضع مقابل از سوی دیگر با هم در کشمکش هستند و از ترکیب آن‌ها وضع جامع نتیجه می‌شود».

نشان‌های حکمت دوازده‌هم:

۱ ـ فرازی از دعای جوشن کبیر.

۲ ـ من می خورم وهرکه چو من اهل بود — می خوردن من نزد خرد سهل بود
می خوردن من را ز ازل حق دانست — گرمی نخورم علم خدا جهل بود

این رباعی منسوب به«سراج‌الدّین قُمری خوارزمی ـ م ۶۲۵ هـ ق» است که از جبر مطلق سخن می‌زند. او از شاعران پارسی‌گوی نیمه‌ی دوم صده‌ی ششم است. وی با عمادی شهریاری و کمال اسماعیل هم‌روزگار بوده و مداحی سلطان غیاث‌الدّین ملکشاه خوارزمی را می‌نموده است. سراینده‌ی هجوگو و بذله‌پرداز است. دیوان سراج قمری حاوی سیزده هزار بیت است. از سراج حدود ۲۰۰ رباعی برجای مانده است که برخی از آن‌ها در رده‌ی خمریات جای می‌گیرد.

۳ ـ غیاث‌الدّین أبوالفتح عُمَر بن ابراهیم خَیّام نیشابوری (۴۲۷ ـ ۵۱۰) فیلسوف، ریاضی‌دان، ستاره‌شناس و رباعی‌سرا، در مورد جبر و اختیار چنین می‌گوید:

نیکی و بدی که در نهاد بشر است — شادی و غمی که درقضاء و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل — چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است

مولوی در مثنوی:

آن یکی بر رفت بالای درخت — می‌فشاند او میوه را دزدانه سخت
صاحب باغ آمد و گفت ای دنی — از خدا شرمت بگو چه می‌کنی؟
گفت از باغ خدا بنده‌ی خدا — می‌خورد خرما که حق کردش عطاء
پس ببستش سخت آن دم بر درخت — می‌زدش بر پشت و پهلو چوب، سخت
گفت آخر از خدا شرمی بدار — می‌کشی این بی‌گنه را زار زار
گفت کز چوب خدا این بنده اش — می‌زند بر پشت دیگر بنده‌اش
چوب حق و پشت و پهلو آنِ او — من غلام و آلت فرمان او
گفت توبه کردم از جبر ای عیار — اختیار است، اختیار است، اختیار

۴ ـ مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر در کتاب «عقل و اعتقاد دینی» ـ احمد نراقی ـ ابراهیم سلطانی. انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۶ ـ تهران.

۵ ـ ایلیا پاولویچ پتروشفیسکی، کریم کشاورز: «اسلام در ایران» ص ۳۴۰

۶ ـ الفاخوری والجر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۵۳۶

۱۳

عرفـــان و تصـــوّف

نجات انسان

گفتمان عرفان و تصوف بسیار پیچ در پیچ و چُقور است. از آن بابت که حوزه‌های فراوان و متنوعی را در برمی‌گیرد. گسترده‌گی سلسله‌ها و فِرَق و عمق دید هریک، و مقولات مورد علاقه‌ی ایشان، هرکدام کاوش‌های جداگانه و بحث مستقل می‌طلبند. در عصر ما، بسیاری از محققان، به‌شیوه‌های گوناگون، موضوع تصوف را بررسی، تحلیل و نقد کرده‌اند، هریک با نگاهی ویژه، جنبه‌ی پنهانی از آن را ظاهر ساخته، یا به‌شرح نکات غامض پرداخته است. با همه‌ی این تلاش‌ها <که البته ثمربخش هم بوده است> بازهم بحث تصوف کماکان قصه‌ی ناتمام است.

هنوز پرسش‌های بی‌شماری فراروی پژوهش‌گر دنیای تصوف و عرفان وجود دارد که همواره ذهن او را مشغول می‌سازد و او را به‌کوششی نو فرا می‌خواند.

در بدو نظر چنین می‌نماید که تصوف و عرفان التقاط و مخلوطی است از فلسفه و دین؛ ولی هنگامی که به‌عمق مطلب غوص می‌کنیم به‌روشنی می‌بینیم که سخن به‌این ساده‌گی‌ها نیست. اضافه بر دوعنصر فلسفه و دین، چیزهای زیاد دیگری در تصوف و عرفان وجود دارد که آن‌را از دین و فلسفه متمایز می‌کند.

مهم‌تر از همه، نگاه تصوف نسبت به‌انسان و جهان پیرامون است، که غیر از طرز نگرش فلسفه و دین نسبت به‌انسان و جهان است. تصوف «جهان هستی» را یک‌پارچه می‌بیند، انسان را اصل در هستی می‌خواند و برای او مقام والای <تا سرحد خدایی قایل است> و ادیان را دارای وحدت باطنی می‌شناسد.

از تصوف تعریف‌های مختلف ارائه شده است. قدرجامع این‌که تصوف را «علم خودشناسی و خداشناسی و مجموعه‌ی سلوک برای کشف و نیل به‌حقیقت

می‌دانند» توصیف‌های صوفیان از تجربیات عرفانی خود شباهت‌های قابل ملاحظه در سراسر سرزمین‌های فرهنگی دارد. جریانات عرفانی که در چارچوب ادیان به‌وجود آمده‌اند بسیار متشابه به‌نظر می‌رسند. توجیه این مشابهت کم‌تر مربوط به‌مأخوذات فِرَقْ و جریانات از یکدیگر است، بلکه بیش‌تر به‌طرق مشترک تکامل داخلئ معتقدات دینی در شرایط و محیط‌های مشابه شناخته شده است.

در همه جا صوفی می‌کوشد برای تجربیات عرفانئ خود تفسیر دینی، یا فلسفی بیابد. در این‌جا است که وابسته‌گی اعتقادی و فرهنگئ او آشکار می‌شود.

در تصوف هر مریدی برای این‌که به‌شناخت حق نائل آید، به‌انجام یک رشته اعمال روحانی نیاز دارد که بر حسب فِرَقْ مختلف، متفاوت است. این اعمال عموماً عبارت‌اند از اورادی حاوی تکرار یکی از اسمای خدا (ذکر) و اعمالی از قبیل رقص و سماع ... که برخی از آن‌ها مورد پسند متولیان رسمی دین نمی‌باشند.

سلفیون دشمنان درجه اول صوفیان‌اند. همچنین کم نیستند محدثان و فقیهانی که اساساً تصوف را طریقتی خارج از اسلام می‌دانند و معتقداند تصوف پیش از اسلام وجود داشته و قادر است در هردینی، خود را به‌رنگ همان دین درآورد، بنا براین به‌تدریج و به‌مرور [به‌خصوص درعصر ترجمه] وارد عقاید اسلامی گردیده و خودرا به‌عنوان «عرفان و تصوف اسلامی» قلمداد کرده است.

صوفیان نیز این را می‌پذیرند که از گذشته‌های دور آمده‌اند، امّا همچنان خود را مسلمانانی می‌دانند که دارای روح پوینده، جست‌وجوگر، پیش‌رونده و توقف‌ناپذیراند و بلاانقطاع در طریق کشف حقیقت و «**نجات انسان**» به‌سوی ابدیت پیش می‌روند. مشایخ صوفیه نه‌تنها حضرت محمد و علی را صوفی می‌دانند، بلکه همه‌ی پیامبران از آدم تا ابراهیم و موسی و عیسی و خضر ... را نیز صوفی می‌شمارند. در تعریف بنیادین، تصوف را از آدم شروع می‌کنند و او را «صفی‌الله» می‌خوانند.

پوست و مغز

وقتی سخن از عرفان و تصوف در بین باشد، بلادرنگ نام محی‌الدّین ابن‌عربی به‌میان می‌آید که تکین و بی‌رقیب بر قله‌ی عرفان و تصوف ایستاده است. بنا به‌تعریف «ابن‌عربی» تصوف مغز ادیان است. "القشر و اللُّب" عنوان یکی از رسایل متعدد ابن‌عربی است که ارتباط میان ظاهرگرایی و باطن‌گرایی را به‌صورت رمزی بیان می‌کند. ظاهر و باطن به‌ترتیب به‌پوسته‌ی بیرونی یک میوه و بخش

درونی آن یعنی مغز، یا گوشت تشبیه شده است: "القشر" (پوست) همان شریعت است، قانون ظاهری دین که خطاب به‌همه‌گان است تا همه‌گان از آن پیروی کنند.

"اللُّب" (مغز) همان حقیقت است که برخلاف شریعت در دسترس همه‌گان نیست، بلکه اختصاص به‌کسانی دارد که می‌دانند چگونه آن‌را در زیر ظواهر تمیز دهند و چگونه از طریق صور بیرونی که آن‌را پنهان می‌کند و درعین‌حال از آن حفاظت می‌نماید و لباس مبدل به‌آن می‌پوشاند، به‌آن دست یابند.

در رمزپردازی دیگر، شریعت و حقیقت به‌ترتیب به‌عنوان "بدن ظاهری" (الجسم) و "ارگان باطنی" (المخ) نیز معرفی می‌شوند. که ارتباط آن نیز دقیقاً همان ارتباط پوست و مغز است. این رمزپردازی تحت هرعنوانی ارائه شود، مطلب همان ظاهر و باطن است که هریک به‌خاطر سرشت‌شان آشکار و نهان مانده‌اند، نه در اثر هیچ‌گونه قراردادی، یا نه در اثر احتیاط‌های که ادعا می‌شوند.

از نظر اکثریت افراد بشر، یعنی آنان‌که به‌صورت اجتناب‌ناپذیر از قانون ظاهری تبعیت می‌کنند، قانون ظاهری واجد خصلتی می‌شود که کم‌تر محدودیت و بیش‌تر راهنمایی است. گرچه همواره یک قید و بند هست، امّا قید و بندی که مانع انحراف آنان می‌شود و حرکت مدور عوام را همواره در یک فاصله‌ی ثابت نگه می‌دارد. «حقیقت» در مرکز ثابت این دایره قرار می‌گیرد و برای عبور از محیط به‌مرکز (از ظاهر به‌باطن ـ از پوست به‌مغز) طرق کثیره‌ی وجود دارد که به‌عنوان شعاع حقیقت به‌صورت خط مستقیم جلوه می‌کند. باید یکی از این شعاع‌ها را دنبال کرد و به‌مرکز رسید، این همان طریقت است، درعین‌حال خط مستقیم کوره راه باریکی است که فقط معدودی درآن گام می‌نهند.

«ابن‌عربی» معتقد بود که اعمال و عبادات دینی در تمام ادیان وجود دارد. به‌گفته‌ی او ایمانی را که مبتنی براصول و شرایع لایتغیر (دگمات) یا درک واقعیات به‌واسطه‌ی تفکّر و مجرد از عمل باشد می‌توان رد کرد، امّا ایمان شخصی و ایمانی که مبتنی بر شناخت و درک بلاواسطه‌ی حقیقت باشد (ایمان قلبی) قابل رد نیست.

بدین‌سبب شکل ظاهری دین مهم نیست، نماز را می‌توان هم در مسجد گزارد، هم در صومعه، هم در کنیسه و حتی در بت‌خانه؛ به‌شرطی که نمازگزار ایمان داشته باشد که مخاطب او خدا است، نه‌بت. مع‌هذا ابن‌عربی اعتقاد داشت که اسلام مناسب‌ترین شکل دین، و تصوف فلسفه‌ی واقعی اسلام است. بدین‌سبب وی خویشتن را مسلمان مؤمن می‌خواند و به‌صوفیان توصیه می‌نمود که قواعد شریعت را مجری

و مرعی دارند، و مطمئن باشند که (بدون فروگذاشت امور دین، یا گذر از این دین به‌آن دین) می‌توانند از رهگذر دین خود به‌حقیقت و رستگاری نایل آیند. با این وصف، همه‌ی آن‌ها مورد بدگمانی فقیهان اخباری قرارگرفتند و زندیق خوانده شدند.

حقیقت چیست؟

اُمّ‌المباحث حقیقت درمفهوم بدوی وتصوری خود دو وجه عمده به‌دست می‌دهد:

۱ ـ ذات باری تعالی، که هسته‌ی مرکزی وجود و حقیقت مطلق و غایی است؛

۲ ـ به‌معنی «نفس‌الامر» یا کُنه و صورت حقیقیِ هرشیء که در تعریف موسع خود شامل معتقدات و احکام تکلیفی نیز می‌شود. لٰکن از آن‌جا که وجه دوم قایم بر وجه اول است، غایة‌الامر «حقیقت» یک مفهوم کلی می‌شود که این‌سان قابل تعریف باشد: «حقیقت عبارت است از ادراکی که مطابق با مُدرَکٌ‌منه و واقعیت‌های موجود در خارج از ذهن باشد.»

این تعریف، التفات به«حقیقت‌کلی» و واقعیت‌های موجود، در حد بضاعت مُزجات است؛ ورنه حقیقت‌غایی قابل تعریف نتواند بود، چون قابل ادراک نیست. ما همه برسبیل مجاز گمان می‌بریم که در مسیر حقیقت گام برمی‌داریم. از این منظر، حقیقت آئینه‌ی بود که از آسمان به‌زمین خورد و هزاران پارچه شد! هرکسی یک پارچه از آن را برداشت و نقش خودرا در آن دید و خود را حقیقت بالتمام پنداشت!

مسلماً حقیقت در لفظ نیست، در ظواهر و تشریفات نیست، در مصلحت‌اندیشی نیست... همه‌ی این‌ها برای زندگی بشر لازم است، به‌شرط این‌که هریک در جای درست خود به‌کار روند، در این صورت حتی می‌توانند در فرمول سنگ‌بنای حقیقت نیز به‌کار روند. «مهاتما گاندی» به‌سؤال حقیقت این‌گونه پاسخ می‌دهد:

«... این پرسش بسیار دشوار است؛ امّا من آن‌را برای خود به‌این صورت حل کرده‌ام که حقیقت آن‌چیزی است که صدای درونی به‌شما می‌گوید. حقیقت در دل هر بشری خانه دارد و هرکس باید آن‌را در آن‌جا جست وجو کند و حقیقت را به‌همان صورتی که می‌بیند دنبال کند. امّا هیچ‌کس حق ندارد دیگران را مجبور کند که موافق نظری که او درباره‌ی حقیقت دارد، عمل نماید.»

«حقیقت نخستین چیزی است که باید آن را جست وجو کرد. حقیقت را بجوئید، زیبایی و خوبی خود به‌خود به‌سوی شما خواهد آمد ... حقیقت خدا است، خدا وجود دارد از آن جهت که حقیقت وجود دارد. ما به‌جست وجو می‌پردازیم، زیرا عقیده

داریم که حقیقتی هست و از راه جست وجوی ساعیانه و رعایت دقیق قوانین و دستورهای شناخته و آزمایش شده‌ی آن می‌توانیم حقیقت را بیابیم. تاریخ نشان نمی‌دهد که چنان جست وجوی به‌ناکامی انجامیده باشد ... حتی لامذهبانی که تصور می‌کنند به‌خدا عقیده ندارند، به‌حقیقت اعتقاد داشته‌اند. رمز کارشان این است که به‌خدا نامی دیگر می‌دهند، که نامی تازه هم نیست. برای او هزاران هزار نام هست. «حقیقت» عالی‌ترین نامی است که می‌توان به‌او داد.»(۱)

حقیقت یک واحدی فراگیر و تفکیک‌ناپذیر است. آن یک کل است. همه‌ی مشارب فکری و اعتقادی، اعم از «شریعت» و «طریقت» رو به‌همان «حقیقت یگانه» در حرکت‌اند و در سطوح عالی به‌هم می‌رسند. از آن پس، در سیرعالئ خود از طریقت و شریعت عبور نموده و عاری از الفاظ و کلمات، مستغرق معانی «کلمة‌الله» می‌شوند. آن معانئ که از طریق آزمایش، شهود و مکاشفه کمایی کرده‌اند (عرفان محض!) این تأسی به‌مشیء جناب محمد مصطفی است که در امتداد تجربیات خویش در کوه اُحُدْ بدان دست یافت و در سراسر قرآن کریم ارائه شده است:

ـ «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ، ۲۹: ۶۹»

= کسانی که در راه ما تلاش می‌کنند، محققاً راه را می‌یابند.

ـ «وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّىٰ يَأْتِيَکَ الْيَقِينُ، ۱۵: ۹۹»

= بنده‌گی کن (تلاش کن، زحمت بکش) در راه پروردگارت، تا به‌یقین رسی.

اهل حقیقت را کاری با الف ـ ب ـ ت ـ ث ـ نیست. الف ـ بای حقیقت همانا مظاهر و تجلّیات هستئ مطلق است که بین لاهوت و ناسوت در کمون و بروز دائمی است. مطابق با بیان قرآن کریم، هستی در تمامیت خود یک کتاب است و کوه و دریا و درختان و انسان بخشی از الف ـ بای آن کتاب باشد: «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ، ۶: ۵۹» در این کتاب درج است. در کتاب هستی، هر صورتی یک کلمه است. به‌همه‌ی مظاهر هستی «کلمات‌الله، ۳۱: ۲۷» اطلاق می‌شود.

"کلمات‌الله" لفظ نیست، آن مظاهر و تجلّیات هستئ مطلق مشتمل بر کوه و دریا و درختان است که معانی آن باید ادراک و شهود شوند، طبق گفته‌ی قرآن معانی "کلمات‌الله" با لفظ قابل واگویی نتواند بود: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي‌الأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن‌بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ‌اللَّهِ إِنَّ‌اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، ۳۱: ۲۷» = «اگر تمام درختان روی زمین مبدل به‌قلم شوند و دریاهای موجود به‌چند برابر

افزایش یابند و جمعاً مرکب شوند، نمی‌توانند <کلمات‌الله> را به‌رشته‌ی تحریر درآورند. البته که خداوند عزیز و حکیم است.» چنان‌که محمود شبستری می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید　　　که بحر قلزم اندر ظرف ناید

صورت‌های هستی از مصدر واحد «کلمة‌الله» ظهور می‌یابند و در هیأت "کلمات‌الله" متکثر می‌نمایند؛ سپس به«کلمة الله» واحد برگشت می‌کنند و در آن محو و مستهلک می‌گردند. این چرخه‌ی ظهورات از وحدت به‌کثرت و از کثرت به‌وحدت، دایمی و آن به‌آن است؛ لٰکن ما نمی‌توانیم آن‌را احصاء کرد؛ زیرا در ظهورات نه‌تکرار است و نه‌استمرار. ما فقط می‌توانیم جلوه‌های کم‌رنگی از برخی مظاهر را به‌صورت شبح‌آسا شهود کنیم. ادراک و شهود "کلمات‌الله" دل‌های آدمیان را به‌هم نزدیک می‌کند، تجربیات آن‌ها را به‌هم وصل می‌نماید و یک سلسله‌ی ناگسستنی به‌وجود می‌آورد. حال آن‌که، مجادله با الفاظ وضعی بشر متداوماً ما را از مقصد نهایی و حقیقت غایی دور می‌کند؛ الفاظ، سخت فتنه‌انگیز است، به‌انحرافات و شقاق می‌کشاند و موجبات فضیلت‌تراشی واهی می‌شود، چنان‌که ملای رومی گوید:

اختلاف خلق از "نام" افتاد　　　چون به‌معنی رفت، آرام افتاد

«مهاتما گاندی» هم در این خصوص مطلبی دارد که به‌غایت لطیف است:

«کتاب‌ها در بهترین صورت خود می‌توانند فقط وسیله‌ی کمک باشند و اغلب هم موجب مزاحمت و تشویش اذهان می‌شوند.»

«مذاهب راه‌های گوناگونی هستند، که به‌سوی نقطه‌ی واحد و مشترک می‌روند. تا وقتی که ما همه به‌سوی یک مقصد می‌رویم و به‌یک سرمنزل می‌رسیم؛ اگر راه‌های ما متفاوت باشند اهمیّتی نخواهد داشت. در واقع تعداد مذاهب به‌تعداد نفوس افراد آدمی است. اگر کسی به‌حقیقت و قلب مذهب خود برسد، به‌حقیقت و قلب مذهب دیگری نیز رسیده است.»(۲)

در مقابل این بینش انسان‌مدارانه، نظر انحصارگرایانه وجود دارد که معتقد است: رستگاری، رهایی، کمال و هر چیزی که هدف غایی دین است، منحصراً از طریق پیروی از یک مشی خاص به‌دست می‌آید. طبق این نظر، ادیان دیگر هم ممکن است حامل بخشی از حقایق بوده باشند، لٰکن از منظر خداوند تاریخ مصرف شان گذشته است، لذا باطل‌اند. منحصراً یک نظر حق وجود دارد، تنها همان یک نظر راه رستگاری را پیش روی ما قرار می‌دهد. پیروان سایر ادیان حتی اگر از حیث اخلاقی درست‌کار هم باشند، نمی‌توانند از طریق دین خود رستگار شوند.

در بیان «کَلِمَةُاللَّهِ»

همه‌ی تعُیّنات «کلمات الله» هستند، در رأس «کلمات‌الله» «کلمة‌الله» قرار دارد که مراد از آن هستیٔ مطلق است. این هستیٔ مطلق خود یک کلمه است فوق کلمات متعین: «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا، ۹: ۴۰» و عوام آن را به‌اسم خدا می‌شناسند. خدا مفهومی است کاملاً بنیادی و محوری، که بخش اعظم تکاپوهای فکری بشر را به‌خود اختصاص داده است، امّا کماکان غیر قابل دسترسی و غیر قابل وصف است.

در اصطلاح عرفانی «کلمات‌الله» مراتب مختلفی دارد، گاهی «الله» را اطلاق می‌کنند به‌همان مقام «غیب‌الغیوب» که به‌تمام معنا از هر تعیّنی <حتی احدیت> برتر است. گاهی پائین می‌آورند و «الله» را اطلاق می‌کنند بر مقام جامعیت اسماء و صفات؛ در واقع می‌توان گفت عرفان چیزی جز تلاش برای توصیف «کلمة‌الله» نیست. همچنین، خدا یکی از مهم‌ترین مفاهیم در تاریخ فلسفه و تأملات فلسفی نیز بوده است. از آغاز پیدایش فلسفه تا به‌امروز بحث درباره‌ی آن ادامه یافته و در طول زمان گاه روی‌کردهای جدید مطرح شده و گاه بحث‌های قدیمی با استدلال‌های روزآمد پی گرفته شده و منشأ اختلاف نظر میان این و آن گردیده. تا جای که در تاریخ امت، شش طرز تلقی در مورد مفهوم و معرفت «کلمة‌الله» شکل گرفته است:

الف ـ همه‌خدایی: اندیشه‌ی «وحدت وجود» یا «هستی‌خدایی» باوری است که همه‌ی صوفیان و درویشان، اعم از هر دین و ملت [با شدت و ضعف متفاوت] بلااستثناء به‌آن گرفتاراند. در صده‌های (بین نیمه‌ی دوم قرن اول تا اواخر قرن هشتم هجری) عرفاء و تصوف از شرکای مهم مباحثات دینی و کلامی بودند، در این دوره‌ی طولانی (و طلایی) رشته‌های مختلفی از هنر شامل شعر و ادبیات و موسیقی و نقاشی و رقص به‌یمن مشارکت صوفیان به‌رشد قابل ملاحظه رسیدند. فلسفه نیز به‌کمک آن‌ها شتافت و حد اعلای از فلسفه‌ی عرفانی پدید آورد، چندان که عرفاء «وحدت وجود» یا یکی شدن و یکی بودن با "خدا" یا "روان کیهانی" را وجهه‌ی همت خود قرار دادند.

به‌تعبیر ساده: صوفیان این جرأت و توانایی را از خود نشان دادند که خدا را از زوایای تاریک و ناشناخته بیرون بکشند و او را ملموس و قابل تعریف سازند.

ب ـ تفکیک وجود: در مقابل نگرش عرفانی «وحدت وجود» اندیشه‌ی فلسفیٔ «تفکیک وجود» است که سردمداران آن یعقوب بن اسحاق کندی، أبونصر فارابی، أبوعلی سینا بلخی، ابن رشد و ملا صدرا هستند.

ریشه‌های این نظریه در نهایت به‌فلسفه‌ی مشّاء ارسطو بر می‌گردد. این‌ها بین وجود و ماهیت [به‌تعبیر ساده بین خدا و مظاهر هستی] «دوئیت وجود» قائل‌اند که از آن به«وجود» و «ماهیت» تعبیر می‌کنند. وجود را اصل و ماهیت را فرعی و عاریتی می‌شمارند. اولی را «واجب الوجود بالذات» می‌دانند که هسته‌ی مرکزی و علت العلل همه‌چیز است و وجودش قایم به‌ذات خویش می‌باشد.

دومی را «ممکن الوجود» می‌خوانند که فی‌نفسه وجود نیست، امّا وجود دارد، درحالی‌که می‌توانست وجود نداشته باشد. وجود، جوهر و ماهیت عرض است؛ وجود واحد است و ماهیت متکثر. ماهیت قبل از تحقق و ظهور و تکثر، یعنی پیش از آن‌که موجود شود در علم ازلیٔ خدا موجود بوده. وجود قابل تعریف نیست، ادراکات و توصیفات ما برای ماهیت است. این ماهیت است که قابل تعریف است. خداوند ماهیت ندارد، بنابراین نه‌قابل ادراک است و نه‌قابل توصیف. اگر شما بپرسید که خدا چیست؟ چگونه است؟ پاسخی جز سکوت <یا نمی‌دانم> نخواهید داشت. امّا اگر از ماهیت پرسان کنید می‌توانیم بگویم این کوه است، آن دریا است، آن درخت است و آن هم انسان ... ستون فقرات فلسفه‌ی مشّاء همین است. (علت اولی)

ج ـ تشبیه وجود: تشبیه در اصطلاح علم کلام، همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به‌مخلوقات {خاصه انسان} و اِسناد صفات مخلوق به‌خالق است. برخی فرقه‌های مسلمان برای شناخت خدا، ظواهر آیات قرآن کریم را برگرفته و برای خداوند صفات جسمانی پنداشته‌اند. اینان را «مُشَبِّهَه» یا «مُجَسِّمَه» نام نهاده‌اند. بر طبق دیدگاه «تشبیه» تفاوت اساسی بین اوصاف خدا و اوصاف مخلوقات نیست و آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او مانند انسان اطلاق می‌گردند، معنای واحد و مشترکی دارند که در هر دو یکسان است. حدیث مشهوری است تحت عنوان: «انّ الله خلق آدم علی صورته».

= خداوند آدم را برابر با صورت و سیمای خود آفرید.

این روایت <که اقتباس از روز ششم خلقت، در کتاب پیدایش تورات است> مورد استناد بسیاری از فِرَقْ اسلامی به‌شمول «مُشَبِّهَه» و متصوفه می‌باشد. هر گروهی طبق ذوق و منش خود از آن استفاده می‌کند. برهمین اساس، ابن‌عربی آفرینش به‌صورت اِلٰهی را بر تمام هستی تعمیم داده است؛ به‌نظر او در حدیث مورد بحث، تنها از آن جهت «خلقت بر صورت اِلٰهی» منحصر به‌آدم بیان شده که انسان، تمام حقایق عالم را در خود جمع کرده است؛ که در متون عرفانی «اسماء اِلٰهیّه»

خوانده شده و عین ذات خدا محسوب می‌شود.(۳) از همین جهت است که انسان را نسخه‌ی از جهان قلمداد می‌کند: «الإنسان هوالكلمة الجامعة و نسخة العالم، فكل ما فی العالم جزء منه = انسان کلمه‌ی جامع و نسخه‌ی جهان است؛ پس هر آن‌چه در هستی است، بخشی از انسان می‌باشد.» او تلاش کرده است تا حدیث مذکور را با نظریه‌ی «وحدت وجود و موجود» وفق دهد؛ ابن‌عربی افراط را به‌جای می‌رساند که در موضع دیگر، حدیث را این‌گونه تحریف می‌کند: «وقد قال: إنّه خلق العالم علی صورته = گفته شده او جهان را مطابق صورت خود آفریده است.»(۴)

تشبیه یک کشش جبریٔ ذهنی است، اگر خدای وجود دارد باید شبیه یک چیزی باشد. بین مشبهه و مجسمه مرز باریکی وجود دارد. می‌توان گفت مجسمه از دل مشبهه بیرون آمده است. شهرستانی در ملل و نحل از گروهی از مسلمانان به‌عنوان مشبّهه و مجسّمه یاد کرده است. این گروه خداوند را به‌موجودات جسمانی، تشبیه می‌کنند و برای خداوند دست و پا و دیگر اعضاء و جوارح قائل‌اند.

مجمسه به‌معنای اعتقاد به‌جسمانی بودن خداوند است. انتساب اوصاف جسمانی نظیر داشتن اندام چون دست و پا و چشم و گوش و حضور در مکان معین را به‌ذات حق روا دانسته و آیات متشابه قرآن کریم در این زمینه را بر همان معانی ظاهری جسمانی و بشری حمل نموده‌اند. در تلقی مشبهه و مجسمه، خداوند محل و مکان دارد، برعرش جلوس کرده، پاها را برکرسی نهاده، سر و دست و اندامش را مرتب تکان می‌دهد و نماینده‌گانش را در زمین نگاه می‌کند. چنین تصویر از خداوند که در ادیان نصرانیت و یهودیت ریشه دارد، در میان برخی مُتَكَلِّمِين مسلمان به‌خصوص ظاهریه <اتباع داوود ظاهری> و کرامیه <اتباع محمد بن کرام سجستانی> و دیگر مجسمیون وجود دارد. برخی اقوال اشاعره، مانند قول به‌رؤیت بصری حق‌تعالی در عالم، یا در قیامت، نیز مستلزم همین دیدگاه می‌باشند.(۵)

د ـ تنزیه وجود: دسته‌ی دیگر می‌گویند ما اوصاف ممکنات را درک می‌کنیم، سپس نواقص و محدودیت‌ها و ضعف‌ها را از آن برمی‌داریم و آن معنای مطلق و کاملش را به‌خداوند نسبت می‌دهیم که این (تنزیه) است. خدا دارای صفات ثبوتیه و سلبیه است. هنگامی که می‌گوئیم «الله = خدا» ذاتی را قصد کرده‌ایم که مستجمع جمیع صفات کمالیه و مبری از جمیع صفات ناقصه است. تنزیه عبارت است از اعتقاد به‌منزه بودن خداوند از صفات سلبیه مانند عروض و زوال، و دارایی صفات ثبوتیه مانند علم و قدرت و عدالت...

در دیدگاه «تنزیه» یا «اثبات بدون تشبیه» تحلیلی از معنای صفات اِلٰهی ارائه می‌شود که از یک‌سو تنزّه و تعالی خداوند از نقایص و محدودیت‌های مخلوقات خود را پاس دارد و از سوی دیگر اوصاف او را شناخت‌پذیر معرفی کند.

هـ ـ تعطیل وجود: این گروه قائل به‌تعطیل این‌گونه مباحثات‌اند. بدین‌مضمون که هرگونه بحث و کنکاش پیرامون ذات باری تعالی ممنوع و محال است و اصولاً راه فهم و شناخت ذات حق بر انسان مسدود می‌باشد.

بشر تنها می‌تواند هستیٔ او را تصدیق نماید، بدون آن‌که صفتی و اسمی و مشخصاتی را به‌او منسوب دارد. آنان می‌گویند احکام ممکنات را نمی‌توان برخدا جاری کرد. چنین تفکر در بین گروهی از اهل حدیث و ظاهریان و مُتَکَلِّمْان پایگاهی داشته است، هرگونه سؤال و استفسار پیرامون ذات و صفات حق‌تعالی را بدعت دانسته و آیاتی از قرآن کریم را که در مورد این مطالب، وارد شده، به‌جهت اعتقاد بشر به‌آن‌ها، و نه تفهیم بشر نسبت به‌مدلولات آن‌ها دانسته‌اند.

بردیگر گروه‌ها نهیب می‌کنند که اصلاً شما چه حقی دارید که سربالا نگاه کنید، وجود و لاوجود بگوئید، یا تشبیه و تنزیه کنید؟! معلوم است که یک خدای قدرت‌مند آن بالا نشسته، سررشته‌ی همه‌ی امور را به‌دست دارد و برگشت همه‌ی امور نیز به‌او است. شما فقط پیش پای خود را ببینید. و گوش‌های خود را باز کنید و بشنوید که خدا چه دستورات و فرامینی صادر کرده و شما مکلف به‌اجرای آن هستید.

و ـ لاادری: «لاادری» به‌معنای «نمی‌دانم» است. امروزه آن‌را «ندانم‌گرایی» تعبیر می‌کنند. به‌وضعی گفته می‌شود که شخص در برابر وجود یا عدم خدا جوابی روشن ندارد، و حساسیتی زیاد هم نشان نمی‌دهد، چون نظام هستی دارد کار خود را می‌کند، بود و نبود خدا تأثیری بالای آن ندارد؛ این‌جا است که فرض بودن خدا مزاحمش نیست و نبود خدا هم او را دل‌تنگ نمی‌کند.

لاادری‌گریٔ دینی، الحاد و بی‌خدایی نیست، بلکه نوعی شکاکیت و اظهار عجز از امکان اثبات یا نفی وجود خدا است.

هرچند اهل خبره، منشأ لاادری‌گری را به‌سوفیسطائیان شکاک یونانی برمی‌گردانند که هرگونه اظهارنظر درباره‌ی خدایان را خطاء می‌دانستند، به‌این دلیل که علم به‌آن‌ها غیرممکن است. سردسته‌ی مشهور این گروه در قرن پنجم قبل از میلاد «پروتاگوراس» بود که در آغاز کتابی با عنوان «درباره‌ی خدایان، بنا بر روایت لائرتیوس» نوشت و گفت: «من وسیله‌ی در اختیار ندارم که درباره‌ی

خدایان بدانم وجود دارند یا وجود ندارند، زیرا موانع بسیاری در راه شناخت وجود دارد؛ از جمله، ابهامِ مسأله و کوتاهی عمر آدمی.»

این طرز تفکر در میان مسلمانان نیز رسوخ نموده و مفاهیم و فرقه‌های حسبانیه و سونطانیه ... را به‌وجود آورد که گرچه در اقلیت‌اند، ولی بازهم وجود دارند. آن‌چه در تفکر اسلامی به"لاادری" اعتبار داده است سخنان برخی از بزرگان دین است که در موضع و معنای پسندیده به‌کار رفته است، از جمله در نهج‌البلاغه (حکمت ۸۵) آمده است: «من ترک قول لاادری اصیبت مقاتله = هرکس گفتن "نمی‌دانم" را ترک کند، خود را به‌هلاکت کشانیده است. علاوه بر آن، در تحقیقات ادبیٔ سنّتی در مواردی که سراینده‌ی بیتی یا گوینده‌ی قطعه‌ی را نمی‌دانستند، اغلب در کنارش واژه‌ی لاادری را می‌نوشتند، یعنی گوینده‌ی آن‌را نمی‌شناسم.

جرجانی در تعریفات، لاادریه را گروهی دانسته است که به‌توقف در اظهار نظر درباره‌ی ثبوت چیزی یا عدم ثبوت آن معتقداند.

امروزه "ایمانوئیل" کانت را به‌اعتبار غیرعقلانی دانستن مابعدالطبیعة و برپا کردن دیوار بلند بیگانه‌گی میان دین ومعرفت، سرمنشأ لاادری‌گران دینی می‌شناسند. او مدعی است که معرفت، چون تنها به‌اشیای متحیّز به‌زمان و مکان تعلق می‌گیرد، پس نمی‌توان مفاهیم دینی را <که فرازمان و فرامکان‌اند> در چنبره‌ی معرفت جای داد. او ضمن رد تمامی تلاش‌های که در راه پرورانیدن إلٰهیات برهانی صورت گرفته است، براین نکته تأکید می‌ورزد که برای حلول ایمان در قلب، باید عقل و شناخت را کنار زد.(۶)

در برخی آثار متقدم به‌ندرت ادبی و غالباً کلامی، واژه‌ی سوفسطائیه و مشتقات آن به‌کار رفته است. مانند العِقد الفرید ابن‌عبدربه(۷) مقالات الاسلامیین اشعری(۸) تعریفات جرجانی (شماره ۷۸۴) البدء و التاریخ مقدسی(۹) المغنی فی ابواب التوحید، از قاضی عبدالجبار(۱۰) و دیگران.

هم‌چنین است اصطلاح «حسبان» که به‌معنای «گمان و پنداشت» است و لفظ «حسبانیه» به‌معنای «کسانی که به‌دسترسی به‌یقین قائل نیستند» این اصطلاح نیز به‌طور گسترده در این منابع به‌کار رفته است. امّا معنا و مفهوم آرای لاادریه در منابع اسلامی قدمت بیش‌تر دارد. نظیر التوحید ماتریدی(۱۱) اصول‌الدّین بغدادی(۱۲) الفصل ابن‌حزم(۱۳) اصول‌الدّین بزدوی(۱۴) مقالات الاسلامیین از ابوالحسن اشعری(۱۵) و البدء والتاریخ ـ مقدسی(۱۶) و ابن‌جوزی در «تلبیس ابلیس»...

به‌نوشته‌ی ابن‌عبدالربه، مردی از حسبانیه در مجلسی با حضور مأمون عباسی (حک: ۱۹۸ ـ ۲۱۸ ، هـ ق) خطاب به‌ثمامة بن اشرس، (م ۲۱۳ ، هـ ق) مُتَکَلِّمْ معتزلی، گفت: «من معتقدم اساس کل اشیاء بر توهم و حسبان است... و در واقع، هیچ حق و حقیقتی وجود ندارد...» و ثمامه پاسخ او را نه‌با استدلال، که با یک سیلیٔ محکم داد.(۱۷) نیز به‌روایت ابن‌ندیم، وقتی صالح بن‌عبدالقدوس، زندیق معروف، بعد از مرگ فرزندش بسیار بی‌تابی می‌کرد، أبوالهذیل علاف معتزلی به‌او گفت:

«دلیلی برای بی‌تابی تو نمی‌بینم، زیرا به‌عقیده‌ی تو انسان مانند علف روئیده است.» صالح در جواب گفت: «بی‌تابی من برای آن است که فرزندم کتاب شکوک مرا نخواند.» أبوالهذیل از کتاب "شکوک" پرسید و صالح گفت:

«آن کتابی است که من نوشته‌ام و هرکس آن‌را بخواند، در هرچه موجود است شک می‌کند، به‌طوری که موجود را معدوم می‌انگارد و معدوم را موجود.»

أبوالهذیل گفت: «پس تو هم در مرگ پسرت شک کن و به‌نحوی رفتار کن که گویی او نمرده است، ولو مرده است و خیال کن که کتاب شکوک تو را خوانده است، اگرچه آن‌را نخوانده است.»(۱۸)

ز - می‌توان گروه‌های دیگری هم احصاء کرد، مانند «زنادقه» که معتقداند: هیچ‌کس نمی‌تواند برای خود پروردگاری اثبات نماید، زیرا اثبات <هرشیء> به‌این است که با حواس ادراک شود، پس اگر با حواس ادراک شود خدا نیست؛ و اگر با حواس ادراک نشود، ثابت نیست.

وحدت وجود

«وحدت وجود» یک از جنجالی‌ترین مباحث عرفانی است که با برخوردهای کاملاً متضادی روبه‌رو شده است، برخی آن را تا حد شرک و کفر بالا برده و برخی آن را عین توحید و حقیقت آن دانسته‌اند. به‌نظر می‌رسد بسیاری از موضع‌گیری‌های منفی، مولود فهم نادرست از حقیقت نظریه‌ی وحدت وجود باشد.

نگاهی اجمالی به‌مسأله‌ی توحید دراسلام نشان می‌دهد که تا پیش از آمیخته‌شدن عقاید توحید مسلمانان با اندیشه‌های عرفانی ـ فلسفی، مباحثی چون وحدت وجود که یقیناً مبحثی فلسفی است، در مباحث توحیدی جایگاهی نداشته است. در تبیین دیدگاه‌های توحیدیٔ بزرگان صوفیه قبل از ابن‌عربی، مبحث توحید، مبحثی بسیط بوده که در آن خداوند با ذکر اوصافی توصیف می‌شده است، بالاترین مقامی که

برای سالک در این دوره ترسیم می‌شده، مقام فناء بوده است، یعنی عبد در رب فانی می‌شود و این خدا است که دیگر دست و زبان و اعضاء و جوارح او می‌شود؛ واضح است که این مقام با وحدت وجودی که ابن‌عربی کاشف و منادئ آن است، بسیار فاصله دارد، بلکه می‌توان گفت تفاوتی ماهوی در این دو مقال یافت می‌شود.

درک و تعریف ساده‌ی وحدت وجودی که برخی عرفاء به‌سرکرده‌گی ابن‌عربی بدان اعتقاد دارند چنین است که می‌گویند: آن‌چه را «هستی ـ جهان ـ عالم» می‌نامیم، در تمامیت خود «یک وجود است.» و خدا نیز در دایره‌ی همین وجود موقعیت دارد. هرچند که او جهان را موجود کرده است، امّا خود بیرون از این جهان نیست، همان‌گونه که قطره جزء از دریا است. با نفی "حد" از خدای تعالی وجود را نامتناهئ بالفعل می‌دانند، بر یگانه‌گی همه‌ی اشیاء با خدا اعتقاد دارند و می‌گویند: «همه‌ی مظاهر امکانیه، تجلّی و ظهور بالفعل خدا است.»

مثالی که می‌توان برای حرف آن‌ها آورد از خود انسان است. مثلاً شما در صفحه‌ی ذهن خود و در اندیشه‌ی خود یک عالم خلق کنید، می‌بینید که آن عالم از شما جدا نیست؛ بلکه در شما غرق است. جدای از شما وجود ندارد و در ید قدرت شما است، درعین‌حال شما در آن خلاصه نمی‌شوید چون ذات شما فراتر از آن هم هست، اگر تمام آن‌را از بین ببرید و معدوم سازید به‌شما هیچ زیانی نمی‌رسد و نفس شما در جای خویش ثابت است. به‌همین معنا قرآن می‌گوید «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، ۲۹: ۶» اگر تمام عالم از بین برود به‌خداوند هیچ ضرر و زیانی نمی‌رسد چون ذات او، و اصل هستئ حق‌تعالی فراتر از عالم است و خلق او تنها یک تجلّی در درون قلمرو خود او بوده است.

مطلب دیگر این‌که «وجود» یا «هستی» به‌ذات خود موجود است و در تحقق خود محتاج هیچ وجود دیگری نیست، چون معنا ندارد که بگوئیم: وجود به‌طفیل وجود دیگری موجود است؛ اگر چنین بیاندیشیم لازمه اش این می‌شود که آن وجود نیز به‌وجود دیگری محتاج و متکی خواهد بود ... این تسلسل می‌رود تا بی‌نهایت و باطل است؛ پس وجود در ذات خود غنی و از همه‌چیز بی‌نیاز است. معنی این گفته آن‌است که «حقیقت وجود خدا چیزی جز وجود کل اشیاء و خصوصیات آن‌ها نیست؛ مجموعه‌ی اشیاء به‌طور نامحدود و نامتناهی وجود خداوند را تشکیل می‌دهند.» همه‌چیز عین خدا است، در همان حال هیچ چیز کل خدا، یا ذات خدا

نیست. به‌عبارت دیگر: عرفاء معتقداند که تنها وجود حقیقی در این عالم خدا است، دیگران وجود حقیقی ندارند، بلکه همه‌گی مظاهر و سایه‌های از وجود خدا هستند.

بنابراین مجازاً به‌آن‌ها وجود گفته می‌شود. این سخن نه‌انکار خدا و نه‌انکار جهان است. عرفاء می‌گویند ما کثرت را در جهان می‌پذیریم، امّا می‌گوئیم این کثرت در مظاهر وجود است، نه در خود وجود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ۵۷: ۳»

عالم کائنات از وجود آفریده‌گار صادر گردیده، ولی نه‌در نتیجه‌ی اراده و خلاقیت آزاد خداوند، بلکه صدور عالم از ناحیه‌ی آفریده‌گار، فعلی بوده که ضرورت طبیعی داشته و نتیجه‌ی اشباع و انباشته‌گئ منبع اولیه شمرده می‌شود؛ مرحله‌ی بعد دنیای اندیشه‌ها، نفس کل، ارواح فرد فرد آدمیان، ماده‌ی اولیه و دنیای مادی بوده است. طبق این اصل، آفریده‌گار و عالم آدمی فقط حلقه‌های هستند در جریان کلی آفرینش که قانون طبیعی و تاریخی آن‌ها را به‌هم مربوط و متحد می‌سازد و تکامل منطقی این اصل به‌وحدت وجود منجر می‌شود و شده است.

در سطوح بنیادین نظریه‌ی وحدت وجود دو طیف و دو دیدگاه «تندرو» و «میانه‌رو» شکل گرفته است:

۱ ـ عرفان و تصوف فرقانی، که می‌گویند: آفریده‌گار همان عالم کائنات است با همه فراگیرئ آن، بنابراین خدا جز طبیعت و نظم آن نیست، بیرون از طبیعت و اعلام، خدای وجود ندارد. (ابن‌عربی و پیروان = عرفان نظری)

۲ ـ عرفان و تصوف قرآنی، که می‌گویند: سراسر عالم تجلّئ واحد نیروی خداوندی است؛ عالم بالطبع خدایی است و در وجود خداوند بقاء دارد؛ در عینی که خدا وجود اصلی و مستقلی است. (مولوی و پیروان = عرفان عملی)

۱ ـ ۱ ـ در صدر دیدگاه اول "ابن‌عربی" قرار دارد؛ او بزرگ‌ترین عارف تاریخ بشر و بنیان‌گذارعرفان نظری {معروف به‌وحدت وجود} است. او فصل‌الخطاب عرفان است، اصطلاحاتی در قلمرو بی‌پایان عرفان وضع کرد که سابقه نداشت. در این‌جا بالاجمال به‌معرفی او، سپس بیان نظراتش می‌پردازیم:

أبوبکر محمّد بن‌علی بن‌محمّد بن‌احمد بن‌عبدالله بن ... حاتم طایی، معروف به"محی‌الدّین ابن‌عربی" و شیخ اکبر، عارف مسلمان عرب اندلسی است. وی در سال ۵۶۰ (هـ ق) در شهر مرسیه در جنوب شرقی اندلس به‌دنیا آمد. پدرش علی بن

محمد از عالمان فقه و حدیث و تصوف بود و جدش نیز یکی از قضات اندلسی بود. وی در «اشبیلیه» ، «سویلا» و «سبته» به‌تحصیل علم پرداخت. در همین مقاطع بود که «أبوالولید أحمد ابن‌رشد، فیلسوف کبیر قرطبی، به‌ملاقات او علاقه‌مند شد، این ملاقات مهم میان این دو اسطوره‌ی عقل و عرفان حاصل گردید.

موسی بن میمون (این یهودئ مسلمان!) و شیخ أبومدین مغربی، دیگر عارف بزرگ نیز در همین زمان می‌زیسته‌اند. گذارشاتی وجود دارد که میان این‌ها نیز ملاقات‌های صورت گرفته است. ابن‌عربی در سن ۳۰ ساله‌گی اسپانیا (اندلس) را ترک کرد و به‌تونس و مکه و بغداد و حلب و موصل و آسیای صغیر سفر نمود. خبرهای در دست است که بین ابن‌عربی و مولوی نیز ملاقات‌های حاصل شده است.

در آسیای صغیر سلطان خانه‌ی به‌او هدیه کرد و او بی‌درنگ خانه را به‌گدای بخشید. سرانجام در دمشق رحل اقامت افکند و در ۲۲ ربیع‌الثانی ۶۳۸ هجری قمری مطابق با ۱۰ نوامبر ۱۲۴۰ ترسائی در سن ۷۸ ساله‌گی در آن‌جا آرام گرفت.

ابن‌عربی از لحاظ نظرگاه فقهی به‌ظاهریان تعلق داشت و منکر "رأی" و "قیاس" و "تقلید" بود. ولی اجماع را قبول داشت.

او عقاید ظاهریان را در مسائل فقهی به‌وضع عجیبی با تعبیر باطنی و تعبیر ایهامی قرآن درهم آمیخت که در این زمینه کار را به‌حد افراط رسانید.

ابن‌عربی با فلسفه میانه‌ی نداشت؛ امّا برخی به‌غلط او را فیلسوف نوافلاطونی نیز می‌خوانند. تاجای که در بلاد محل تولد خویش به«ابن‌افلاطون» نیز شهره است. او پیش از هرچیز یک صوفی بود و در إلٰهیات وحدت وجودی بود.

خلاصه‌ترین و گویاترین تعبیر در تعالیم ابن‌عربی در مورد ماهیت این وجود واحد و رابطه‌ی آن با کثرت جهان، این عبارت است: «هو لا هو!» = (او نه او!)
یک موجود، یک شیء، یک واقعیت، یک جهان، یک هستی: <او هست نه او!.>

یعنی همه او هست و دیگر هیچ! ابن‌عربی کسانی را که جهان را به‌صورت «او نه او» می‌بینند «ذوالعینین» (دارای دو چشم) می‌نامد که با یک چشم تنزیه مطلق خدا را مشاهده می‌کنند، با چشم دیگر تشبیه او را: «انسان کامل حق را دو گونه می‌بیند، از این‌رو خداوند به‌او دو چشم داده است؛ با یک چشم، از جهت بی‌نیازی او از جهانیان به‌او می‌نگرد، بنابراین، او را نه در چیزی و نه در خود می‌بیند؛ با چشم دیگر از جنبه‌ی اسم‌الرحمن به‌او می‌نگرد که در طلب عالم است و عالم در طلب او است؛ از این‌رو وجود او را در همه‌چیز ساری می‌بیند.»(۱۹)

ابن‌عربی معمولاً اساسی‌ترین دیدگاه خود را درباره‌ی وجود با مفاهیم کلامی تنزیه و تشبیه بیان می‌دارد. او عنوان «تجلّی» را زیاد به‌کاربرده و تصریح می‌کند که خداوند فی‌ذاته با هیچ کدام از مخلوقات قابل مقایسه نیست، وجود کاملاً فراسوی دسترسی است و فراسوی همه‌ی اشیای جهان قرار دارد؛ یعنی مطلقاً غیرآشکار یا باطن است. امّا قرآن تعلیم می‌دهد که خدا تنها باطن نیست، بلکه ظاهر نیز هست.

به‌این معنی که خدا با همه‌چیز همانند است؛ زیرا با اسمای خود ویژه‌گی اوصاف خود را درجهان متجلّی می‌کند. عالم چیزی جز ظهور خارجئ ویژه‌گی‌های ذاتئ وجود نیست، درست همان‌طور که رنگ‌ها، صور و اشکال، چیزی جز ظهور خارجئ نور نیستند. خداوند در آن واحد هم منزه و بی‌نظیر است و هم شبیه و همانند همه‌ی اشیاء است. از آن‌جهت که مطلقاً غیرظاهر است، منزه و بی‌نظیر است، به‌این دلیل که از طریق وجود اشیاء، اسماء و صفات خود را ظاهر می‌سازد، همانند و شبیه آن‌ها است. بنابراین وجود تنها یکی هست.

اصطلاح وحدت وجود در معنای ظاهری و تحت اللفظی خود تبیین و توصیف رضایت‌بخشی از ماهیت حقیقت ارائه نمی‌دهد. وجود فی‌نفسه در جنبه‌ی باطنی و یا تنزیهی خود واحد، و به‌واسطه‌ی ظهور و تشبیه خود کثیر است. خدا در ذات خود واحد و به‌لحاظ اسمای خود کثیر است. از این‌رو، ابن‌عربی گاهی از خداوند با عنوان «الواحد الکثیر» یاد می‌کند. هنگامی که ابن‌عربی از وجود ماسوی‌الله سخن می‌گوید، آن‌را در معنای مجازی به‌کار می‌برد. او همانند غزالی و بسیاری دیگر، بر این باور است که در حقیقت، وجود تنها به‌خدا تعلق دارد. اگر ما سوی الله موجود به‌نظر می‌آیند، به‌این دلیل است که خداوند وجود را به‌آن‌ها عاریت داده است، درست به‌همان نحو که خورشید، نور خود را به‌ساکنان زمین عاریت می‌بخشد.

در تحلیل نهایی هیچ‌چیز جز حق موجود نیست. تنها یک وجود، موجود است، ولو این‌که ما هنگام مواجهه با کثرت محسوس در جهان پدیداری، مجاز هستیم تا از «موجودات» فراوان سخن بگوئیم.

با آن‌که ابن‌عربی غالباً از ماهیت وحدت وجود بحث می‌کند، به‌تصدیق واقعیت کثرت نیز توجه بسیار زیادی معطوف می‌دارد. آموزه‌ی اساسی او [در این مورد] به‌اسمای اِلٰهی باز می‌گردد که در قرآن به‌کرات به‌آن‌ها اشاره شده است. این اسماء الگوهای اولیه و رسیدهای تعدد و تنوع هستند. افزون بر این، تصدیق واقعیت کثرت در دیدگاه ابن‌عربی، مستلزم تصدیق وجود مستقل اشیای گوناگون نیست.

اگر وجود تنها به‌خدا تعلق داشته باشد، در این صورت، ما سوی‌الله فی‌نفسه عدم هستند، ولی تا آن‌جا که مظهر حق هستند، موجوداند. مخلوقات فی‌نفسه اعیان و یا اشیاء هستند، امّا از خود وجودی ندارند. اعیان ثابته‌ی مشهور، که غالباً به‌نحوی گمراه کننده «مُثُل» نامیده می‌شوند، عبارت‌اند از: اشیاء به‌صورتی که از ازل در علم إلٰهی بوده‌اند. اعیان ثابته همین اشیای بدون ربط و نسبت با وجودشان در جهان مخلوق هستند، از این‌رو کم و بیش مشابه ذوات و یا ماهیات فلاسفه هستند.

درست همان‌گونه که با تابش نور رنگ‌ها ظاهر می‌شوند، هنگامی که خداوند وجود را به‌اشیاء افاضه می‌کند، آن‌ها در جهان ظهور می‌یابند. امّا نظر به‌این‌که اشیاء از خود هیچ وجودی ندارند، آن‌چه ادراک می‌شود، چیزی جز وجود خداوند که از کیفیات و یا احکام اشیاء لبریز شده است، نیست. در تلاش برای توضیح این نکته در یک بحث فشرده، بهترین راه مدد جستن از تشابه رنگین‌کمان است، که در آن‌جا گوناگونی رنگ‌ها، نافی وحدت نور نیست. رنگ‌های آبی و قرمز هیچ وجودی از خود ندارند، زیرا تنها نور، روشن و آشکار است. ما می‌توانیم از واقعیت و یا موجودیت و یا شیء قرمز و یا آبی سخن بگوئیم، امّا نه‌به‌اعتبار وجود مستقل خودشان، زیرا وجود آن‌ها تنها گونه‌ی از وجود نور است.

- نقش شریعت چه می‌شود؟

= ابن‌عربی اصطلاح شریعت (شرع) را در کل برای نشان دادن تعالیمی به‌کار می‌برد که از طریق پیامبران آمده و به‌طور خاص ناظر به‌تعالیم موجود در قرآن و سُنّت است؛ باز به‌طور خاص‌تر، شامل احکام (در مقابل اخبار) می‌شود. کارکرد شریعت در تمامی این معانی عبارت است از بازگشت به‌سوی خدا به‌گونه‌ی که سعادت تضمین شود. لذا شریعت که شامل تمامی احکام می‌شود، دلیل و راهنمای اجتناب‌ناپذیر است. او هشدار می‌دهد که عارف راستین و انسان کامل به‌هر مرتبه‌ی از کمال برسد، نباید خود را از قید عبودیّت رها سازد؛ لذا به‌عارفی که دم از وحدت و شهود و فناء می‌زند، اندرز می‌دهد که باید در عبودیّتش باقی بماند و هرگز ادعای ربوبیّت نکند، که فنای تام و محو جمیع آثار عبودیّت در این عالم مستحیل است:

فکن عبد ربّ لاتکن ربّ عبده   فتذهب بالتعلیق فی النار و السُّبک(۲۰)

حاصل این‌که جز به‌مقام عبودیّت ظاهر مشو، که آن اشرف مقامات و اسلم از آفات است.(۲۱) یکی از عناوین انسان کامل «عبدالله» است. به‌همین سبب است که او این عقیده‌ی معقول و حکم معتدل را اظهار می‌کند: «والشّریعة ابدا لاتکون بمَعزِل»

= «شریعت هرگز بر کنار گذاشته نمی‌شود.»(۲۲) و خواننده و جوینده را نصیحت می‌کند که در زندگی، عزّت و شرافتی برتر از اتباع شریعت اسلامی نیست.(۲۳)

ساده کلام این‌که: ابن‌عربی آدم متشرع و یک فقیه به‌تمام معنی است، در نیمه‌ی دوم جلد اول فتوحات مکیه وارد جزئیات احکام دینی می‌شود و خود را در هیأت یک ملای مسأله‌گو نمایان می‌سازد، از نجاسات و مطهرات گرفته تا دماء ثلاثه را به‌بحث می‌گیرد و حتی آداب بیت‌الخلاء را نیز بیان می‌دارد. یکی از آثار ابن‌عربی کتاب «جامع الاحکام فی معرفة الحلال والحرام» است.

ابن‌عربی صوفیٔ مسلمان است که نخستین سرچشمه‌ی الهامش قرآن است. در مقدمه‌ی "فتوحات مکیه" می‌گوید: «سپاس خدای را که آن‌چه دارم تقلید از کسی نیست، بلکه چیزی است که از قرآن به‌من عطاء شده و مددی است که از پیامبرم به‌من رسیده است. و فیضی است که پروردگار من مرا به‌انوار آن نواخته است. نوشتم آن‌چه نوشتم و من <باسپاس خداوند> اقرار می‌کنم که سخنی بیرون از شرع نگفته‌ام و از طریق کتاب و سُنّت پای بیرون نگذاشته‌ام، از آن دو مدد جسته‌ام و به‌وسیله‌ی آن دو، راه خودرا روشن ساخته‌ام... هرکس ترازوی شریعت را <حتی یک لحظه> از دست نهاد، هلاک شد...»

«...مؤمنی که متأدب به‌آداب پروردگار خود باشد، و براحکام شریعت مواظبت داشته باشد، چون به‌خلوت نشیند و ذکر پیشه کند و فکر خود را از ماسوی‌الله منصرف سازد و مانند فقیر برآستان کرم پروردگار سرنهد، در این حال خدای تعالی بر او می‌بخشاید و از اسرار و علوم و معارف ربانی بر او ارزانی می‌دارد ... »

«همه‌ی آن‌چه را که من در کتب می‌نگارم، از فکر و اندیشه نیست، بلکه الهام فرشته‌ی است بردل من ...» در باب ۳۷۳ از فتوحات مکیه می‌گوید:

«آن‌چه من در این باب نوشته‌ام و یا خواهم نوشت، املاء اِلٰهی و یا القاء ربانی با نقشه‌ی روحانی است در روح من و همه‌ی این‌ها به‌خاطر میراثی است که از انبیاء به‌من رسیده و به‌پیروی از ایشان است، نه‌از سر استقلال»...

ابن‌عربی از تمامیٔ رشته‌ها و شاخه‌های علوم اسلامی در آثارش بهره برده است، خاصةً تفسیر، حدیث، نحو، فقه و کلام. تفاوت روش کار او با دیگر علماء، تکیه‌ی او بر کشف و خیال به‌مثابه اصلاح‌کننده‌ی عقل است. کشف، نوعی بصیرت است که از طریق آن می‌توان حضور وجود حق را مشاهده کرد؛ وجودی که در آیات خدا متجلّی است. اهمیت کشف <که از طریق آن واقعیات نامرئی را می‌توان

مشاهده کرد> مشخصاً در نظریه‌ی خیال ابن‌عربی رخ می‌کند، و این اصطلاح در تمامی مباحث تعلیمیٔ او محوریت دارد. او به‌ما می‌گوید که خیال نگینِ گردن‌بندِ معرفت است این قوه‌ی شناخت انسان است که روابط و یکسانی را تشخیص می‌دهد و به‌معنای دقیق کلمه، در مقابل عقل قرار دارد که تفاوت و تغایر را تمیز می‌دهد.

خیال ذاتاً به‌تشبیه گرایش دارد و عقل به‌تنزیه. اگر علم به‌دست عقل سپرده شود، هیچ درک و شناختی از حضور خدا در جهان حاصل نمی‌شود و اگر به‌دست خیال سپرده شود، هیچ درکی از فاصله با خداوند حاصل نخواهد شد. عقل به‌آسانی عُلوّ و جلال خداوند را درک می‌کند، امّا تنها در مقام نظر می‌تواند آن‌را دریابد. قرب و جمال و درک مستقیم حضور خداوند تنها از طریق خیال امکان‌پذیر است.

ابن‌عربی نقطه‌ی عطف تاریخ تصوف به‌شمار می‌رود. پیش از او اغلب نویسنده‌گانِ آثار نظری، عمده تلاش خود را بعد از مرز خداشناسی آغاز می‌نمودند. وجود خداوند مفروض بود و نویسنده‌گان تلاش‌های خود را معطوف مسائل عملی، اخلاقیات، مقامات، طبقات و احوال کرده بودند؛ امّا از زمان وی صوفیه در آثار خود عموماً به‌موضوعات بنیادین مانند توحید، نبوت و معاد پرداختند که به‌نحو مفصّل تنها در کلام و فلسفه مورد بحث قرار می‌گرفت...

ابن‌عربی موألف پرکار و پر ثمر بود، رقم آثار او را در حد افسانه ارائه می‌کنند.(۲۴) اصلی‌ترین آن‌ها «الفتوحات المکیّه» شرح عقاید عرفانی او است که در ۵۶۰ باب و ۶۰ فصل مدون گشته و فصل ۶۰ انموذجی است از محتویات همه‌ی فصول کتاب. انتخاب این نام از آن‌جهت است که کتاب (علی المدعی) در بردارنده‌ی مجموعه‌ی از مکاشفات غیبی موألف در مکه‌ی معظمه و در هنگام طواف بیت الله الحرام و عکوف در بارگاه إلٰهی به‌او دست داده است. چنان‌که در مقدمه می‌گوید:

«و سمّیتها رسالة الفتوحات المکیّة فی معرفة الأسرار المالکیّة و الملکیّة إذکان الأغلب فیما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به‌علیّ عند طوافی ببیته المکرّم أو قعودی مراقبا له بحرمه الشریف المعظّم.»(۲۵)

در جای دیگر می‌گوید: «وهذا الکتاب ... (أی الفتوحات) فوالله ما آتبت منه حرفا واحدًا إلا عن إملاء إلهی وإلقاء ربانی أو نفث روحانی فی روع آعیانی...»(۲۶)

دیگر اثر مشهور شیخ اکبر «فصوص‌الحکم» نام دارد. واژه‌ی «فُصُوص» جمع «فَص» به‌معنای نگین است. فصوص‌الحکم نگین‌های حکمت معنی دارد. این

اثر در باب اسرار إلٰهیّه و اسرار انبیاء و رُسُل مبیّنه و حقایق ثلاثه‌ی وجودیه: خدا، هستی و انسان؛ و علاقه‌ی انسان با هستی و با خالق هستی، تکلّم نموده و از اعاظم کتب متصوفه و مسلمین است. این اثر با وجود حجم اندکش، مهم‌ترین اثر ابن‌عربی است که در اواخر عمرش به‌رشته‌ی تحریر در آمده است. کتاب مشتمل بر ۲۷ فص است و هر فص به‌منزله‌ی یک فصل است. هر فص مشتمل بر حکمت‌های است که به‌یکی از پیامبران نسبت داده شده است. (آدم و ۲۶ پیامبر دیگر) البته مقصود ابن‌عربی از این پیامبران نمونه‌ی نوعی است و از مقامات و ویژه‌گی‌های کلی چنین افراد بحث می‌کند. هدف او بررسی تاریخی افرادی معین به‌صورت خاص نیست.

ابن‌عربی در مقدمه‌ی کتاب تصریح کرده است که آن‌چه در این کتاب نگاشته است، همان چیزی است که پیامبر اسلام وی را به‌نگارش آن امر کرده است. یعنی محتوای فصوص‌الحکم را در عالم رؤیا به‌وی سپرده و او را مأمور کرده است تا آن‌را به‌اهلش ارائه کند. به‌خاطر اهمیت و ارزش والای آن، تا کنون بیش از صد و ده شرح مختلف، به‌زبان‌های گوناگون، بر فصوص‌الحکم نگاشته شده است.

در میان تألیفات او تفسیر یا تأویل قرآن به‌نام «کتاب التفسیر» نیز وجود دارد.

دیگری «الاصطلاحات الصوفیّه» است ... تألیفات یاد شده <که انشای پر طمطراق و پر زرق و برق است> ابن‌عربی را در مقام بزرگ‌ترین نویسنده‌ی عرفان اسلامی قرار داده و محققان و مستشرقان و شارحان زیادی را به‌خود مشغول داشته است؛ مع‌هذا همه‌گان اعتراف دارند که آثار او <چنان‌که باید> تا هنوز مورد مطالعه قرار نگرفته است. "کارل بروکلمان" (متن‌شناس زبان‌های شرقی و زبان‌های هندواروپایی = ۱۸۶۸ ـ ۱۹۵۶) می‌گوید: «در عرفان هیچ‌کس به‌اندازه‌ی ابن‌عربی لگام توسن تخیل را رها نکرده است.» همچنین "دانیل ماکدونالد" خاطر نشان می‌کند: «کتاب‌های او حاوی مخلوطی شگفتی‌انگیز از حکمت إلٰهی روزگار ما بوده است.» "آدام آربری" می‌گوید: «امر مطالعه‌ی میراث ادبی ابن‌عربی تا کنون در مرحله‌ی کودکی قرار دارد و از آن‌حد تجاوز نکرده است.»(۲۷)

در تاریخ تفکر اسلامی شخصیت‌های انگشت‌شماری از گستره‌گی نفوذ ابن‌عربی برخوردار شده‌اند. همچنان که پژوهش‌گران جدید نیز مطالعات اندکی در آثار او به‌عمل آورده‌اند که همین مقدار هم در حوزه‌های خاصی محدود است. شاید علت آن باشد که ابن‌عربی یکی از پراثرترین و مشکل‌نویس‌ترین نویسنده‌گان مسلمان است. تمامی آثار او نمایانگر یک باریک‌بینی و پیچیده‌گی فوق‌العاده در سطح بالا است که

به‌طور قطع برای استفاده‌ی توده‌ی مردم در نظر گرفته نشده است. هرگاه او با تحقیر به‌جمهور اشاره می‌کند، منظورش علمای ظاهر، یا فقهائ هستند که آن‌ها را "علماء الرسوم" می‌نامد. هم‌چنین این تعبیر را در مورد صوفیانی به‌کار می‌برد که تاکنون به‌مرتبه‌ی تحقیق نرسیده‌اند و هنوز تقلید می‌کنند.

ابن‌عربی انتظار دارد که خوانندەگان آثار او نه‌تنها باید اهل تصوف واقعی باشند، بلکه باید با بیش‌تر حوزه‌های دانش، به‌ویژه تفسیر قرآن، حدیث، فقه، کلام و فلسفه آشنا باشند. کسانی را که این‌علوم را به‌خوبی نمی‌دانند، کم‌تر به‌حساب می‌آورد. نوشته‌های او صریح، منسجم و به‌لحاظ منطقی نظام یافته‌اند، گواین‌که ممکن است برای کسانی که با آن‌ها آشنایی ندارند، مبهم و غامض به‌نظر آیند.

مخالفان ابن‌عربی، القاب و عناوین عجیب و غریب به‌او داده‌اند، مانند: آشفته، دیوانه، معتقد به‌همه‌خدایی، زندیق، مرتد، وحدت‌گرا و غیره. اعطای این‌گونه القاب به‌ابن‌عربی پیش از آن‌که نشانگر درک شخصیت و داوری عادلانه باشد، بازتاب‌های از اظهار عجز در برابر یکسان‌سازی و یکپارچه ساختن مطالب و فهم آثار او است.

به‌خاطر اهمیت فوق‌العاده‌ی نظرات ابن‌عربی، در این‌جا عصاره‌ی معتقدات او در مورد «وحدت وجود» را از متن دو اثر مهم او فهرست می‌کنیم:

الف ـ گزاره‌های «وحدت وجودی» در فصوص‌الحکم ـ نسخه‌ی برگزیده با تعلیقات «أبوالعلاء عفیفی» دارالکتاب العربی، بیروت ـ لبنان ۱۹۷۶:

۱ـ ولولاسریان‌الحق فی‌الموجودات بالصورة ماکان للعالم وجود(همان، ص۵۵)
۲ ـ وعلی الحقیقه، فما ثم الا حقیقة واحدة. (همان، ص ۶۵)
۳ ـ وان کان الکل، لله و بالله بل هو الله. (همان، ص ۷۳)
۴ ـ وهو من حیث الوجود عین الموجودات. (همان، ص ۷۶)
۵ ـ و ما ثم الا هو. (همان، ص ۷۶)
۶ ـ لذالک نقول فیه هو لا هو، انت لا أنت. (همان، ص۷۶)
۷ ـ وهو من حیث الوجود عین الموجودات. (همان، ص ۷۶)
۸ ـ فهوعین ماظهر وهوعین مابطن فی‌حال ظهوره وما ثم ...(همان، ص۷۷)
۹ ـ فان الوجود، حقیقة واحدة. (همان، ص ۹۲)
۱۰ ـ و لیس فی الوجود الا وجود الحق. (همان، ص ۹۶)
۱۱ـ فهو هو لاغیر، فکلّ ماندرکه فهو وجودالحق فی‌اعیان الممکنات(ص۱۰۳)

۱۲ـ والیه یرجع الامر کلّه فهو هو لا غیره. (همان، ص ۱۰۳)
۱۳ـ فالوجود کلّه خیال فی‌خیال والوجود الحق انماالله خاصة.(همان، ص۱۰۴)
۱۴ـ اذ لامعلوم الاهو وهو عین الوجود والسالک والمسافر.(همان، ص ۱۰۹)
۱۵ـ فالغیریقول السمع سمعزید والعارف یقول السمععین‌الحق(همان، ص۱۱۰)
۱۶ ـ و بالاخبار الصحیح انه عین‌الاشیاء... فهو عین الوجود.(همان، ص۱۱۱)
۱۷ ـ عناوین دیگر لانه تعالی عین ما ظهر و سمّی خلقاً. (همان، ص ۱۵۲)
۱۸ ـ وهو هو لیس غیره. (همان، ص ۱۵۳)
۱۹ ـ والیه یرجع الامر کله... بل هویته هوعین ذالک الشیء.(همان، ص۱۷۰)
۲۰ـ عین الداعی عین المجیب. (همان، ص ۱۸۳)
۲۱ـ ان الحق عین کل معلوم (همان، ص ۱۸۸)
۲۲ـ فالاله المطلق لایسعه شیء، لانّه عین‌الاشیاء. (همان، ص ۲۲۵)

به‌طور کلی افکار وحدت وجودی ابن‌عربی درباره‌ی وحدت خدا و کائنات در جمله‌ی زیر خلاصه شده است: «وجود الخالق عین وجود المخلوقات = هستی خالق عین هستی مخلوقات است.» عکس این معادله نیز درست است: «وجود المخلوقات، عین وجود الخالق» = «هستی آفریده‌گان عین هستی آفریده‌گار است.»

در "فص هارونی" می‌گوید: «عارف کامل کسی است که هرمعبودی را <درهرصورتی> جلوه‌ی حق ببیند که حق در آن صورت خاص، عبادت می‌شود. از این‌رو است که همه‌ی آن‌ها را «اله» نامیده‌اند. با این‌که آن معبود، گاه سنگ است؛ گاه درخت، گاه حیوان است؛ گاه انسان، گاه ستاره است؛ گاه فرشته... عارف کسی است که حق را درهمه‌چیز ببیند؛ بلکه عارف او را عین هر چیز می‌بیند».

ب ـ گزاره‌های «وحدت وجودی» در الفتوحات المکیّه؛ نسخه‌ی برگزیده از انتشارات: الهیئة المصریة العامة للکتاب، قاهره ۱۳۹۲(ه ق) ۱۹۷۲(م) مجموعه‌ی چهارده جلدی؛ تصحیح و مقابله: عثمان یحیی، تصدیر و نظارت: ابراهیم مدکور:
۱ ـ و ما فی الوجود غیر الله. (ابن‌عربی، الفتوحات المکیّه، ج ۱، ص ۲۱۲)
۲ ـ حقیقة الواحد الذی منه ظهرت هذه الکثرة. (همان، ج ۱، ص ۲۲۶)
۳ ـ ما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۱، صص ۲۹۹ و ۶۲۹)
۴ ـ اذ لا غیر و لا موجود الا الله. (همان، ج۱، ص ۳۱۰)

۵ ـ و هو عین وجود کل موجود. (همان، ج ۱، ص ۴۵۷)
۶ ـ فما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۱، ص ۶۱۴)
۷ ـ ان الحق عین الوجود. (همان، ج ۱، صص ۷۲۷ ـ ۷۲۸)
۸ ـ فهو موجدهم بل وجودهم. (همان، ج ۲، ص ۵۳)
۹ ـ ان‌الوجودهوالخیرالخالص والحق‌هوالوجود والخلق وهوالعدم.(ج۲،ص ۵۳)
۱۰ ـ ما ثم شیء خارج عن الحق. (همان، ج ۲ ، ص ۶۱)
۱۱ ـ بل الوجود عینه. (همان، ج ۲، ص ۱۰۹)
۱۲ ـ فما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۲، صص ۱۲۷ ـ ۱۲۸)
۱۳ ـ فان الله هو الوجود من کلی شیء. (همان، ج ۲، ص ۱۸۳)
۱۴ ـ ان الله له مطلق الوجود. (همان، ج ۲، ص ۳۱۳)
۱۵ ـ فالوجود لله لا لها. (همان، ج ۲ ، ص ۳۲۱)
۱۶ ـ ان الحق هو عین الأشیاء. (همان، ج ۲ ، ص ۳۳۳)
۱۷ ـ فلا یظهرله عین فی الوجود الحسّی الا الله وحده. (همان، ج ۲، ص ۳۶۱)
۱۸ ـ اصل الوجود و هو الحق. (همان، ج۲ ، ص ۴۰۳)
۱۹ـ فما ثم الا وجود عین الحق لا غیره. (همان، ج ۲، صص ۴۰۸ ـ ۴۰۹)
۲۰ ـ ان الظاهر الموجود هو الحق لا غیره. (همان، ج ۲ ، ص ۵۸۴)
۲۱ ـ ان ما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۲ ، صص ۵۹۹ ـ ۶۰۰)
۲۲ ـ فالکل حق و الکل خلق. (همان، ج ۲، ص ۶۲۲)
۲۳ ـ الوجود دار واحد. (همان، ج ۲، ص ۶۷۲)
۲۴ ـ والوجود کله حق. (همان، ج ۳، ص ۵۹)
۲۵ ـ فالوجود المحض هو الله لیس غیره. (همان، ج ۳ ، ص ۱۰۰)
۲۶ ـ و ما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۳، ص ۲۱۰)
۲۷ ـ و لیس الا الحق لا غیره. (همان، ج ۳، ص ۲۳۸)
۲۸ ـ فما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۳، ص ۲۸۶)
۲۹ ـ ما ثم موجود الا الله. (همان، ج ۳، ص ۳۸۹)
۳۰ ـ فما ثم الاالله لاشیء غیره وما ثم الا وحدة الوحدات(همان،ج ۳، ص۵۱۲)
۳۱ ـ حقیقة الوجود له تعالی. (همان، ج ۳ ، ص ۵۶۷)
۳۲ ـ فما فی الوجود المتحقق الا بالله. (همان، ج ۳، ص ۵۷۱)
۳۳ ـ لم یکن فی الوجود الا هو. (همان، ج ۳ ، صص ۶۱۹ و ۶۲۸)

۳۴ ـ کل موجود واحد. (همان، ج ۴ ، صص ۱۱۴ ـ ۱۱۵)
۳۵ ـ ما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۴، ص ۱۷۹)
۳۶ ـ و ان کانت الاشیاء موجودة فهی فی حکم العدم. (همان، ج ۴ ، ص ۱۸۳)
۳۷ ـ اذا الحق و هو الوجود و لیس غیره. (همان، ج ۴ ، ص ۲۴۳)
۳۸ ـ فهو عین کل شیء فی الظهور. (همان، ج ۴، ص ۲۰۵)
۳۹ ـ فما فی الوجود مُتَکَلِّمْ الا الله. (همان، ج ۴ ، ص ۳۷۰)
۴۰ ـ ... و لیست الا هو. (همان، ج ۶، ص ۵)
۴۱ ـ فما ثم الا الله لیس سواه. (همان، ج ۶، ص ۶۶)
۴۲ ـ و ما بقی الا عین واحده. (همان، ج ۶، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۶)
۴۳ ـ فما فی الوجود الا الله. (همان، ج ۶، ص۱۴۶ ـ ۱۴۷)
۴۴ ـ و لیس فی الوجود الا هو. (همان، ج ۶ ، ص ۱۸۰)
۴۵ ـ لیس الا الله وجدا. (همان، ج ۶، ص ۱۹۸)
۴۶ ـ ان الحق هو عین الوجود. (همان، ج ۶، ص ۲۳۹)
۴۷ ـ ما ثم فی الوجود الا الحق. (همان، ج ۶ ، ص ۴۳۴)
۴۸ ـ ما فی الوجود سواه. (همان، ج ۷ ، ص ۵۰)
۴۹ ـ فالوجود لله الحق. (همان، ج ۷، ص ۶۳)
۵۰ ـ فهو عین الموجودات. (همان، ج ۷، ص ۱۸۳)
۵۱ ـ ما ثم وجود الا الله. (همان، ج ۷، ص ۴۵۴)
۵۲ ـ فالحق عین الوجود. (همان، ج ۷، ص ۵۰۴)
۵۳ ـ و لیس وجود سوی وجود الحق. (همان، ج ۸ ، ص ۴۹)
۵۴ ـ لما کان الحق له حقیقة الوجود. (همان، ج ۸ ، ص ۴۴۹)
۵۵ ـ از جمله عبارات صریح ابن‌عربی در فتوحات مکیّه در باب وحدت وجود عبارت زیر است: «... فلهذا سمّینا هذه الذّات الغنیّه علی الاطلاق بالواحد الاحد؛ لانه لا موجود الاهی، فهی عین الوجود فی‌نفسها و فی مظاهرها = پس برای همین ذات بی‌نیاز مطلق را <واحد أحد> نامیدیم؛ زیرا جز او موجودی نیست. پس ذات حق عین وجود او و عین مظاهرش است.» (همان، ج ۳، صص ۱۰۱ و ۱۰۳)
۵۶ ـ نمی‌توان صریح‌تر از این در باب وحدت وجود سخن گفت:
«سبحان من أظهرالاشیاء و هو عینها = پاک و منزه است خدای که آفرید همه‌چیز را، و خود عین همه‌چیز است.» (همان، ج ۴، ص ۱۵۹)

در آثار ابن‌عربی از این نوع گزاره‌ها فراوان است، اگر کسی تحقیق و تفحص بیش‌تری کند، آن‌ها را به‌دست می‌آورد، بی‌تردید عبارات منقول از ابن‌عربی هریک ناظر به‌وحدت وجود است، بنابراین جای کم‌ترین تردیدی باقی نمی‌ماند که او حکیم وعارف وحدت وجودی است. درمکتب ابن‌عربی وجود واقعی همه‌ی اشیاء به‌تمامه، خدا است، هیچ چیز واقعی جز او وجود ندارد. همه‌ی اشیاء از لحاظ جوهر و ماهیت واحداند، بدین‌سبب هر جزء کائنات حکم همه‌ی کائنات را دارد. حقیقت واقع، فقط همین وحدت کل و دنیایی ذات خداوند است، در صورتی که وجود ظاهری و تجربی شبح‌آسا است. این وجود ظاهری فقط در نظر و قوه‌ی دراکه‌ی آدمیان و در طی زندگانی ایشان در این جهان به‌واقع می‌ماند، ولی در حقیقت و نفس الامر وهم و ظن باطلی بیش نیست. جوهر وجود بشر واحد است، گرچه در وجود افراد کثیر است. همه‌ی اشیاء و کائنات نیز مانند ارواح آدمیان از مبدأ إلٰهی صدور یافته‌اند. بدین‌سبب نیروی إلٰهی در سراسر کائنات گسترده است.

مع‌هذا خدا به‌هیچ وجه فاقد سیمای شخصی نیست، او واجد علم شخصی است و می‌تواند با ارواح آدمیان مربوط باشد. ارواحی که از مبدأ إلٰهی صدور یافته‌اند، برای انجام وظیفه و رسالت خویش، پس ازمرگ به‌خداوند باز می‌گردند و بدین‌سبب مرگ چیزی جز ولادت نوین، برای زندگی در وجود خداوند نیست. ارواح برگزیده حتی در زمان حیات می‌توانند به‌خدا باز گردند، بدین‌طریق که قبلاً از یوغ وجود ظاهری و تجربی و "من" خویش آزاد شوند و به‌درک وحدت جوهری خالق نایل آیند. "فناء" همان الحاق روح به‌خداوند در زمان حیات و حل کامل روح در او است و با از دست دادن شخصیت خاکی و این جهانی و شبح‌آسا همراه است.»

در بین اصطلاحات فنئ صوفیه، کم‌تر اصطلاحی به‌شهرت «وحدت وجود» رسیده است. عنوان «وحدت وجود» یا «هستی‌خدایی» با نام ابن‌عربی گره‌خورده است؛ در این میان برخی معتقداند که تعبیر «وحدت وجود» از ابن‌عربی نیست. «ویلیام چیتیک» یکی از آن‌ها است. چیتیک که بر روی اندیشه و آثار ابن‌عربی بسیار کار کرده، در مقدمه‌ی که بر ترجمه‌ی پارسی «نقد النصوص فی‌شرح نقش الفصوص» از عبدالرحمن جامی نگاشته، این انکار را مطرح کرده است.

ولی تا این‌جا مسلم است که ابن‌عربی و شاگردان بلاواسطه‌اش پذیرفته بودند که تنها یک وجود حقیقی موجود است و بر این باور بودند که کثرت جهان، تجلّیات وجود واحد است، بدون آن‌که به‌کثرت آن بیانجامد.

پیش از ابن‌عربی «وحدت وجود» به‌عنوان یک اصطلاح خاص فنی مطرح نبود، هرچند که پیش از او عارفان زیادی اظهاراتی داشته‌اند که همین معنا را می‌رساند. بالاتر از همه، قرآن است که درآیات مختلف خود تمامیت هستی را به‌وجود خدا منحصر می‌کند: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، ۲۸: ۸۸» امّا محققان هیچ‌یک از آن‌ها را کاشف وحدت وجود نمی‌دانند.

در آثار ابن‌عربی نیز اصطلاح «وحدت وجود» به‌کار نرفته. هرچند فردی به‌نام «کرم امین أبوکرم» که شاید مصری باشد، در کتابی به‌نام «حقیقة العبادة» ادعا کرده که نسخه‌ی خطی یکی از کتاب‌های ابن‌عربی را در کتابخانه‌ی شهرداری اسکندریه دیده و در آن این تعبیر را یافته است.

از این‌که بگذریم، سؤالی که طبیعتاً در این‌جا مطرح می‌شود این است که چگونه تعبیر «وحدت وجود» به‌عنوان آموزه‌ی ممتاز مکتب ابن‌عربی برجسته شد؟

برای پاسخ قطعی به‌این پرسش به‌آثار مکتوب شخصیت‌های گوناگونی که بلاواسطه پس از ابن‌عربی به‌رشته‌ی تحریر درآمده‌اند مراجعه می‌کنیم؛ آن‌جا در می‌یابیم که شاگردان ابن‌عربی و محققان و مستشرقان برای نام‌گذاری روی افکار و آثار او به‌این عنوان رسیده‌اند. به‌طور کلی تاریخ اصطلاح «وحدت وجود» را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه کرد:

الف ـ صدرالدّین قونوی: از میان شاگردان ابن‌عربی «صدرالدّین محمّد بن مجدالدّین اسحق قونوی» ملقب به‌شیخ کبیر (۶۰۷ ـ ۶۷۳ ، هـ ق) بیش‌ترین تأثیر را از او پذیرفته است. پدر قونوی، مجدالدّین اسحاق، از علماء و صوفیّه‌ی ملطیه در ترکیه‌ی امروزی بود که در سال ۶۰۰ هجری در سفر حج در مکه‌ی مکرمه با ابن‌عربی ملاقات کرد. در سال ۶۰۲ این دو با هم به‌ملطیه مسافرت کردند و احتمالاً ابن‌عربی در هنگام تولد پسر مجدالدّین در سال ۶۰۷ حضور داشته است.

پس از وفات مجدالدّین، ابن‌عربی با بیوه‌ی او ازدواج کرد و تعلیم و تربیت صدرالدّین را به‌عهده گرفت که به‌یکی از نزدیک‌ترین شاگردان وی تبدیل شد.

با فوت ابن‌عربی در سال ۶۳۸ صدرالدّین به‌آناتولی بازگشت و در قونیه ساکن شد و در زمره‌ی دوستان مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی درآمد. تذکره‌نویسان از حرمت و بزرگداشتی که این دو در حق یکدیگر روا می‌داشتند، گزارش‌های متعددی می‌دهند، من‌جمله این‌که می‌گویند مولانا از شیخ صدرالدّین خواست تا بر جنازه‌ی وی نماز گذارد. قونوی پس از وفات مولانا هفت ماه بیش‌تر زنده نماند.

به‌هرحال، قونوی اصطلاح «وحدت وجود» را به‌کار برده، امّا از نظر او این اصطلاح هیچ معنای فنی خاصی نداشت. هرجا که از این تعبیر استفاده کرده تنها به‌این معنا است که فقط یک وجود حقیقی وجود دارد و آن هم وجود خدا است و رابطه‌ی این وجود با موجودات جهان، نیازمند توضیح است.

این امر از خود اصطلاح وحدت وجود فهمیده نمی‌شود. قونوی کاملاً با فلسفه آشنا بود، تلاش داشت تا نتایجی را که از برهان به‌دست می‌آید با نتایج مکاشفه‌ی محقق و مشاهده‌ی مستقیم عالم غیب یا اعیان، ترکیب سازد. حال آن‌که فتوحات مکیه‌ی ابن‌عربی اساساً تفسیری است بر منتخبی از آیات قرآن و احادیث، که انسان هنگام مطالعه‌ی فتوحات دائماً خود را نسبت به‌منابع اسلامی نزدیک احساس می‌کند و هیچ‌گاه تفوق و سلطه‌ی شیوه‌ی نظام‌مند فیلسوفان را احساس نمی‌کند، امّا روش عقلانی و منسجم [منطقی] بر آثار قونوی سیطره دارد، گو این‌که تأکید بر مکاشفه‌ی عرفانی به‌عنوان تنها منبع معرفت، یک انسان منطقی را قانع نمی‌سازد.

ب ـ مؤیدالدّین بن محمود جُندی: از میان شاگردان و مریدان فراوان قونوی، دو تن از آن‌ها در گسترش مکتب ابن‌عربی از اهمیتی ویژه برخوردار هستند، اولی مؤیدالدّین بن محمود جندی (م ۷۰۰ ، ه ق) است که شرح او بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی، مبنای اکثر شروح متعددی است که بعدها بر این اثر نوشته شد. با وجود دلبستگی عمیق او به‌توضیح ماهیت وجود و وحدت، به‌نظر نمی‌آید که اصطلاح «وحدت وجود» را حتی به‌طور ضمنی به‌کار برده باشد. امّا یافتن عبارتی قریب به‌این مضمون در آثار او کار مشکلی نیست؛ مثل این گزاره‌ها:

«وجود حقیقت واحدی است که به‌وضوح در سطوحی متمایز، تنوع یافته است.»، «فقط یک چیز وجود دارد و آن حق است.» جندی به‌دو زبان عربی و پارسی شعر سروده است. برخی محل ولادت جندی را بلخ، و کسانی هم فرغانه دانسته‌اند که پیش از حمله‌ی مغول زادگاه خود را ترک نموده و در قونیه سکنی گزیده بود.

ج ـ سعیدالدّین فرغانی: دومین مرید اصلی قونوی، سعیدالدّین فرغانی (م ۶۹۹، ه ق) است. فرغانی در آثار خود برای توضیح تعالیم ابن‌عربی مدام از مثال و نقل قول استفاده می‌کند. فرغانی در میان پژوهش‌گران بعدی «وحدت وجود» علاقه‌مندان فراوانی یافته است، زیرا برخلاف ابن‌عربی در فصوص، هر نکته از تعالیم ابن‌عربی را به‌شیوه‌ی منظم مورد بحث قرار می‌دهد و برخلاف قونوی، هرنکته را به‌تفصیل توضیح می‌دهد. در آثار فرغانی وحدت وجود

کاملاً در مسیر تبدیل به‌یک اصطلاح فنی است، چنان‌که از زمان فرغانی به‌بعد به‌تدریج این تعبیر به‌صورت یک اصطلاح خاص درآمد. فرغانی به‌کرات تعبیر «وحدت وجود» را به‌کار برده است. همان‌طور که پیش‌تر یادآور شدیم ابن‌عربی آموزه‌ی توحید را با تصریح به‌تشبیه و تنزیه همزمان خداوند بیان می‌دارد به‌این معنا که او در ذات خود واحد و به‌لحاظ مظاهر و مجالی‌اش کثیر است.

فرغانی گاه همین اندیشه را با مقایسه‌ی وحدت وجود با کثرت علم إلٰهی، بیان می‌دارد. خداوند به‌همه‌ی اشیاء در ذات خود به‌صورت اموری لایتغیر علم دارد، سپس بر مبنای همین علم، جهان را خلق می‌کند؛ چون خدا واحد است، شالوده‌ی خلقت نوعی وحدت غایی است، امّا چون منشأ هرکثرتی، علم خداوند به‌امور کثیر است، مخلوقات به‌معنای حقیقی کثیر هستند. وحدت و کثرت، هردو ویژگی‌های حقیقت إلٰهی‌اند، ولی از منظرهای متفاوت. در کلمات فرغانی «وحدت وجود» و «کثرت علم» هردو صفت ذات‌اند.

د ـ عبدالحق بن سبعین: (۶۱۴ ـ ۶۶۹ ، ه ق) فیلسوف و عارف اهل اندلس، فلسفه‌ی او از مهم‌ترین مباحث فلسفی در چارچوب دین شمرده می‌شود. «فردریک دوم» امپراتور روم سؤالاتی را برای او فرستاد و او جواب آن‌ها را برای او ارسال کرد و آن‌را در رساله‌ی به‌نام «المسائل الصقلية» جمع‌آوری کرد. در این‌جا اصطلاح «وحدت وجود» را به‌معنای فنیٔ خود به‌کار برد. نام او در اروپا به‌حدی معروف شد که پاپ واتیکان در زمان وی گفته بود: «هیچ یک از مسلمانان چون او در مورد خداوند دانا نیست.»

ه ـ اوحدالدّین بلیانی: از شخصیت‌های برجسته‌ی که راه ابن‌سبعین را پی گرفتند اوحدالدّین بلیانی (م ۶۸۶، ه ق) است. بلیانی نویسنده‌ی «رساله‌ی در توحید» است. رساله‌ی او در تلاش برای ارائه‌ی توضیح کاملی از حقیقت وجود، چیزی بیش از اناالحق دائماً مکرر حلاج نیست. می‌گوید: «او با خود خود را می‌بیند، و با خود به‌خود علم دارد.» ، «هیچ‌چیز جز او او را نمی‌بیند و هیچ‌چیز جز او او را ادراک نمی‌کند.» ، «حجاب حق وحدت اوست، هیچ‌چیز جز او حجاب او نیست.» ، «حجاب او اختفای وجود او در وحدت اوست» ، «رسول او اوست، و رسالت او او، و کلمات او او. او خود را با خود به‌سوی خود فرستاد...»

و ـ سعدالدّین حمویه: از جمله شخصیت‌های مهم که در تأسیس وحدت وجود به‌عنوان یک اصطلاح فنی نقش داشته‌اند، سعدالدّین حمویه

(م ۶۴۹ ، ه ق) از شاگردان نجم‌الدّین کبری بود. حمویه چندین سال از زندگی خود را در دمشق گذرانید. در آن‌جا با ابن‌عربی و صدرالدّین قونوی ملاقات کرد. او در نامه‌ی به‌ابن‌عربی از او خواست تا برخی نکاتی را که در بعضی نوشته‌هایش آمده بود توضیح دهد.

ز ـ عزیزالدّین نُسُفی: (م ۶۹۱ ، ه ق) سخن خود را در عباراتی موجز و قصارگونه بیان داشته است. برای نمونه می‌گوید:

از شیخ الشیوخ سعدالدّین حمویه پرسیدند: «خدا چیست؟»

او پاسخ داد: «موجود، خدا است.»

آن گاه از او پرسیدند: «جهان چیست؟»

او پاسخ داد: «موجودی جز خدا نیست.»

او همچون ابن‌سبعین، که در کتاب‌هایش گهگاه به‌او ارجاع می‌دهد، در موارد معدودی تعبیر وحدت وجود را به‌عنوان یک اصطلاح فنی و برای اشاره به‌یک آموزه‌ی کامل و نه بخشی از یک آموزه، به‌کار می‌برد.

ح ـ دیگر نویسنده‌گان: دیگر کسانی که اصطلاح وحدت وجود را به‌معنای فنی خود به‌کار برده‌اند، شاگردان و یا نسل بلافصل بعد از ابن‌عربی همچون اسماعیل ابن‌سودکین (م ۶۴۶ ، ه ق) شعیب أبومدین (م ۵۹۴ ، ه ق) عبدالسّلام ابن‌مشیش (م ۶۲۵ ، ه ق) أبوالحسن شاذلی (م ۶۵۶ ، ه ق) بدرالدّین حسن بن‌هود (م ۶۹۹ ، ه ق) أبوالحسن شوشتری (م ۶۶۸ ، ه ق) عفیف‌الدّین تلمسانی و بسیاری دیگر هستند. شاگردان و پیروان ابن‌عربی خوش‌حال بودند از این‌که این اصطلاح را تعبیری ستایش‌آمیز و شیک و مدرن و روشنفکرانه بشمارند ولو این‌که منتقدان آن‌ها، آن‌را تعبیری قبح‌آمیز و کفری تلقی می‌کردند.

ط ـ ابن‌تیمیه: او از موضع مخالفت شدید با نظام فکری ابن‌عربی، ترکیب «وحدت وجود» را به‌کار گرفت و آن‌را در ضدیت با اساسات دین دانست. حملات شدید این فقیه حنبلی علیه ابن‌عربی و پیروان او مشهور است. پیروان او تا هنوز در رسانه‌ها و صحایف راه او را سرسختانه ادامه می‌دهند و با طرح سفسطه‌های مادون عامیانه، از اشیاء وحیوانات {به‌پنداشت خود، پست} نام می‌برند، سپس با مخاطب طرح سؤال می‌کنند که <این چیز> چگونه می‌تواند خدا باشد؟!

معلوم است که آن‌ها اصلاً نمی‌خواهند به‌عمق دید ابن‌عربی وارد شوند، درحالی‌که ساده‌ترین فرد عوام هم می‌فهمد که هستی یک کلئ به‌هم تنیده است. تمام

جزئیات در پیوند با هم هستند و جمعاً یک کلی را شکل می‌دهند. هیچ جزئی بدون پیوند با آن کلی نمی‌تواند هویت یابد؛ مثلاً یک درخت بدون عناصراربعة نمی‌تواند درخت شود، کما این‌که عناصراربعة بدون نظام کیهانی نمی‌تواند موجود باشد و عمل کند... بدین‌ترتیب روی هرجزئی که انگشت بگذاریم، درحقیقت روی کل هستی انگشت نهاده‌ایم. شیء جزئی عاری از مقتضیات پیرامون نمی‌تواند موجود شود.

نکته‌ی کلیدی و مهم تعریف «وجود» از منظر فلسفه و عرفان است، اصحاب برهان و ارباب معرفت اصطلاح «وجود» را برای چیزی به‌کار می‌برند که زوال‌ناپذیر باشد، بنابراین شمعی که تا دقایق بعد می‌سوزد و خاموش می‌شود، وجود ندارد؛ سبزه و گیاهی که چند روز بعد زرد و خشک و خاک می‌شود وجود ندارد، ماهیت دارد. اگر چیزی وجود ذاتی ندارد، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ابن‌عربی معتقد است: به‌کل ما سوی‌الله، اعم از روح و جسم، عالی و سافل، عالم گویند؛ خواه ما آن‌ها را بیابیم یا نیابیم و همه‌ی این عالم دلالت بر علم واجب دارند؛ زیرا عالم ذاتاً معدوم بوده و علم و قدرت خدا به‌آن‌ها وجود افاضه می‌کند:

«... کل شیء هالک الا وجهه...» مراتب این عالم به‌ترتیب عبارت‌اند از عالم ارواح نوری که از جمله‌ی آن‌ها عقل اول، یعنی «قلم إلهی» است؛ بعد عالم نفوس، یعنی «لوح محفوظ» و بعد عالم اجسام...(۲۸)

ابن‌تیمیه از موضع استنکار، غالباً به‌اصطلاح وحدت وجود اشاره می‌کند. حتی آن‌را عنوان دو تا از رسائل خود قرار داده است: «إبطال وحدة الوجود والرد علی القائلین بها» و «رسالة الی من سئله عن حقیقة مذهب الاتحادیین ای القائلین بوحدت الوجود» این مطلب حایز اهمیت است که ابن‌تیمیه در دومین رساله‌ی خود، وحدت وجود را با اتحاد، یکی دانسته و این یکسانی را در بسیاری از آثارش تکرار کرده است. غالباً اصطلاح حلول را نیز به‌صورت دومین مترادف نزدیک این اصطلاح اضافه کرده است. هر دوی این اصطلاحات مدت‌ها به‌عنوان بدعت‌های برخی فِرَقْ و یا اشخاص مورد حمله و انتقاد بوده‌اند. ابن‌تیمیه این تعبیر را با بدعت‌های بزرگ حلول و اتحاد، مترادف دانست. او اعتراضات خود را بر حامیان وحدت وجود در این ادعا خلاصه می‌کند که آن‌ها منکر سه اصل اساسی دین هستند؛ به‌خدا، پیامبران، و روز واپسین، ایمان ندارند:

۱ ـ در مورد ایمان به‌خدا: آن‌ها بر این اندیشه‌اند که وجود او عین وجود جهان است و جهان صانعی جز خودش ندارد. حامیان وحدت وجود می‌گویند که وجود

یکی است و وجود واجب که به‌خالق تعلق دارد با وجود ممکن که مربوط به‌مخلوقات است، یکسان است.

۲ ـ در مورد پیامبران: این گروه بر این باوراند که معرفت آن‌ها به‌خدا از رسول خدا و سایر انبیاء بیش‌تر است. برخی از آن‌ها مدعی هستند که معرفت خدا <یعنی وحدت وجود و تعطیل> را از چراغ نبوت دریافت داشته‌اند.

۳ ـ نتیجه‌ی منطقی هردو مورد مستلزم رد تعالیم انبیاء و انکار معاد است.

ابن‌تیمیه انسان پرکار و پرتنش است. از نوک قلم او خون می‌چکد، در چند جبهه می‌جنگد، عناوین و محتوای آثارش انفجاری و چالش برانگیز است، مانند «الفرقان بین أولیاءالرّحمن و أولیاءالشّیطان» و «معتقدات اهل الضلال» و «الطریق السّنّة فی الرّد اهل البدعة» و «الرّد علی المنطقیین» با فلاسفه نیز سر آشتی ندارد. یکی از آثار او «ابطال قول الفلاسفة باثبات الجواهر العقلیة» می‌باشد.

بیش‌ترین درگیری را با نظام فکری ابن‌عربی و پیروان او دارد.(۲۹)

ی ـ محمود شبستری: (م ۷۴۰ ، ه ق) دیوان گلشن راز او بیان شاعرانه‌ی است از مذهب وحدت وجود. این کتاب به‌سال ۷۱۰ در پاسخ به‌سؤالاتی که امیرحسینی از هرات درباب حکمت صوفیانه برای او فرستاده بود، سروده شده است. بیان مذهب وحدت وجود در این کتاب بیرون از آنچه ابن‌عربی گفته بود، نیست. شبستری مطلب را از پیشوای روحانی خویش بسیار روشن‌تر و دقیق‌تر بیان کرده است. او می‌گوید: «وجود به‌تعریف اوّلیه عبارت است از موجود، و"عدم" عبارت است از معدوم. در دار وجود چیزی جز واحد نیست. ممکن و واجب هرگز جدا نبوده‌اند؛ آن‌ها از ازل یکی بوده‌اند. اگر به‌یک رویِ واحد بنگری، واحد است، اگر به‌روی دیگرآن بنگری، وجود متکثر می‌شود. تنها فرق در این است که جنبه‌ی وحدت واقعی است، حال آن‌که جنبه‌ی کثرت خیالی است. حقیقت یکی است، ولی اسامی آن گوناگون است، و همین کثرت است که مایه‌ی تعدد می‌شود.

این چنین ذاتی در فراسوی معرفت و فهم ما است. به‌نظر شبستری، این ناتوانیِ ما در معرفت ذاتِ خدا از قربِ او به‌ما سرچشمه می‌گیرد. ذات، به‌عنوان نور مطلق به‌چشم ما همچنان نادیدنی است که عدم که ظلمت مطلق است. هیچ‌کس مستقیماً نمی‌تواند به‌آفتاب بنگرد. ولی آن‌را به‌نحوی که در آب منعکس شده باشد می‌توان دید. عدم نسبی همچون آب است و به‌منزله‌ی مِرآتی است از نور مطلق که پرتو حق در آن تابیده باشد. این عدم نسبی همان عین ثابته در نظام ابن‌عربی است، که نور

إلٰهی را بنا بر استعدادات طبیعی خود منعکس می‌سازد. نور إلٰهی به‌عنوانِ نوری صرف کنزی مخفی بود، ولی آن‌گاه که در مرآت منعکس شد، خزانه ظاهر شد. ولی در این جریان، ذات هم که واحد بود متکثر گردید:

چو اشیاءاند هستی را مـــظاهر　　　از آن جمله یکی بـــت باشد آخر
نیکو اندیشه کن ای مــرد عاقل　　　که بت ازروی معنی نیست باطل
وجود آن‌جا که باشد محض خیراست　　　اگر شری است در وی آن ز غیر است
مسلمان گر بدانستی　که بت چیست　　　یقین‌کردی که دین در بت پرستی است

تجلّی إلٰهی تنها در اشیاءِ نیک نیست، بلکه در اشیائی هم که ما در اصطلاح مرسوم پست و سخیف می‌پنداریم، تجلّی هست. چون خدا تنها وجود موجود است و تنها علت همه‌ی اشیاء؛ لذا همه‌ی اشیاء بدون استثناء نور او را ظاهر می‌سازند. وضع منطقیٔ وحدت وجود چنان است که خوب و بد همه یکسان‌اند. همه مظاهر خدا هستند و همه پایگاهی مساوی دارند. امّا وقتی به‌عقاید متداول مرسوم نظر می‌افکنیم، میان آن‌ها فرق می‌نهیم، خیر را به‌خدا و شر را به‌شیطان نسبت می‌دهیم:

موأثر حق شناس اندر همه جای　　　ز حد خویشتن بیرون منه پای
حق اندر کسوت حق دین حق‌دان　　　حق‌اندر باطل آمد کار شیطان

شبستری، پس از آن، صدورِ واحد را به‌شیوه‌ی ابن‌عربی بیان می‌کند. نخستین صادر از ذاتْ عقل کلی است که مرحله‌ی احدیت است؛ دومین صادر نفس کلی است. پس از آن عرش، کرسی، افلاک سبعه‌ی آسمانی، عناصر اربعه، موالید ثلاثه، یعنی معادن و نباتات، و حیوانات می‌آید. آخرین صادر در این رشته، انسان است که او غایتِ آفرینش است. اگرچه انسان موقّتاً در این رشته آخرین است، ولی منطقاً نخستین است، همان‌طور که درخت بالقوه مقدم بر تخم است. همه‌ی موجودات برای او آفریده شده، درحالی‌که او به‌عنوان والاترین صادر، یا مظهر إلٰهی برای خودش آفریده شده است. وی خداوند چند عنصرِ پست و حقیر است، ولی با این همه وجود این عَناصِر برای تکامل اخلاقی او اساسی است. آئینه برای این‌که قادر به‌منعکس کردن اشیاء باشد، باید یک روی آن یکسره سیاه باشد. اگر این آئینه همه شفاف و بلورین بود دیگر به‌عنوان آئینه به‌کار نمی‌رفت:

چو پشت آئینه باشد مکـــدّر　　　نماید روی شخص از روی دیگر

چون انسان هدف غایی خلقت است، همه‌ی اشیاء چنان ساخته شده‌اند که از او فرمان ببرند. همه‌ی اسماء گوناگون إلٰهی هستند، ولی آدمی چون انعکاس مُسمّی

است، همه‌ی اسماء را در باطن خویش گرد می‌آورد؛ از این‌رو، همه‌ی آفرینش در باطن او است. او شگفتی‌ترین آفریده‌ی پروردگار است و همه‌چیز خود را مرهون او است؛ همه‌ی قدرت، معرفت، و اراده‌ی او از آنِ پروردگار است.

ک ـ دیگری امیر أبوالقاسم میرحسینی معروف به‌میرفندرسکی (۹۴۲ ـ ۱۰۵۰ ، ه‍ ق) است که هستی را این‌گونه مشاهده می‌کند:

چرخ با نیک اختران نغز وخوش وزیباستی
صورتی در زیر دارد، آن‌چه در بالاستی
صورت پائین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا، همان با اصل خود یکتاستی
این سخن در نزد دانایان پیشین سفته‌اند
پی برد بر رمزها هرکس که او داناستی
در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری
گر که بونصری وگر که بوعلی سیناستی

۲ ـ ۲ ـ گروه دیگر از عرفاء وحدت وجودی که ایشان را قرآنی (استقرایی) و اعتدالی خواندیم، مشاهدات خود از هستی را این‌گونه گذارش کرده‌اند که «ذات قدسی همان هست نیست رنگی است که در درون و بیرون هرذره، وجود کامل و حضور آنی دارد و فضای اطراف ما پر از خدا است، لٰکن ما نمی‌توانیم آن‌را حس کرد، چون ابزارهای ادراکی ما به‌جهت غایت محدودیت قادر به‌تکافوی ادراک او نیست.» همان‌طوری که آن نابینا قادر به‌تعریف رنگ‌ها نبود.

سلطان این‌قوم جلال‌الدّین محمّد مولوی بلخی است که در حکایت «فیل و تاریک‌خانه» و حکایت «**خاریدن روستایی در تاریکی شیر را به‌گمان آن‌که گاو اوست**» می‌گوید: ما از حیث محدویت‌های حسی و ابزاری لزوماً به‌نقص ادراکی دچار می‌شویم و حقیقت غایی را نمی‌توانیم شهود کرد؛ بنا براین نقص ادراکی به‌نقص در قضاوت منجر می‌شود. لذا باید به‌استقراء صوری متوسل شد و تجلّی ذات او را در صفاتش جست وجو کرد و مظاهر او را پیرامون خود احصاء نمود.

این نظر ادیان و مذاهب مختلف را به‌هم پیوند می‌دهد و یک سلسله‌ی طولانی به‌وجود می‌آورد. یهودی و مسیحی و مسلمان و گبر و هندو ... همه در این‌جا دیده می‌شوند.(۳۰) عرفان مولوی عرفان عامیانه و عملی است، همچنان‌که عرفان ابن‌عربی عرفان نخبه‌گان است. دیدیم که ابن‌عربی چگونه معرفت را به‌مغز و روان

حوالت می‌داد؛ امّا مولوی معرفت را از وظایف حس می‌داند. در «دیوان کبیر» می‌گوید: کائنات دودی است که ازسوختن عودی (خدا) ساطع می‌شود،غزل ۲۹۴۹:

در غیب هست عودی کاین عشق از او است دودی
یک هست نیست رنـگی کز او است هــر وجودی

هستی ز غیب رسته بر غیب پرده بسته — وآن غیب همچو آتش درپرده‌های دودی
دود ارچه زاد زآتش هم دود شد حجابش — بگذر ز دود هستی کز دود نیست سودی
از دود گر گذشتی جان عین نور گشتی — **جان شمع وتن چوطشتی جان آب وتن چورودی**
گرگردپست شستی قرص فلک شکستی — در نیست بر شکستی بر هست‌ها فزودی
بشکستی از نری او ســــد سکندری او — ز افرشته و پری او روبندها گشـــودی
ملکش شدی مهیا از عـــرش تا ثـریا — از زیر هفـــت دریا در بـقا ربـــودی
رفتی لطیف و خرم زان سو ز خشک و از نم — در عشق گشته محرم با شاهدی به‌سودی

تبریز شمــس دینی گــر داردش امینی
با دیـده‌ی یقــینی در غیـب وانـمودی

بدین‌ترتیب مولوی نیز وحدت وجود را تبلیغ می‌کند، لٰکن به‌روش خود و با ملایمت بیش‌تر از ابن‌عربی؛ چنان‌که (در اشعار فوق) برای هستی اصل و فرع، زیربنا و روبنای درهم‌تنیده و درعین‌حال تفکیک‌پذیر قایل می‌شود و می‌خواهد از اثر پی به‌موأثر ببرد (میان اثر وموأثر دوئیت قایل می‌شود) درست همان شیوه‌ی که خود مولوی در موضع دیگر آن را استدلال فلسفی خوانده و رد کرده است.

امّا در اشعار ذیل اندیشه‌ی وحدت وجودی‌اش ظهوری آشکارتر می‌یابد، اثر و موأثر را یکی می‌خواند چندان‌که جلوه‌های وجود با اصلیت‌خود غیرمتمیّز می‌نماید:

گاه کوه قاف و گــه عنقا شـــوی — گاه خورشید و گهی دریـــا شوی
تو نه‌این باشی نه‌آن درذات خویش — ای برون از وهم‌ها وز بیش بیش
از تو ای نقاش با چنــدین صــور — هم مشبه‌هـــم موحـــد خیره سر
منبسط بودیــم یک جوهــر همه — بی‌سر و بی پا بدیم آن ســر همه
یک گــــهر بودیم همـچون آفتاب — بی گره بودیم و صافی همچو آب
چون بصورت آمــد آن نور سره — شد عدد چـــون سایه‌های کنگره
کنگره ویـــران کنید از منجنیق — تا رود فرق از مـــیان این فریق
شرح این را گفتمی مـن از مری — لیک ترســـم تا نلـغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغ پولادست تیــز — گر نداری تو سپر واپـس گریز!

وحدت باطنی ادیان

دانستیم که خدا محور اصلی و موضوع کلیٔ همه‌ی ادیان است. ادیان از مبدأ واحد (خدا) آغاز می‌کنند و به‌سوی مقصد واحد (خدا) حرکت می‌نمایند. همه‌چیز از خدا، در خدا، برای خدا، به‌سوی خدا. همه‌ی ادیان به‌وجود خدا، از حیث خالق اصلیٔ جهان و عالم هستی و نیز معبود اصلی و واقعیٔ انسان اعتراف دارند.

ادیانی که خدا و عبادت و نیایش در تعالیم آن‌ها وجود ندارد، در حقیقت دین نیستند، بلکه مکتب‌های فلسفی یا اخلاقی یا اجتماعی یا علمی یا مادی به‌شمار می‌روند. موأسسان و پیشوایان آن مکاتب، فلاسفه و مصلحان بشری بوده‌اند که هر کدام به‌گونه‌ی با فکر و اندیشه‌ی خود، در صدد اصلاح جامعه‌ی بشری یا ملت و امت خویش برآمده‌اند، و خود را نماینده‌ی خدا نمی‌دانسته‌اند؛ هرچند برخی از آن‌ها اگر دعوت به‌خدا نکرده‌اند، وجود خدا را هم نفی ننموده‌اند.

گویا آئین کنفسیوس از این قبیل باشد. همچنین آئین بودا؛ تا آن‌جا که معلوم است، در اصل، یک مکتب اخلاقی بوده است و ابتداء دعوت به‌خدا یا عبادت خدا در آن وجود نداشته است، امّا بعداً خود بودا مورد پرستش قرار گرفت و آئین او توسط پیروانش به‌صورت دین درآمده است. ولی عرفانی که در قلمرو آئین‌های کنفسیوس و فرقه‌های بودائی شکل گرفت، در ماهیت و اصول خود با عرفانی برخاسته از مبانی ادیان سماوی [ادیان ابراهیمی] تفاوت چندانی نشان نمی‌دهد.

این خود دلیل بر آن است که حقیقت واحد فراگیر است، جوهر بشر یکی است و همه‌ی تکافوها لاجرم به‌یک جهت سامان می‌یابند و به‌نقطه‌ی واحد و مشترک می‌رسند. تعدد شرایع بیانگر زاویه‌های مختلف از یک حقیقت واحده است که طی اعصار و قرون، یکی پس از دیگری ظهورتجربی می‌نمایند. این ظهورتجربی متناسب با مراتب فهم و ادراک مشترک بشر از آن رکن اصیل است. این ظهورات متوالی مانند ظهور بهاران در هرسال است که دقیقاً همان سبزه‌ها و گل‌های بهار سال قبل را باخود می‌آورد.

صوفیه با طرح اصل «وحدت وجود» که رکن اساسیٔ تعالیم آن‌ها است، برای حل معمای اختلاف <ظاهری> ادیان بهترین راه را نشان داده است. زیرا اعتقاد به‌این اصل، تلازم «یگانه‌گی ادیان» را پیش می‌آورد. در این مقام است که همه‌ی ابناء بشر، از عناد و دوگانه‌گی و جدایی دست بر می‌دارند و طریق صلح و محبت را در پیش می‌گیرند. بدین‌ترتیب خدا را واحد و انبیاء را از نور واحد می‌دانند و

ادیان آن‌ها را گل‌های رنگارنگ یک باغ و یک بهار می‌شمارند، مانند این گفته‌ی منسوب به‌امیر خسرو دهلوی:

گرچه مذهب مختلف شد هیچ‌کس بیگانه نیست
باغبان را در چمن هرگل به‌رنگ دیگری است

و مولوی می‌گوید:

هر نبــی و هر ولی را مسلکی است — صد کتاب ار هست جز یک باب نیست
این طُرُق را مخلصش یک خانه است — لیک با حق می بــــرد جمــله یکی ست
صد جهت را قصد جزمحراب نیست — این هــزاران ســنبل از یــک دانه است

ایضا مولوی:

آفتابــی در هــزاران آبــــگینــــه تافتــــه — پس به‌رنگ هریکی تابی عیان انداخته
جمله یک نوراست امّا رنگ‌های مختلف — اختـــــلافی در میان ایـــن و آن انداخته

شیخ محمود شبستری:

بل حقیقت در حقیقت غرقه شد — زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد

نیز شیخ بهایی در مخمسی می‌گوید:

هر در که زنم صاحب آن‌خانه تویی تو — هر جا که روم پرتـــو کاشانه تویی تو
در میکده و دیر کــه جــانانه تــویی تو — مقصود من از کعبه و بتخانه تویی تو
مقصود تویی کعبه و بت‌خانه بهانه

با وحدت شهود، نقش دوگانه‌گی از دیده‌ی عارف برمی‌خیزد و وجود حق را در جمیع ذرات عالم مشاهده می‌نماید که در هر نشأی به‌اسمی و صفتی خاص تجلّی نموده است. مولوی برای روشن شدن مطلب در تمثیلی زیبا می‌گوید:

ما همه یک جوهر بودیم، گسترده درسراسر هستی؛ در آن عالم غیب، هیچ‌گونه حد و مرز و جدایی و دوگانه‌گی مطرح نبود. این گوهر منبسط، مانند آفتاب، همه‌جا را فراگرفته بود و چون آبِ زلال صاف و خالص بود؛ امّا این نور خالص وقتی به‌عالم صورت آمد دچار تعدد و جلوه‌های رنگارنگ شد، یا مانند این مثال‌ها:

۱ ـ چشم تو در ظاهر دوتا است؛ امّا دید و نور آن‌ها یکی است.

۲ ـ اگر آب صد سیب را بگیرند آب میوه‌ی آن‌ها یکی است.

۳ ـ اگر تعداد زیادی شمع هم زمان در یک مکان روشن باشد نور همه‌ی آن‌ها یکی است. سپس نتیجه می‌گیرد که حقایق اِلٰهی قابل تقسیم نیست تا افراد و اعداد داشته باشد، تنها ماده است که تقسیم‌پذیر است؛ همه‌ی جلوه‌های وجود، مظاهر یک

حقیقت واحد هستند، آن‌چه این جلوه‌ها و مظاهر را متعدد می‌کند عالم صورت و جهان مادی است. انسان تا هنگامی که اسیر رنگ مادی است نمی‌تواند آن وحدت ذاتی را درک کند.

مشاهدات عرفانی در تمام ادیان همین حقیقت را گذارش می‌کند. تا جای که قابل درک است، منطق و اصول «عرفان» در طول تاریخ خودشناسی بشر و در تمام ادیان و مذاهب، اعم از «بت‌پرست و خداپرست» یکی است؛ خطوط اندیشه‌های عرفانئ بشر، منتسب به‌هر دینی، گاه با اتصال، گاه با انفصال به‌موازات یکدیگر حرکت کرده و افق‌های زمان و مکان را در نوردیده‌اند.

زبان مشترک افراد الهام یافته مایه‌ی اعجاب است، همه‌ی آن‌ها در شرق و غرب عالم، و در هرمقطعی از تاریخ بشری، به‌یک نقطه رسیده‌اند و یک چیز گفته‌اند! فرقی نمی‌کند که هریک از آنان وابسته به‌کدام سرزمین فرهنگی بوده، و تحت چه شرایط و با چه موقعیت و جایگاهی زندگی کرده‌اند. پیام همه‌شان یکی است. چنان همآهنگ و همزبان از «حقیقت غایی» سخن می‌زنند که گوئی تجربه‌ی یک‌دیگر را بازگو می‌کنند. آن‌چه مولانا گفته، دقیقاً همان است که "گاندی" می‌گوید، حرف گاندی نیز همان است که کنفسیوس و بودا و غیره گفته‌اند.

بدین‌ترتیب یک سلسله‌ی ناگسستنئ تاریخی در مسائل نظری به‌این پیچیده‌گی به‌وجود آمده است که در درجه‌ی اول بیان‌گر وحدت حقیقت است؛ در ثانی اثبات این نکته که «حقیقت برای کسی آشکار می‌شود که به‌دنبالش باشد.» بازهم مولوی:

مردان راه جمله یکی روح و یک دل‌اند　　گویند در یقین که به‌یک بار آمدیم

این خط مستقیم از نخستین روزهای خودشناسی بشر آغاز می‌شود و تا «مهاتما گاندی» ادامه می‌یابد که می‌گوید: «برای جست وجوی خدا لازم نیست به‌زیارت اماکن مقدس برویم، یا شمع و چراغ روشن کنیم، یا بخورات معطر بسوزانیم، یا بت و مجسمه‌ی را روغن‌مالی کنیم، یا برگ گل برآن بپاشیم؛ زیرا خدا در قلب‌های خود ما است، اگر بتوانیم توجه به‌جسم مادی را به‌کلی در خود نابود سازیم، خواهیم توانست خدا را رو در رو ببینیم.»(۳۱)

گاندی در ادامه می‌گوید: «اگر یک فرد مسلمان یا یک مسیحی پیش من بیاید و بگوید که می‌خواهد به‌مذهب هندو درآید؛ من به‌او خواهم گفت که برای نیل به‌حقیقت نیازی نیست که هندو بشوی، برو به‌قلب مذهب خودت برس، همان مذهب هندو است. هرکس به‌قلب مذهب خود برسد، به‌قلب مذهب دیگری نیز رسیده است.»

تاریخ خدا

«خدای واحد» در ادیان همه‌ی ملت‌ها تاریخ مشخصی دارد، چنان‌که خدای یگانه‌ی هرملت، محصول تکامل تاریخیِ آن ملت است و جزء از تاریخ آن ملت به‌حساب می‌آید. تقریباً همه‌ی ملت‌های کهن از چندخدایی آغاز کرده‌اند و در سیر تکاملی خود به‌تک‌خدایی رسیده‌اند. تصوف وجود خدای واحد را مفروض می‌داند، بناءاً بحث‌ها روی توصیفات و جلوه‌های او دور می‌زند، نه‌اثبات وجودش.

شواهد و اخباری به‌دست آمده به‌طور قطع ثابت می‌کند که خدا هست؛ چون ما هستیم، پس او هم هست. نفس همین تفحصات ذهنیِ ما دلیل قطعی بر وجود خدا است. هیچ ذهن خردمند دنبال "هیچی" نمی‌گردد، چون نیستی نیاز به‌تفحص ندارد، آن هستی است که میل و شوق به‌جولان ذهن ایجاد می‌کند.

وجود خدا غایت تکاپوهای ذهن بشر است. «معرفت» یعنی همین؛ چنین معرفت به‌ما می‌گوید خدا وجود دارد، امّا خود را به‌ما معرفی نکرده است، ما او را کشف کرده‌ایم. او نیاز به‌معرفی خود ندارد؛ هیچ چیزی از ما نخواسته، چون غنیٔ بالذات است. لٰکن ما نیاز به‌کشف و حتی فرض وجود او داریم؛ اگر خدایی هم وجود نمی‌داشت باید آن‌را می‌ساختیم. اگر جهان را هم او موجود نکرده باشد، هستی بدون او ناقص است. کسانی که به‌انکار او کمر می‌بندند بیش‌تر به‌اثباتش کمک می‌کنند.

آن‌ها ابتدا در ذهن خود یک تصور واضح و متمایزی از خدا (همچون جوهر نامتناهیٔ مطلق که هیچ کمالی را نمی‌توان از آن سلب کرد.) پدید می‌آورند، سپس یک «نیست» به‌دنبالش می‌آورند! این بزرگ‌ترین پارادوکس ذهنی برای کسانی است که خود را خداناباور می‌خوانند!

در فلسفه ثابت است که تصور وجود، مساوی با عین وجود است، هرچیزی که تصورش ممکن باشد، وجودش (وقوعش) نیز ممکن است. برهمین مبنا متألهان برای وجود (خدا) چهار مرتبه‌ی وجودی قائل‌اند: عینی، ذهنی، لفظی، کتبی؛
به‌هریک از این مراتب که اشاره کنیم دقیقاً به‌وجود خدا نشانه رفته‌ایم...

"خدای واحد" عمر خیلی دراز ندارد، چیزی حدود چهار هزار سال. کشف "خدای واحد" محصول تکامل تاریخیٔ بنی‌نوع بشر است؛ بناءاً عمر بشر خیلی بیش‌تر از عمر "خدای واحد" است. طبق شواهد و اسناد تاریخی و مندرجات «عهد عتیق» یهود نخستین کاشف خدای واحد است: «ای اسرائیل! بشنو یهوه خدای ما،

یهوه‌ی واحد است.» (عهد عتیق، تثنیه ٦:٤) در یهود پیشاتورات اندیشه‌ی چندخدایی و بت‌پرستی حاکم بود و بت بزرگ «مولُک» در دره‌ی «هنم» در نزدیکی «بیت‌المقدس» مستقر بود که در برابر آن آدمیان را قربانی می‌کردند. قانون تورات آن را منع کرد. در کتاب «لاویان» عهد عتیق باب بیستم، آیه‌ی اول آمده است:

«هرکس، چه اسرائیلی باشد چه غریبی که در میان شما ساکن است، اگر بچه‌ی خود را برای بت مولک قربانی کند، قوم اسرائیل باید او را سنگسار کنند.»

هم‌چنین مرقس در انجیل خود می‌نویسد: «یکی از علمای دین یهود از عیسی پرسید: کدام حکم شریعت، مهم‌ترین همه است؟ عیسی به‌او فرمود، مهم‌ترین حکم این است: <ای اسرائیل! بشنو خداوند خدای ما خداوند یکتا است> (انجیل مرقس، ۱۲: ۲۸ ـ ۲۹) هرچند امروزه در صفحات می‌خوانیم که «مردوک = مردوخ» خدای سومریان بوده که بر دیگر خدایان غلبه یافته و خود به‌صورت خدای واحد درآمد؛ نیز عقیده داریم که پیش از این‌ها «ابراهیم» و «نوح» و «شیث» ... و «آدم» کاشف خدای واحد بوده‌اند؛ ولی از آن‌جا که هیچ متن مستقلی از آن دوران‌ها در مورد این مدعیات در دست نداریم و این‌ها افواهیاتی است که بازهم اولین راویٔ همه‌ی این‌ها «تورات» است و قبل از آن هیچ سند و مدرک مکتوب وجود ندارد؛ پس اصل هم‌چنان تورات و تلمود است که معرف اولیه‌ی بسیاری از این چهره‌ها می‌باشند. یعنی همین چهره‌ها را هم تورات و تلمود به‌ما معرفی کرده‌اند.

در تاریخ هیچ متنی به‌اندازه‌ی تورات بر افکار و معتقدات بشر سایه نیانداخته است، حقیر هیچ متنی قدیمی‌تر از تورات در تاریخ بشر سراغ ندارد که معرف خدای واحد نیز باشد. در همه‌ی تمدن‌های پیشاتورات، مانند بین‌النهرین و مصر باستان و فرهنگ و معتقدات یونیایی و پارس و هند ... سخن از خدایان متعدد و ربّ‌النّوع‌ها است. در یونان حدود پانصد سال پیش از میلاد بود که «گزنفون» برای نخستین بار وجود خدای واحد را پیش‌نهاد کرد و گفت خدا یکی بیش نیست، نه جسماً و نه معناً شباهتی با آدمیان و دیگر موجودات فانی ندارد.

«هرقلیطوس» (۵۴۰ ـ ۴۸۰ ، ق.م) گفت: «خدا همانا روز و شب، زمستان و تابستان، جنگ و صلح، سیری و گرسنه‌گی است.»

نیز معاصر او "طالس" گفت: «همه‌چیز و همه جا پر از خدا است.»

در این موقع مندرجات تورات تکمیل شده بود. در مورد این‌که «گزنفون» و دیگر حکمای یونانی چیزی از محتویات تورات شنیده بود، یانه؛ اخباری در دست نیست، ولی به‌هرحال گزنفون نخستین منادئ خدای واحد در یونان باستان است.

در یونان باستان سخن از ربّ‌النّوع بود، در هند نیز همچنین؛ در مصر باستان نیز سخن از «خدایان» است؛ و خدای «آمون» بزرگ‌ترین آن‌ها بود. پس از او قدرتمندترین خدایان مصر باستان عبارت بودند از خدای خورشید یا رع، و الهه‌ی مادر یا ایزیس. مصریان تمامی امور روزمره‌ی خویش را متکی به‌قدرت این خدایان می‌دانستند. هکذا در پارس باستان نیز سخن از چندگانه‌ی «مهر»، «میترا»، «اهورا مزدا» (خدایان مذکر) و «آناهیتا» (خدای موأنث) و ده‌ها ربّ‌النّوع دیگر است که جمعاً زیر مجموعه‌ی آئین(های) زردشتی را تشکیل داده‌اند.

رد پای «خدا» در عقول و اندیشه‌های بزرگ

انسان با کشف یا فرض، یا حتی ساختن خدای واحد، کاری بسیار بزرگی انجام داده است، مهم‌تر این‌که خود را از تنهایی بیرون آورده است. خدا باید باشد، و باید یگانه هم باشد تا ما بتوانیم با خیال راحت‌تر زندگی کنیم. دنیای عاری از فرض وجود خدا جداً وحشتناک و نا امن می‌شود، ضرورت وجود خدا در زندگی یومیه‌ی آدم‌ها به‌اندازه‌ی مبرم و غیرقابل انکار است که اگر خدای هم وجود نمی‌داشت، بشر ناگزیر از خلق او بود. مهم این نیست که ما به‌دنبال رد پای خدا بگردیم تا معمای خلقت را حل کنیم، مهم آن است که وجود او به‌عنوان یک تکیه‌گاه روانی وعاطفی ضرورت اساسی دارد. در غیر این صورت نمی‌دانیم به‌هنگام شدت و فرحت، چه‌کسی را صدا بزنیم. وجود او به‌اعمال و نیات باطنی ما معنی می‌بخشد.

فرض وجود خدا حتی در بین ارباب عقول و حکمت گسترده بوده و بخشی از دغدغه‌های ذهنئ آنان را تشکیل می‌دهد؛ آیا این یک امر غریزی است، یا الهامی؟

- یا به‌آن معنی است که بشر در فرایند تکامل تاریخی خود، هنوز به‌مرحله‌ی کافی از اعتماد به‌نفس نرسیده و هنوز احتیاج به‌تکیه‌گاه مرموز دارد؟
- یا این‌که تفحص برای کشف وجود خدا خود برهانی بر تکامل ذهن او است؟

حقیقت هرچه باشد، خدا، خدای لحظات حساس است. مهاتما گاندی می‌گوید:

«خدا نیروی مرموز و بیان‌ناپذیر است که درهمه‌چیز ساری و نافذ می‌باشد. من آن‌را هرچند نمی‌بینم، امّا احساس می‌کنم. این نیروی ناپیدا درعین‌حال که خود را

محسوس می‌سازد؛ اثبات‌ناپذیر است. زیرا با تمام آن‌چه از راه حواس درک می‌کنم متفاوت است و شباهت ندارد. این نیرو که خدا است، از حدود ادراک و احساس بیرون است؛ امّا می‌توان با استدلال تا حدودی به‌وجودش پی‌برد.(۳۲)

= «ایمانوئیل کانت» می‌گوید: «فرض وجود خدا یک ضرورت اخلاقی است.»

= «ادوارد یونگ»: «**هنگام شب هرمنکر خدایی، نیمه ایمانی در دل احساس می‌کند.**»

= «فرانسیس بیکن»:«انکارخدا امری **است که تنها برزبان جاری می‌شود، نه قلب.**»

= «رالف والدیوامرسن»: «خدا درهرقلبی، ازدرب مخصوص وارد می‌شود.»

= «جان باکن»:«کسی که **منکر خدا است، از داشتن یک حامی نادیدنی محروم است.**»

= «توماس فولر»: «اگر می‌خواهی خدا را ببینی، **شمع کوچکت را خاموش کن.**»

= «آرتور کلاف»: «تقریباً همه کس در حال بیماری، پیری، یا مصیبت آماده می‌شود، که بیاندیشد، خدای هست.»

= «موریس مترلینگ»: «کسی نمی‌تواند خدا را برای دیگران توصیف کند، زیرا به‌محض آن‌که توانست خدای خویش را وصف کند، دیگر آن وجود خدا نیست، بلکه موجودی است مانند من و شما.»

= «ویکتور هوگو»: «یک پرنده‌ی کوچک که زیر برگ‌ها نغمه‌سرایی می‌کند، برای اثبات وجود خدا کافی است.»

= «رنه دکارت»: «تصور خدا در ذات ما است، این تصور از وقتی به‌دنیا می‌آئیم بر ما نقش شده است.»

= «گابرئیل دانته»: «بدترین لحظه‌ی منکر خدا وقتی است که احساس شکرگذاری به‌او دست دهد، و نداند شکر چه کسی را به‌جای آورد.»

= «دورتی گُرنی»: انسان در فضای باغ، از هرجای دیگر کره‌ی زمین به‌خدا نزدیک‌تر است.

= **باروخ اسپینوزا:** «خدا جهان را نیافریده که خود بیرون از آن ایستاده باشد، خدا خود جهان است، جهان در خدا است، خدا همه‌چیز است و همه‌چیز در خدا است. او چیزی نمی‌خواهد جز این‌که مطابق حقیقت بیاندیشید و زندگی کنید، این به‌معنای <در خدا بودن> است.

«اسپینوزا» وارسته‌ترین ومهم‌ترین سلسله‌جنبان وحدت وجود درعرفان یهودی، در عصر روشنگری است. (۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷) مهم‌ترین اثر اسپینوزا کتاب «اخلاق» (در پنج جلد است) او تقسیم جهان به‌دو بخش ماده و اندیشه را رد کرد. به‌نظر او

تنها یک جوهر وجود دارد، آن‌چه وجود دارد جزء هستئ یگانه است. اختلاف در نام‌گذاری‌ها است که گاه خدا، گاه قانون و در جای طبیعت خوانده می‌شود. دو جوهر نمی‌توانند در صفت مشترکی سهیم باشند. خداوند جوهری است با صفات نامتناهی و همین‌طور خداوند واجب‌الوجود است. بنابراین هیچ صفتی و نیز هیچ جوهری خارج از خداوند وجود ندارد. خداوند تنها جوهر موجود است. وجود خداوند بدیهی است. آشکار است که وجودش قدرت و عدمش ضعف است.»

اسپینوزا دلائل مختلفی ارائه می‌دهد که چرا دو یا چند جوهر نمی‌توانند دارای صفات واحدی باشند، تاحدی که بسیار روشن به‌نظر می‌رسد. این استدلال نشان می‌دهد که تنها دو راه برای تمایز جواهر وجود دارد: اختلاف‌شان یا مربوط به‌صفات است یا به‌واسطه‌ی حالات‌شان. به‌فرض که جواهر کثیری وجود دارد، ما می‌دانیم که امکان ندارد این جواهر دارای صفت واحدی باشند، چون صفت جوهر، ذات و طبیعت ضروری‌اش است. این ذاتِ معیّن، جوهر است.

هم‌چنین اگر دوجوهر یک ماهیت و یک طبیعت داشته باشند، آن‌ها با تعریف می‌توانند یک جوهر شوند و ما قادر نخواهیم بود که آن‌ها را از هم تشخیص دهیم. نیز تنها راه برای تشخیص دوجوهر از هم (با فرض وجود بیش از یک جوهر) آن است که آن‌ها «حالات» متفاوت داشته باشند. امّا حالات نمی‌توانند برای تمایز جواهر از یکدیگر مورد استفاده قرار بگیرند، زیرا جوهر بر احوالش مقدم است. در این صورت تمایز برپایه‌ی حالت از بین می‌رود.

درتعریف اسپینوزا جوهر شیء است که در خودش است و به‌نفس خودش به‌تصور درمی‌آید و تعریفش از صفت این است که: صفت شیء است که عقل آن‌را به‌مثابه «مقوم ذات جوهر» ادراک می‌کند. جوهر ضرورتاً نا متناهی است. ممکن است شیء به‌وسیله‌ی شیء دیگری که دارای ماهیت یکسانی است، محدود شود.

هم‌چنین اشیاء مادی ممکن است به‌وسیله‌ی چیز دیگری (مانند اشیاء مادی پیشین محدود شوند) امّا نمی‌توانند با اشیای که ذاتئ شان نیست، محدود شوند، و این در مورد تمام صفات ممکن صادق است، ولی نه‌فقط برای چیزهای که در امتداد آن هستند. بنابراین جوهر تنها می‌تواند به‌وسیله‌ی خودش محدود شود.

مرحله‌ی بعدی برهان اسپینوزا این است که هر چیزی که وجود دارد یا باید متناهی باشد یا نامتناهی. در این‌جا هیچ‌گونه حدّ وسطی وجود ندارد و این منطقی و قابل درک است. تصور این‌که چیزی نه متناهی باشد و نه نامتناهی، دشوار است امّا

غیرممکن نیست. به‌پیروی از این مطلب، برای فهم علّت این‌که همه‌ی جواهر ضرورتاً باید نامتناهی باشند، جوهر متناهی را بررسی می‌کنیم. اگر جوهر متناهئ وجود داشته باشد می‌تواند به‌وسیله‌ی جوهر دیگری محدود شود. چنان‌چه محدودیت به‌وجود آید آن‌را متناهی می‌کند، به‌دلیل این‌که یک جوهر می‌تواند فقط به‌وسیله‌ی جوهری دیگری با ماهیتی یگانه محدود شود.

در نتیجه باید دو جوهر با یک ذات وجود داشته باشد که یکی بتواند دیگری را محدود کند. امّا در بالا نشان دادیم که امکان ندارد دو جوهر با صفت و ذات یکسان وجود داشته باشد. پس جوهر نامتناهئ بالفعل است. بالاخره این‌که هیچ چیزی خارج از خداوند وجود ندارد. این اثبات شد که دو جوهر نمی‌توانند در صفت مشترکی سهیم باشند. نیز ثابت شد که خداوند جوهری است با صفات نامتناهی و همین‌طور خداوند واجب‌الوجود است. بنابراین هیچ صفتی و نیز هیچ جوهری خارج از خداوند وجود ندارد. ما نتیجه می‌گیریم که خداوند تنها جوهر موجود است.

اسپینوزا از طریق برهان وجودی، خود را به‌خدا می‌رساند. در این برهان، وجود چیزی را توسط تصوری که از آن در ذهن خود داریم اثبات می‌کند.

بدین‌ترتیب که ما در ذهن خود تصور واضح و متمایزی از خدا همچون جوهر نامتناهئ مطلق داریم که هیچ کمالی را نمی‌توان از آن سلب کرد. یکی از این کمالات، وجود است. بنابراین خداوند به‌ضرورت وجود دارد و محال است بتوان او را لاوجود تصور کرد. امّا در تصور هیچ‌یک از موجودات دیگر، وجود نیست و می‌توان آن‌ها را معدوم فرض کرد. از این‌رو، تصور خدا وضع متفاوت و استثنایی از تصور موجودات دیگر است.(۳۳)

تجسیم خدا در ادیان ابراهیمی

الف ـ تجسیم خدا در تورات: همه می‌دانیم که در نصوص مقدس ادیان ابراهیمی، خدا به‌چهره‌ی یک فرد انسانی (اغلب یک سلطان قدرت‌مند و خودکامه) معرفی شده است، سردسته‌ی این کتب مقدس تورات است که در «سِفر پیدایش» (روز ششم) آورده است: [و خدا گفت] : «آدم را به‌صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم، پس خدا آدم را به‌صورت خود آفرید.» این خشت اول خداشناسی در ادیان ابراهیمی است. تورات در قدم‌های بعدی خدای معرفی می‌کند که بسیار خشن، خودخواه و زورگیر و انتقام‌جو است، خود را به‌موسی این‌گونه معرفی می‌کند:

«... زیرا من که خداوند، خدای تو می‌باشم، خدای غیوری هستم و کسانی را که با من دشمنی کنند، سخت مجازات می‌کنم. این مجازات، شامل حال فرزندان آن‌ها تا نسل سوم و چهارم نیز می‌گردد.»(۳۴) چنین خدای به‌طور گسترده وارد اذهان پیروان گردید و منشأ روایات در ادیان مابعد خود شد. امّا این جمله‌ی مستأنفه را هم در این‌جا اضافه کنم که تعلیمات سخت، انسان‌های سخت‌کوش و مقاوم به‌بار می‌آورد؛ همه می‌دانند که در تاریخ چند هزار ساله برقوم یهود چه آمده است، از آن طرف هم سهم یهود در تمدن جهانی نیز مانند آفتاب روشن است. کاملاً قابل درک است که اگر یهود از چنان تعلیمات سخت برخوردار نبود، امروزه نه اثری از موجودیتش باقی می‌ماند و نه سهمی در تمدن بشری می‌داشت. این مطلب یادآور این نکته‌ی نظامی است که می‌گوید: «عرق میدان آموزش، خون معرکه‌ی جنگ را کم می‌کند.» ما این را به‌وضوح در سرگذشت قوم یهود می‌بینیم که آن خدای سخت‌گیر چگونه بنده‌گان سخت‌کوش پرورید. همین وضعیت را در صدر اسلام می‌بینیم.

درقرن هفتم هجری یک‌عالم وعارف بزرگ یهودی، خدای یهود را چکش‌کاری کرد و مورد توجه بسیار قرار گرفت؛ او «موسی بن میمون قرطبی» (۵۳۰ ـ ۶۰۱ (هـ ق) ۱۱۳۵ ـ ۱۲۰۴ م) عالم اِلٰهیات، طبیب، ریاضی‌دان، اخترشناس و فیلسوف است. در فقه و شرایع یهود چندان مقام والای دارد که یهودیان درباره‌ی او گفته‌اند:

«از موسی بن عمران، تا موسی ابن‌میمون دیگر کسی برنخاسته است.»(۳۵)

ابن‌میمون گرچه از علماء و احبار یهود است، ولی چون در محیط فرهنگی و علمئ اسلامی پرورش یافته و در طب و فلسفه آثار خود را به‌عربی نوشته است، متعلق به‌حوزه‌ی فرهنگ اسلامی نیز هست. مورخان عرب کنیه‌ی او را أبوعمران نوشته‌اند که شاید به‌جهت نام موسی به‌او داده شده است؛ وگرنه او فرزندی به‌نام عمران نداشته است تا با این کنیه خوانده شود. بعضی از نویسنده‌گان مسلمان او را موسی‌بن عبیدالله خوانده‌اند، در صورتی که نام پدر او مسلماً میمون بوده است. احتمال می‌رود نام عبیدالله عربی‌شده «عوبادیه» باشد که دو تن از اجداد موسی بن میمون به‌این نام بوده‌اند.

ابن‌میمون خود یک‌تنه، هم از بزرگ‌ترین نماینده‌گان شریعت یهود بود، هم از مراجع فلسفه‌ی قرون وسطایی ملهم از یونان، و هم از عوامل اصلی شکوفای خارق‌العاده‌ی تفکّر فلسفی و علمئ جهان عرب و اسلام در قرن یازده‌هم و دوازده‌هم

ترسایی و قرن هفتم هجری. عجب قرنی بوده این قرن! چه بزرگانی در این قرن ظهور کردند. اهمیت این دوره‌ی بزرگ فرهنگی، در شکوفایی موازی فرهنگ‌ها و همزیستی فرهنگی است؛ که بعدها فوایدش را برای جهان به‌ارث گذاشت. همه‌ی این‌ها در کار ابن‌عربی، مولوی، صدر قونوی، ابن‌رشد، ابن‌میمون و بسیاری دیگر برجسته و آشکار است. با دقت در دیدگاه‌های موسی بن میمون می‌توان جایگاه او را در فلسفه، خصوصاً فلسفه‌ی یهودی قرون وسطی دریافت. موقعیت او به‌حدی در فلسفه مهم است که توماس آکوئیناس او را «موسای کبیر» خطاب کرده است.

مهم‌ترین اثر ابن‌میمون «دلالة الحائرین» (راهنمای گمشدگان) نام دارد. هدف اصلی این کتاب سازش دادن ظواهر تورات با قواعد عقلانی و فلسفی است. وی در این نوشتار می‌کوشد که یک نوع وفاق و تقارب میان دین و فلسفه ایجاد کند. از نظر ابن‌میمون، الفاظی که در مورد خداوند در تورات و کتب دینی یهود، به‌کار می‌رود، نباید حمل به‌معانی ظاهری و لغوی شوند.

این دیدگاه ابن‌میمون ناشی از اِلٰهیات تنزیهی و سلبیِ او است. مطابق آموزه‌ی ابن‌میمون هیچ معرفت اثباتی (البته در حوزه‌ی ذات و نه‌فعل) نمی‌توان نسبت به‌خداوند داشت، چرا که خداوند هیچ مابه‌الاشتراکی با دیگر موجودات جهان ندارد. همه‌ی صفات و اسمای خداوند که در تورات آمده، حکایت از آن دارد که خدا چه نیست، نه‌آن‌که چه هست. به‌اعتقاد وی هیچ محمول یا وصفی را نمی‌توان برای خداوند به‌کار برد، مگر در معنای کاملاً سلبی و یا متفاوت با معنای رایج آن.

اِلٰهیات سلبی به‌نظام اِلٰهیاتیْ گفته می‌شود که در بیان معرفت ما از خداوند، از عبارات سلبی استفاده می‌کند. در مقابل آن اِلٰهیات ایجابی است که برای توصیف خداوند بر عبارات ایجابی و مثبت تأکید می‌کند. اِلٰهیات سلبی بر مبنای موضوعاتی چون دسترس‌ناپذیری و تنزیه و تعالی خداوند استوار است. براساس این دیدگاه، خداوند از همه کیفیات و صفاتی که در مورد بشر به‌کار می‌رود و یا آن‌چه بشر به‌او نسبت می‌دهد، منزه و متعالی است. بنابراین انسان جز با زبان سلبی نمی‌تواند درباره‌ی خداوند سخن بگوید. از نظر ابن‌میمون هیچ شباهتی میان خالق و مخلوق نیست، بنابراین هیچ راهی برای معرفت خداوند جز از طریق صفات سلبی وجود ندارد و با هیچ زبانی جز زبان سلبی نمی‌توان خداوند را توصیف نمود. او می‌گوید: عوام یهودیان معتقد به‌تجسم انسان‌وار خدا است، نه‌اهل حکمت و اهل خرد از یهود. حکمای یهود نه‌قائل به‌تجسیم‌اند و نه‌تفسیری انسان‌وار از خدا در ذهن دارند.

به‌نظر ابن‌میمون، چون جمهور یهودیان با ظواهر تورات الفت گرفته و از تأویل و تفسیر ظواهر آیات هراس داشتند، آن عبارات را به‌ظاهر و معنای تحت اللفظی حمل کرده‌اند و این خود زمینه را برای «تلازم وجود خدا با جسم بودن او فراهم آورد. از دیدگاه ابن‌میمون تورات به‌زبان عامه‌ی مردم سخن می‌گوید و به‌صورتی مقصود خود را القاء می‌کند که عوام مردم آن‌را بفهمند و دریابند، چون عوام هنگامی موجود بودن چیزی را صحیح می‌دانند که جسم باشد، تورات خداوند را با اوصاف جسمانی برای جمهور مردم توصیف کرده است. به‌همین جهت است که عده‌ی از مردم که شمارشان اندک است، معانی تورات را دریافته و به‌تلویل و تمثیل در تورات احاطه دارند و هیچ‌گاه قائل به‌تجسیم نمی‌شوند، ولی عموم مردم به‌دلیل ضعف قوای ادراکی خود چنین نیستند. به‌نظر ابن‌میمون، توده‌ی مردم مانند طفل شیرخوار‌اند که قدرت تناول و هضم غذای سنگین را ندارد. به‌همین قیاس مردم عوام قدرت درک مفاهیم بلند إلٰهی را ندارند، نه‌به‌آن خاطر که آن مفاهیم ناصحیح باشند، بلکه بدین جهت که اینان قابلیت شان تمام نیست.

موسی بن میمون معتقد است الفاظ و عباراتی که حاکی از تفسیری انسان‌گونه برای خداوند است، برای معانئ دیگر استعاره آورده شده است. او بر اساس این نظر، بخش‌های زیادی از فصل‌های جزء اول کتاب دلالة الحائرین (۱، ۳، ۴، ۶ ـ ۱۶، ۱۸ـ ۲۵، ۲۷ـ۳۰، ۳۳، ۳۶ـ ۴۵، ۴۸، ۶۶ و ۷۰) را به‌تبیین معانئ این الفاظ اختصاص داده است.(۳۶) ابن‌میمون نخست سعی می‌کند معنی لغوی کلمه را به‌کمک آیات دیگر در تورات روشن کند، سپس معانئ حقیقی یا مجازئ دیگری را که این لفظ در آن‌ها استعمال شده، با استمداد از آیات تورات، تبیین و در آخر معنای مورد نظر را بازگو کند.

ب ـ تجسیم خدا در قرآن: بنا به‌ده‌ها دلیل مشترکی که در تدوین کتب مقدسی چون تورات، انجیل و قرآن مدخلیت دارند، قرآن نیز مشتمل بر عبارات و کلماتی است که به‌نوعی توصیف انسان‌وار از خداوند ارائه می‌کند. به‌تعبیر ساده: خدای اسلام همان خدای یهود است؛ با این تفاوت که اندکی از خشونتش کاسته شده و رحمن و رحیم گردیده است. این خدا در عهد میانی توسط مسیحیت پس رانده شده بود و از بسیاری امور خلع ید گردیده بود، امّا اسلام واپس او را به‌اقتدارش برگردانید. به‌دلیل احتراز از اطناب کلام، تنها به‌نمونه‌های اندک از تعریف و موقعیت خدا در اسلام اشاره می‌شود:

* الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، ۲۰: ۵
* وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا، ۲۵: ۲۳
* وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، ۴۸: ۶
* وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ، ۷۵: ۲۲ ـ ۲۳
* يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، ۴۸: ۱۰
* قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللهِ يؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ، ۳: ۷۳
* إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ، ۲: ۱۱۰
* وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا، ۴: ۱۳۴
* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ۷۵: ۱۸
* وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ۚ ۳۶: ۱۲
* وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ ۴۰: ۶۰
* فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ، ۲: ۱۱۵
* وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، ۸۹: ۲۲
* انا كَذٰلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ، ۳۳: ۳۴
* وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ۳: ۷۷
* **قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ، ۳۸: ۷۵**
* **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُاللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، ۵: ۶۴**
* «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللهَ رَمى وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيم، ۸: ۱۷...

آیات بدین‌مضمون در قرآن بسیار است که جمعاً خدا را انسان‌گونه، مخصوصاً در چهره‌ی یک سلطان معرفی می‌نماید. این شخصیت سلطانی را با صفاتی چون جباریت، قهاریت، هیمنه، منتقم، متکبر ... جمع کنیم بسیار ترسناک می‌شود:

* هُوَ اللَّهُ الَّذِی لَا إِلَاهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، ۵۹: ۲۳
* إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ، ۱۴: ۴۷
* لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، ۴۰: ۱۶

چنین توصیفات سبب شده تا فِرَقْ مشبهه و مجسمه در اسلام پدید آید. عبدالقاهر بغدادی تمیمی در «الفرق بین الفِرَقْ» می‌گوید مشبهه بر دو دسته بودند:

۱ ـ عده‌ی ذات خداوند را به‌ذات غیر او تشبیه می‌کردند که خود به‌شانزده فرقه منشعب می‌شوند.

۲ ـ عده‌ی دیگر صفات خدا را به‌صفات مخلوقات تشبیه می‌کردند.

ج ـ تجسیم خدا در انجیل: یوحنا، باب اول، آیات ۱ تا ۱۴: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه «خدا» بود.۱ـ همان (کلمه) در ابتدا نزد خدا بود.۲ ـ همه‌چیز به‌واسطه‌ی او آفریده شد و به‌غیر از او، چیزی از موجودات وجود نیافت.۳ ـ در او حیات بود و حیات، نور انسان بود.۴ ـ و نور در تاریکی می‌درخشید و تاریکی آن‌را در نیافت.۵ ـ شخصی از جانب خدا فرستاده شد که اسمش یحیی بود.۶ ـ او برای شهادت آمد تا بر نور شهادت دهد، تا همه به‌وسیله‌ی او ایمان آورند.۷ ـ او آن نور نبود، بلکه بر نور شهادت دهد.۸ ـ آن نور، حقیقتی نبود که هر انسان را منور می‌گرداند و در جهان آمدنی بود.۹ ـ او در جهان بود و جهان به‌واسطه‌ی او آفریده شد و جهان او را نشناخت.۱۱ـ او نزد خاصان خود آمد و خاصانش او را پذیرفتند.۱۲ ـ و امّا خدا به‌کسانی که او را قبول کردند، قدرت داد تا فرزندان خدا شوند. یعنی: به‌هرکس که به‌اسم او ایمان آورد.۱۳ـ آن‌ها نه‌از خون و نه‌از خواهش جسد و نه‌از خواهش مردم، بلکه از خدا تولد یافتند. ـ و کلمه «جسم» گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم، جلالی شایسته‌ی پسر یگانه‌ی پدر.۱۴»

درعرفان مسیحی، عالم از وحدت به‌کثرت می‌گراید و خدای پدر در خدای پسر تجسد می‌یابد و درمیان آدمیان ساکن می‌شود: «پسر خدا»، «صورت خدا»، «روحی که در عالم جاری است» و «واسط در خلق عالم» در صورت و هیئت «پسرانسان = مسیح» تشخص می‌یابد. تمام اشیاء به‌وسیله‌ی پسر، از سوی پسر و در پسر، ظاهر است. مسیح «کون جامع» و «مبدأ حیات» است. و روح او در تمام پیروانش متجلّی است و آن‌ها به‌واسطه‌ی روح مسیح به‌علم و معرفت دست می‌یابند.

در مفهوم کلمه

درباره‌ی این‌که منظور یوحنا از «کلمه»ی مذکورة، چه بوده و این‌که اصلاً چرا یوحنا از تعبیر «کلمه» استفاده کرده است، مفسران کتاب مقدس دیدگاه‌های گوناگونی ابراز داشته‌اند. برخی ورود کلمه به‌کتاب مقدس را ناشی از آثار فلاسفه‌ی یونان باستان دانسته‌اند. طرفـداران این‌قول معتقداند:

کلمه‌ی که تقریباً همان کاربردهای عیسی را داشته، در فلسفه‌ی یونان باستان موجود بوده است. یوحنا نیز در فضایی یونانی می‌اندیشید. زمانی که او عیسی را در مقدمه‌ی انجیلش با عنوان «کلمه» نام کرد، مخاطبان انجیلش با دیدن این واژه تعجب نکردند چون هیچ غرابتی با آن نداشتند و آن‌را در فضای فلسفۀ یونان کاملاً درک می‌کردند.(۳۷) شماری بر این باوراند که استفاده‌ی یوحنا از این واژه، به‌تقلید از خود مسیح بوده است؛ یعنی همان‌گونه که مسیح خود را «کلمه» خوانده است، یوحنا نیز به‌پیروی از مسیح، او را کلمه نامیده است.(۳۸)

برخی مدعی شده‌اند که این قسمت از انجیل یوحنا، از اساس مجعول بوده و نمی‌توان آن‌را به‌یوحنای حواری نسبت داد. در نتیجه، استعمال کلمه برای مسیح منتفی است.(۳۹) برخی دیگر از محققان کتاب مقدس به‌این نظریه روی آورده‌اند که یوحنا در کاربری این واژه، نه‌تنها متأثر از فلسفه‌ی یونان و مفاهیم موجود در آن بوده است، بلکه باید به‌نقش "فیلون اسکندرانی" و سایر افرادی که یوحنا را برای به‌کار بردن این واژه آماده کرده‌اند، توجه کرد. این مطلب ریشه در ادبیات مُتَکَلِّمْان یهودی، به‌ویژه «فیلون اسکندرانی» دارد. در حقیقت، «کلمه»ی یوحنا محصول تلاقیٔ فلسفه‌ی یونانی و کلام یهودی است. و یوحنا مفهوم «کلمه» را از «فیلون یهودی اسکندرانی» عاریت گرفته است.(۴۰)

فیلون در میان سال‌های ۲۰ پیش از میلاد تا ۵۰ بعد از میلاد می‌زیسته است. وی فیلسوف یهودی بود که در زمان حیات خود، میان یهودیان موقعیت ممتاز داشت، در نزاعی که میان یهودیان و حکومت وابسته به‌رم درگرفت، او در مقام سفیر یهودیان به‌دربار رم عزیمت کرد. فیلون یکی از متفکران به‌نام دوره‌ی افلاطونیٔ میانه است که تأثیر شگرفی بر متفکران ادیان سامی بر جای گذاشت.

بسیاری از مسائلی که بعدها از سوی متفکران ادیان ابراهیمی مطرح شد، نخستین‌بار فیلون آن را ارائه کرده است. برخی از تاریخ‌نویسان فلسفه، تفکر غالب و حاکم بر قرن اول تا قرن هفدهم ادیان ابراهیمی را تفکر فیلونی خوانده‌اند.

فیلون با همه اقبالی که به‌فلسفه به‌عنوان پشتوانه‌ی برای کتاب مقدس نشان می‌داد، از نارسایی‌های آن نیز غافل نبود. او می‌دانست که فلسفه حاوی آموزه‌های بسیاری است که با آموزه‌های کتاب مقدس در تعارض است.

برای مثال، وی پروتاگوراس را به‌خاطر آن‌که انسان را معیار همه‌چیز می‌داند، محکوم کرده و در تأیید نظر خود، شواهدی را از کتاب مقدس بیان می‌کند.

درحالی‌که هرگز به‌صراحت افلاطون را محکوم نمی‌کند، بلکه همواره به‌تعالیم او معنای جدیدی می‌بخشد تا آن‌ها را با کتاب مقدس همخوان و سازگار کند.

فیلون، ارسطو را به‌دلیل اعتقاد به‌قِدَم عالم و نیز رواقیان را به‌دلیل تلقی مادی‌گرایانه‌ی ایشان از خدا و اعتقاد شان به‌تقدیر محکوم می‌کند. در این‌جا نیز در تأیید محکومیت این آموزه‌ها، شواهدی را از کتاب مقدس می‌آورد؛ گرچه از یک‌سو، در همه نوشته‌های خود نشان می‌دهد که کتاب مقدس پیشاپیش، دیدگاه‌های درست فلاسفه را مطرح کرده است، امّا از سوی دیگر، خاطرنشان می‌سازد که چگونه کتاب مقدس پیشاپیش دیدگاه‌های نادرست فلاسفه را محکوم می‌کند.

درباره‌ی تأثیر فیلون برعهد جدید به‌ویژه انجیل یوحنا و رساله‌های پولس رسول و نیز آثار آبای کلیسا، کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است. هرکس از منظر خاصی به‌بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های افکار فیلون، با دیدگاه‌های افراد یادشده پرداخته‌اند. برخی از دیدگاه‌ها را در این خصوص متألّهان و فیلسوفان غربی ارائه کرده‌اند. از میان آثار بسیاری که به‌این مهم پرداخته‌اند، کتاب «دیوید رونیا» و آثار «ولفسن» راه‌گشا است. مزیت کتاب رونیا با عنوان «فیلون در آثار مسیحیت اولیه» بر سایر کتاب‌ها و مقالات در این است که خلاصه‌ی از دیدگاه‌های مهم را، که در صدها کتاب و مقاله باید جست، در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

رونیا در کتاب خود این دیدگاه را ابراز می‌دارد که رد پای فیلون در مسیحیت و آثار مسیحی را می‌توان به‌صورت رو به‌رشد، به‌ویژه در شهادت‌نامه‌های پدران کلیسا و سایر منابع مسیحی مشاهده نمود. شدت اثر فیلون بر نصرانیت را می‌توان درباره‌ی نقل قول‌های که از او در تاریخ نصرانیت شده است، به‌خوبی مشاهده کرد.

برای نمونه، رونیا از یوسبیوس القیسرانی (۲۶۰ ـ ۳۳۹، م) نقل می‌کند که درباره‌ی فیلون گفته شده که در زمان حکومت امپراتور کلادیوس در رم به‌ملاقات قدیس پترس رفته است.(۴۱)

واژه‌ی «کلمه» در تورات و دیگر متون مقدس عبری به‌این مفاهیم به‌کار نرفته است، امّا در حکمت یونیایی و عهد جدید و در قرآن با همان کارکردهای که می‌شناسیم آمده است. فیلون به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه‌ی یهودی و به‌عنوان یکی از نخستین مُتَکَلِّمان، نقش مهمی در ورود این واژه به‌ادبیات دینی دارد. وی معانی زیادی را برای «کلمه» برشمرده است؛ برخی، معانی مورد نظر فیلون از این واژه را بیش از ۶۰ معنی احصاء نموده‌اند.

تمام اوصافی که فیلون برای «کلمه» بیان کرده بود، در این آیات «انجیل یوحنا» موجود است. تنها تفاوت این است که فیلون این صفات را به‌شخص خاصی منحصر نکرده، امّا یوحنا تمام آن‌ها را به‌مسیح نسبت داده است. پایه و اساس انجیل یوحنا بر مبحث «کلمه» است. در این انجیل، عیسی مانند یک فرد بشری در این جهان وصف شده، بنابراین او بالاتر از پسرخدا به‌مفهوم عبرانی آن است.

چنان‌که در مقدمه‌ی انجیل یوحنا آمده، وجود عیسی، هرچند متضمن معنای مسیحیت است، این معنی در مقام و مفادی بالاتر و والاتر محو شده است. مسیح چون قوه‌ی خالقه‌ی کلمه، قدم به‌عرصه‌ی ظهور گذاشت و پدر آسمانی نامرئی تجلّی کرد. نه‌تنها پیکر مسیح شخصیتی است که از خدا ناشی شده و نجات‌بخش است، بلکه وجود او نیز با خلقت عالم متصل و مربوط است.

در قرن دوم ترسایی، قدیس کلمان «کلمه» را در معنای ممزوج از آن‌چه فیلسوفان یونانی و فیلون به‌کار می‌بردند، استفاده کرد، یعنی در معنای «قوه‌ی عاقله‌ی مدبر هستی» یا «قوه‌ی ازلیه‌ی قدیم» که همان وجود عیسی است. بنابراین «پسر» این قوه‌ی عاقله است که قبل از تجسدش در صورت ناسوتی در عالم موجود بود. این قوه مظهر حیات و وجود در عالم هستی است، همچنان که مصدر علم و وحی است و با زبان موسی و دیگر پیامبران سخن می‌گوید، چنان‌که با زبان فیلسوفان یونانی سخن گفته و حکمت را به‌آنان وحی کرده است.

کلمه در قرآن

قرآن نیز عیسی را کلمه خوانده است: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رسول‌الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ، ۴: ۱۷۱» واژه‌ی"کلمه" در قرآن زیاد تکرار شده و در موارد مختلف به‌کار رفته است. در موضع دیگر توضیح داده‌ایم، که قرآن جمیع مظاهر هستی را "کلمه" می‌خواند. یعنی عنوان "کلمه" در قرآن از جزء خسیس تا بی‌نهایت به‌کار رفته است. از منظر قرآن همه‌ی اجزای هستی هرکدام در جای خود «کلمه» است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا، ۱۸: ۱۰۹» و این کَلِمَاتِ از لفظ امرئ «کن» به‌وجود آمده‌اند: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئًا أَن يقُولَ لَهُ كُن فَيكُونُ، ۳۶: ۸۲» قرآن «کلیت هستی» یعنی خالق و مخلوق و آمر و مأمور را توأماً «کلمه» می‌خواند.

در مرتبه‌ی عالی و نهائی مجموع «کلمات متکاثره» در «کلمة العلیا = واحده» ادغام می‌گردند: «أَ فَغَیْرَ دِینِ اللَّهِ یَبْغُونَ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ إِلَیْهِ یُرْجَعُونَ، ۳: ۸۳» در مضمون دیگر، احکام معنوی هم «کلمه» است:

«وَجَعَلَ کَلِمَةَ الَّذِینَ کَفَرُواْ السُّفْلَی وَکَلِمَةُ اللهِ هِیَ‌الْعُلْیا وَاللهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ، ۹: ۴۰»

= و کلمه‌ی کسانی را که کفر ورزیدند پست‌تر گردانید و کلمه‌ی خدا است که برتر است و خدا شکست‌ناپذیر حکیم است...

در قاموس صوفیان مسلمان «کلمه» همان «حقیقت محمدیه» است. نخستین اشاره به‌این مضمون از ابراهیم ادهم است. وی «کلمه» را «حقیقت محمدیه» می‌نامد و معنای «کلمه» را «اسم اعظم» و رحمت جامع إلٰهی می‌داند که در محمد تمثل یافته است. تعریف «اسم اعظم إلٰهی» به«حقیقت محمدیه» همان است که بعدها ابن‌عربی با این بیان که اسم دلالت بر مسمی دارد و محمد بزرگ‌ترین دلیل برحق‌تعالی است، توضیح می‌دهد. شاید نخستین تصور کامل از تقدم نور محمدی، در تفکر صوفیانه، توسط سهل تستری (۲۰۳ ـ ۲۸۳ ، ه ق) بیان شده است. وی در تفسیرالقرآن‌العظیم سه مرتبه برای ذریه‌ی انسان بیان کرده که اولین مرتبه‌ی آن، محمد است: حق‌تعالی، نور محمد را هزارهزار سال قبل از خلقت عالم از نور خود ساخت.

حضرت آدم به‌عنوان دومین مرتبه‌ی ذریه‌ی انسان از نور محمد آفریده شد. سومین مرتبه‌ی ذریه‌ی انسان، فرزندان آدم‌اند. به‌عقیده‌ی تستری، نور محمد اولین ذریه است که از نور وی، نور تمام انبیاء و ملکوت و دنیا و آخرت ایجاد شد.(۴۲)

فارغ از این‌که درپشت این‌کلمات و الفاظ سنگین و آهنگین چیزی باشد یا نباشد؛ نفس طرح و توسعه‌ی این‌بحث‌ها به‌رشد فکری و اخلاقی بشر کمک شایانی کرده‌اند.

وحدت در احکام

با این‌که اسلام خود را پایان ادیان و دین کامل إلٰهی و خاتم همه می‌داند، چنان‌که هیچ دینی را نه‌در عرض خود می‌پذیرد و نه‌بعد از خود؛ مع‌هذا بسیاری از احکام ادیان پیش از خود را امضاء کرده و در آیاتی چند از قرآن مجید عبارت «الاّ ما قد سلف» را به‌کار می‌برد. این یعنی تأیید همان احکام ادیان پیشین. در آیه‌ی دیگر این‌گونه به‌ادیان پیش از خود اعتبار می‌دهد:

«وَالَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَیْکَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِکَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ یُوقِنُونَ، ۲: ۴»

= آنان که به‌آن‌چه بر تو نازل شده و آن‌چه پیش از تو نازل گردیده ایمان دارند.

قرآن در جای جای خود تکرار می‌کند که دین اسلام همان دین حنیف ابراهیمی است و مسلمانان ملت ابراهیم هستند، زیرا حقیقت این دین، با دین ابراهیم و دیگر پیامبران إلٰهی یکی است، امّا به‌لحاظ این‌که ابراهیم سرسلسله‌ی انبیای ابراهیمی است، او شیخ‌الانبیاء و پدر ادیان توحیدی است، به‌علاوه پیروان سه دین اسلام، یهود و مسیح و حتی همه مشرکان عرب برای ابراهیم احترام قائل هستند و او را به‌پیشوایی خود قبول دارند، لذا هر دین حقی را به‌ابراهیم نسبت می‌دهند:

* «قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ، ۲: ۱۳۵»
* «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ ۗ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، ۳: ۹۵»
* «قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ ۶: ۱۶۱»
* «وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبائِي إِبْراهِيمَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ ما كانَ لَنا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ، ۱۲: ۳۸»
* «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، ۱۶: ۱۲۳»
* «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ، ۲۲: ۷۸»
* «وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ۚ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ، ۲: ۱۳۰»

در آیات دیگر از این هم بالاتر می‌رود:

* «قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ، ۲: ۱۳۶»
* «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ ۴۲: ۱۳»

= خداوند برای شما مسلمان‌ها دینی را مقرر داشته که به‌نوح پیغمبر توصیه کرد. و آن‌چه به‌تو وحی کردیم و آن‌چه که ابراهیم و موسی و عیسی را به‌آن توصیه کردیم که دین را استوار بدارید و در آن تفریقه روا مدارید.

قرآن اعمال صالح نیکوکاران بی‌دین (محسنین) را نیز پذیرفته است. مزید بر این می‌توان از یک آیه‌ی قرآن کمک گرفت که هرگاه [دیگر ادیان] مردم را از بدی‌ها برحذر و به‌خوبی‌ها دعوت کرده باشند، می‌توان در همین نقطه با آن‌ها به‌تفاهم رسید: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ، ۳۵: ۲۴»

= ما تو را به‌حق فرستادیم تا بیم دهنده و امید دهنده باشی و هیچ امتی نیست مگر این‌که در میان آن‌ها بیم دهنده‌ی بوده است. در این‌جا اگر «نذیر» را تنها

رسولان إلٰهی ندانیم، بلکه کل مصلحان و خیرخواهان بشری را که در میان اقوام و ملل در طول تاریخ قیام کرده‌اند و کمر به‌اصلاح امت خود بسته‌اند، نذیر و منذر بدانیم، قرآن نسبت به‌آن‌ها انعطاف نشان داده است.

نتیجه آن‌که دین خدا واحد است و دستور او نیز یکی است. چگونه‌گی صفات خدا در ادیان إلٰهی و حتی در یک دین، مورد بحث و اختلاف نظر قرار گرفته، هرچند همه‌ی آن‌ها بر کمال و جلال و عظمت و پاکی و قداست خدا تأکید دارند. مثلاً در مکتب‌های کلامیِ اسلام، راجع به‌کیفیت علم و اراده‌ی إلٰهی و نیز در تشخیص صفات ذات و صفات افعال، و چگونه‌گی رابطه‌ی خالق با مخلوق و مبدأ عالم با موجودات و حادثات، اختلاف نظر وجود دارد که در قبال مسأله‌ی اصلی وحدت خالق و یکتائی معبود از مسائل جنبی و فرعی به‌حساب می‌آیند، نه‌از مسائل اصلی.

در عرفان یهودی، کسانی که عقاید عرفانی و فلسفی خود را از تورات در آورده‌اند حکم کرده‌اند به‌این‌که خداوند، جهان را از عدم مطلق به‌وجود آورده است و آفرینش را وجودی جدا از آفریننده دانسته‌اند و نسبت آن‌ها را به‌یکدیگر نسبت «صانع و مصنوع» پنداشته‌اند.

همه‌ی ادیان به‌این باوراند که خدا هستی را برای خود نیافریده است؛ خلقت جهان فیض إلٰهی است برای مخلوق. از این بابت اختلاف در پیوند خالق با مخلوقات و داشتن فرزند یا همسر، در ادیان ابراهیمی وجود نداشته است. هرچند در دین مسیح، مسأله‌ی تثلیث، در قالب عیسی فرزند خدا مطرح گردیده است، امّا به‌نظر می‌رسد به‌صورت مسائل وحدت و کثرت را مطرح کرده باشد. زیرا مسأله‌ی تثلیث بر حلول و اتحاد مبتنی است. ادیان ابراهیمی روی نام خدا هم اتحاد دارند:

در دین یهود نام اصلی خدا «یهوه» است؛ در مسیحیت سُنّتی و مسیحیت سلفی نیز روی همین نام تأکید می‌شود؛ در اسلام «هو» ـ «یاهو» همان الله است.

وحدت ادیان علاوه بر ساحات نظری مانند وحی، اعتقاد به‌فرشته‌گان و عالم ملکوت و ماوراءالطبیعه و اعتقاد به‌یک نوع رستاخیز پس از مرگ و جاویدان بودن انسان در سرای دیگر و ثواب و عقاب اخروی، با کیفیت‌های گوناگون، در همه ادیان آسمانی وجود دارد.

ـ در همه‌ی ادیان إلٰهی، دعاء و حاجت خواستن از خدا وجود دارد و خود، یک نوع عبادت محسوب می‌شود. همچنین دعوت به‌خیر و اعمال نیک و کسب صفات حسنه و کمالات نفسانی و تخلق به‌اخلاق إلٰهی، و نیز پرهیز از گناه و از اخلاق

رذیله و صفات و ملکات نکوهیده، اساس و پایه‌ی کل ادیان إلٰهی و کل مکاتب فلسفی است. شاید بتوان گفت: اخلاق کلی‌ترین اصل وحدت ادیان و آئین‌های بشری است.

- در همه‌ی ادیان إلٰهی، یک نوع احکام و مقررات و تشریع، وجود دارد. چه در قلمرو عبادات و آداب و سلوک و معاشرت؛ چه در مسائل اجتماعی. هرچند این بخش از مسائل قطعی مورد اختلاف ادیان است، زیرا احکام به‌تناسب شرایط و مقتضیات زمان، تشریع گردیده است. مع‌هذا قرآن کریم ضمن تکریم و احترام به‌پیامبران و کتب آسمانی سابق، آن‌ها را تصدیق می‌کند. حدود بیست آیه از قرآن کریم در تصدیق و تأیید تورات و انجیل است. اصولاً این سُنّت ادیان است که هر پیامبری، پیامبران پیشین را تأیید می‌کند و هر کتاب آسمانی، کتاب آسمانئ سابق را تصدیق می‌نماید. آن‌چه را که می‌توان از زبان قرآن هم دلیل محکم بر وحدت ادیان دانست و هم فلسفه‌ی تفرق ادیان خواند، این آیه از قرآن است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْکَ الْکِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْکِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْکُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَکَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِکُلٍّ جَعَلْنَا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَکُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰکِنْ لِيَبْلُوَکُمْ فِي مَا آتَاکُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُکُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُکُمْ بِمَا کُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، ۵: ۴۸» = و فرستادیم برتو کتابی را که برپایه‌ی راستی و درستی است، کتابی که همخوان با کتاب‌های پیشین است...

پس در میان آنان بر وفق آن‌چه خداوند نازل کرده است، داوری کن ...

وحدانیت و کلیّت

ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ ـ ۱۲۸۹ ، هـ ق) در «منظومه» می‌گوید:

«مقتضای برهان و مستفاد از قرآن و روایات و کلمات محققین از حکماء و اهل عرفان این است که خداوند وجود، و موجود غیر متناهی است و طبعاً وحدت او وحدت عددی نمی‌باشد، بلکه وحدت مطلقه‌ی حقه‌ی حقیقیه است که تار و پود نظام هستی را فرا گرفته است و تمام موجودات، تشعشعات و تجلّیات وجود غیرمتناهی او و از شئون وی می‌باشند، درعین این‌که او به‌لحاظ مرتبه‌ی ذات بی‌منتهایش به‌هیچ حدی محدود و مقید نمی‌باشد (چنان‌که مفاد قاعده‌ی بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بواحدٍ منها می‌باشد.) همچنان که نفس [که آینه‌ی شناخت حق‌تعالی است = من عرف نفسه فقد عرف ربّه] به‌لحاظ سعه‌ی وجودی و احاطه‌اش بر تار و پود انسان نسبت به‌قواء و اعضاء و جوارح بدن خود چنین وحدتی را دارا است. و تمام قوای ادراکی

و تحریکی و اعضاء و جوارح و اجزاء بدن، حتی جزء خسیس آن مانند مو و ناخن از شئون و جلوه‌های نفس است. نفس تنها یکی از آن‌ها مانند قوه‌ی عاقله به‌تنهایی، یا قوه‌ی خیال تنها، یا فقط دست، سر، پا... نیست بلکه همه‌ی آن‌ها می‌باشد.»(۴۳)

او منظومه‌ی خود را با این بیت آغاز می‌کند:

یا من هو اختفی لفرط نوره   الظاهر الباطن فی ظهوره

«وحدانیت الوهی مساوی است با کلیت هستیِ مطلق» وحدانیتی که «بالعدد» و از سِنخ اعداد ریاضی نیست که وقتی گفتیم "یک" لزوماً به"دو" هم برسیم، در غیر این صورت یک معنای نخواهد داشت. اعداد را بشر وضع کرده تا در مورد اعیان ثابته و اشیاء متجزّی به‌کار بندد؛ حال آن‌که الوهیت فی ذاته غیر متجزّی و غیر متحیّز است» به‌همین جهت این «یک» از زمره‌ی آن «یک‌ها» نیست که در منطق و ریاضیات داشتیم. حکماء فرموده‌اند: «ذات واجب الجود لا واحد و لا کثیر» است. قرآن هم گفته: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ۵۷: ۳».

او «وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است. او «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» است. به‌همین علت قرآن مجید، ذات قدسی را هم با ضمایر «اول شخص مفرد = اَنَا ـ اِنّی» هم با ضمایر «اول شخص جمع = اِنّا» هم «متکلّم مع الغیر = نحن» معرفی نموده است. چون «او» در حقیقت «یک کل» است. یک کلّیِ بزرگ است. او در همه جا است.

نورانیت قدسی

سخن در مورد چیستیِ خدا اصلاً مورد ندارد آن‌چه در این‌جا اتفاق می‌افتد، اختلاف در جلوه‌های «حقیقت وجود» است، در این مرحله نیز ذهن، عقل، لفظ و معنی، همه‌گی یک جا به‌توقف می‌رسند، و باب مجاز، استعاره، کنایه، تمثیل و شعر و شاعری گشوده می‌شود. تعبیر ذات قدسی به«نور» نیز از همین بابت است. آیه‌ی مبارکه‌ی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ۲۴: ۳۵» اشاره به‌فعل او است که به‌معنی «الله مُنوِّرُالسّموات والارض» می‌باشد. عبدالرحمن جامی در«نقد النصوص» ذکر می‌کند که وجه تشبیه حق‌تعالی به‌نور، در قرآن کریم آن است که همه‌چیز با نور دیده می‌شوند، امّا خود نور درک نمی‌شود و غالباً مغفول‌عنه باقی می‌ماند.

همچنین نور حق که وجود مطلق است، تحت الشعاع قیود و مقیدات و ماهیات خاصه واقع می‌شود و به‌جهت قصور فهم بشر مغفول‌عنه واقع می‌گردد: «النور المجرد لایمکن رؤیته». چنان‌که از «علم» نیز تعبیر به‌نور شده است، چون "او"

علم مطلق نیز هست. نتیجه این‌که خدا زمانی خدا است که شبیه هیچ چیز نباشد، در همان‌حال شبیه همه‌چیز هم باشد. درهرجا باشد، درهیچ جا هم نباشد. این است معنی «الله اکبر من ان یوصف!» و «سُبْحَانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ، ۳۷: ۱۸۰»

"نور" مخلوق است و دارای مراتب شدت و ضعف باشد، ذات بی‌چون ضمن این‌که از هرنوع مسانخت و مشابهت با مخلوق مبری است، تصور شدت و ضعف در مورد او نیز بی‌مورد باشد، همچنین از هرنوع قید و وصف منزه است. حتی قید «مطلق بودن» به‌پنداشت عده‌ی "واجب الوجود بسیط است" خدای واحد نمی‌تواند دارای صفات متعدد و کثیره باشد، هرنوع اندیشه‌ی تکثیر نسبت به‌ذات باری منافی با "وحدت" است. هیچ‌گونه کثرتی در او نیست، هرچند که کثرت صفات باشد.

امام محمد غزالی ـ مُتَکَلِّمْ بزرگ اشعری، با تمسک به‌آیه‌ی مبارکه‌ی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» خداوند را نوری محض می‌داند. در کتاب "مشکاةالانوار" توضیح می‌دهد که این نور با تمام مراتبش در انسان متجلّی می‌شود و انسان باید بکوشد حجاب‌های را که مانع تابش این نوراند مرتفع سازد.

غزالی محجوبان را سه دسته می‌داند:

۱ ـ محجوبان به‌ظلمت محض (ملاحده و دهریه)

۲ ـ محجوبان به‌نور همراه با ظلمت محض (بت‌پرستان و ثنویان)

۳ ـ محجوبان به‌نور محض (فلاسفه) که این گروه سوم، خدا را باتوجه به‌اثرش در هستی می‌شناسند.

اما آیه‌ی مبارکه در ادامه تصریح دارد که این یک تشبیه و تمثیل است، نه‌تنزیه و تصدیق: «وَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ، ۲۴: ۳۵»

به‌عقیده‌ی برخی «خدا را "وجود" نیز نمی‌توان خواند؛ زیرا که او از "وجود" هم بالاتر است.» امّا بنا به‌اعتباری که «وجود» مانند «نور» یک حقیقت تشکیکی و ذومراتب است؛ در عین وحدت، کثرت و در عین کثرت واحد است و هم به‌جهت «ضیق خنّاق» با رعایت حزم و احتیاط او را «وجود» می‌گوئیم. یعنی که اگر او را «وجود» هم نگوئیم، چه می‌توانیم گفت؟

و چگونه می‌توان از ژرفنای این تحیّر عظیم بیرون آمد؟...

ابن‌عربی می‌گوید: قلب مؤمن مثال آئینه است که خدا در آن جلوه کند، چنان‌که خورشید در آئینه؛ بدون این‌که ظرفیت قلب بالارود و یا خورشید کوچک‌تر شود. خدا از آن جهت در ذهن بشر نگنجد که محیط برذهن است و ذهن ما محاط باشد، در

عین این‌که می‌تواند جلوه‌های وجودش در ذهن ما تجلّی نماید. دقیقاً مانند انعکاس قرص خورشید در آئینه که به‌معنی گنجایش خورشید در حد ظرفیت آئینه نیست.

مباحثات بر سر بود و نبود خدا فی‌نفسه در هیچ زمان و مکانی صورت نگرفته و نمی‌گیرد، بلکه همواره سخن بر سر استفاده‌های شخصی از نام خدا، از یکسو، و تلاش در جهت تعمیق نقش معنوی خدا به‌منظور ارتقای رفتار خرمندانه و اخلاقی بشریت، از سوی دیگر؛ همواره جریان داشته است. در یک طرف این آوردگاه، منطق «گر شو» ـ «کور شو» حاکم بوده، در سوی دیگر «افلا تعقلون»؟ «افلا یتدبّرون»؟ «افلا تتفکّرون»؟ «افلاتعلمون»؟ «افلاینظرون» ...؟

در این آوردگاه عظیم کسانی به‌خود اجازه می‌دهند در جایگاه خدا قرار گیرند، یا تنها خود را پل ارتباط با خدا معرفی نمایند. خلق الله را «اغنام الله» پنداشته و حرف خود را به‌نام خدا بزنند. در این راستا خدای که معرفی می‌شود دقیقاً در چارچوب ظرفیت‌های روحی، فرهنگی، معتقدات، علایق و سلایق شخصی آن نماینده‌ی خدا قرار دارد، به‌همین جهت خدای عرضه شده در جوامع عقب‌مانده دارای خشونت بیش‌تر و توقع اضافی نسبت به‌بنده‌گان است؛ زود قهر می‌کند، به‌هنگام خشم دنیا را کن فیکون می‌نماید، بنده‌گان را تنبیه می‌کند، از آن‌ها انتقام می‌گیرد، خشک‌سالی می‌آورد، سیل راه می‌اندازد، آفات و امراض می‌فرستد، جنگ و قحطی و زلزله به‌پا می‌کند...

امّا در مقابل توبه و انابه‌ی بنده‌گان گناه‌کار، به‌خصوص در برابر بذل مال و خیرات و صدقات و هدایا توسط آن‌ها، خیلی زود از خشم فرو می‌نشیند، هرنوع گناهان شخصی را در مقابل اموال و صدقات می‌بخشد و موقتاً آرام می‌شود...

ـ پرسش این‌جا است که «این خیرات و صدقات به‌دست چه کسانی می‌رسد؟»

= سودجویان استفاده‌های فراوانی از این روش می‌بردند، حوادثی ناشی از قهر طبیعت، مانند سیل، زلزله و امراض، درحالی که زندگی عموم ساکنین را تباه می‌سازد، برای عده‌ی معدودی سفره‌ی رنگین آماده می‌ساخت، مردمی بی‌سواد و خرافاتی (که از درک علل واقعیٔ حوادث عاجزاند) همه‌ی آن‌ها را به‌قهر خدا نسبت می‌دهند. فرصتی خوبی برای جادوگران و سودجویان فراهم می‌آمد تا در برابر اخذ وجوهاتی کلان، با قرأت اوراد و عزائیم، خشم خدا را فرو بنشانند و اراده‌ی او را در جهت مثبت سوق دهند. این عمل در میان پیروان همه‌ی ادیان رواج داشته و دارد، درحالی‌که قرآن کریم این عمل را به‌شدت نکوهش کرده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، ۹: ۳۴» = ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به‌تحقیق بسیاری از احبار و راهبان (کاهنان و روحانیان) اموال مردم را با فریب و نیرنگ می‌خورند، و خود را بین خدا و خلق حایل می‌نمایند. بدین‌ترتیب مانع خداشناسی مردم می‌شوند.

احبار = عزلت گزیده‌گان یهودی؛ رُهبان = دیرنشینان مسیحی، و زاهد = عبادت‌پیشه‌گان مسلمان را گویند. که هریک به‌تنهایی خود را مالک دربست دین و دنیا و کلیددار بهشت و جهنم معرفی می‌کنند.

استقلال وجود

به‌گفته‌ی ابن‌میمون عوام نیازمند آن‌اند که خدای را ستایش کنند که دارای صفات شخصی باشد تا بتوانند بدان عشق بورزند و بدان تکیه کنند، و اوهم بتواند با اتکاء به‌همان صفات شخصیٔ خود خدایی کند. خدا باید مستقل، قدرت‌مند و بی‌نیاز باشد. خدای که قهار و جبار و مهیمن و متکبر نباشد، خدایی نمی‌تواند. برای تأمین نظر این گروه، خدای یهود کامل‌ترین خدا است. «عبدالقادر بیدل دهلوی» (۱۰۵۴ ـ ۱۱۳۳ ، هـ ق) از شیفته‌گان خدای مستقل و قدرت‌مند است:

به‌مقامی که شکوهش فشرد پای ثبات کوه لرزد کمر از سایه‌ی استقلالش

تصویر «انسان‌وار از خدا» که ریشه‌های مشترک <یا یکسان> در ادیان سامی <نظیر یهود و مسیحیت> و ادیان شرقی چون <هندوئیسم و بودیسم> دارد، از طرفی حکایت از تلاش بشر برای ساده‌سازی تصور از حق‌تعالی به‌اندازه‌ی فهم خویش دارد؛ از جانب دیگر حکایت از میل او برای درگیری احساسی و عاطفی (نه‌فقط برخورد برهانی و استدلالی و عقلیٔ محض) با واجب الوجود دارد. و این تا حدی از احساس نیاز فطری بشر به‌کمالی که پناهگاه و دستگیر و حامیٔ او باشد، سرچشمه گرفته است؛ آن‌چنان پناهگاه و خدای که باید بشنود و جواب دهد، باید دلسوزی کند و ببخشاید، باید ببیند و به‌رحم آید، باید به‌خشم آید و داد مظلومان را از ظالمان بستاند، نابکاران را کیفر دهد و نیکوکاران را پاداش ...

خدای که قرآن معرفی می‌نماید همین است و خیلی نزدیک به‌خدای یهود است، قرآن دو صفت به‌خدای یهود اضافه کرده است: «رحمانیت و رحیمیت» این دو صفت، خدای قرآن را مهربان‌تر از خدای یهود کرده است. امّا همان استقلال و

صلابت و هیمنه را دارد؛ جهان را از نیستی به‌هستی آورده و رهبری می‌کند. این روش خداشناسی می‌گوید ذره ذره‌ی عالم مدرکات اعم از این‌که در چه چهره و رنگی ظاهر شود، فقط اِعمال اراده و ظهور امر خدا است نه تجلّی ذات او. نور خورشید عین خورشید نیست، گرچه منفک از آن هم نتواند بود، همچنان که فرمان مولا نه‌ذات مولا است، امّا شأن فرمان برابر با شأن خود مولا است.

به‌همین قیاس، محسوسات نیز عین ذات او نبوده، بلکه اثر انگشت او است.

می‌گویند ما می‌دانیم که عالم ماده در عروض و تطور دایمی است و هرنوع تطوری مستلزم تأثیرپذیری و توقیت می‌باشد؛ در حالی‌که، ذات و صفات إلٰهی از هرنوع عروض و تطورپذیری و توقیت منزه است و با اتصاف به‌جمیع صفات کمالیه، و مبری از همه‌ی صفات ناقصه، دارای ثبات و استمرار غیر قابل توصیف و مختص به‌خود است. می‌گویند او مبدءالمبادی است، او حیات مطلق و جاوید است که فراتر از زمان و مکان، فوق ماده و نفس حیات بوده و موجد همه‌ی آن‌ها است.

از همین رو تمامی ذرات عالم، او را تسبیح و تقدیس می‌کنند، این سبوح و قدوس کائنات نه‌برذات خویش است که بنا به‌مقتضای ادلّه‌ی عقلیه باطل و لغو است.

این تسبیحات برذات اقدس الوهی باشد که فوق ذوات خویش است.

این طرز خداشناسی برای صحت نظر خود براهینی ارائه می‌کنند که از آن جمله برهان «صیرورت» است. صیرورت جزء قوانین لاینفک ماده است که لاجرم مستلزم مبدأ و مقصد و اتباع از قانون قبض و بسط در ظرف زمانئ مقید است که با ازلیت و ابدیت منافات تام دارد؛ درحالی‌که ذات اقدس ربوبی ازلی و سرمدی است و منزه از جمیع قیود می‌باشد. او خود واضع هرنوع قیود و قانون است. اگرچنان نبود این پرسش بزرگ بی‌جواب می‌ماند که «قانون عروض و تطور ماده چگونه نظم و تنفیذ یافته است؟»

اگر گفته شود: «قانون حاکم برماده از نوعی قانون مافوق خود تبعیت می‌کند» دَور لازم می‌آید؛ اگر بگویند: «قانون حاکم برماده محصول فعل و انفعالات ذاتئ خود ماده می‌باشد» در این صورت وحدت فاعل و مفعول و عامل و معمول لازم می‌آید؛ آن هم از محالات عقلیه است و هم انکار وجود خدا است. پس ناگزیر باید قائل به‌استقلال خدا بود. حقیقت این است که شناخت خدا سهل ممتنع است. منازعات در باب خداشناسی دارای خصلت هست و نیست، از سِنخ «سپید» و «سیاه» مطلق است، مطابق با این سیاق بحث، یا خدای هست، یا نیست؛ اگر هست، لاجرم دارای

چنان صفاتی است که متألّهان ومؤمنین به‌آن اعتقاد دارند؛ این سهل‌ترین فرض خداشناسی است؛ راه ممتنع خداشناسی همان‌است که فلاسفه درپی آن‌اند. این طریق، یکصدا از سوی متصوفان، متألّهان، متکلمان، فقیهان و محدثان استنکار شده است.

آب به‌قدر تشنه‌گی

حق این است که موجودی منحصر به‌فردی مانند "خدا" که حایز خصلت «هست» و «نیست» فراگیر می‌باشد، با معیارهای متداول بشری نه‌قابل نفی است، نه‌قابل اثبات. به‌همین‌ترتیب درک ماهیت حقیقی و چگونه بودن او از حوزه‌ی ادراک و شرح وظایف بشر خارج است. ما فقط به‌تجربه دریافته‌ایم که خدا محصول حالات خاص آدمی است، هرگاه به‌او نیاز پیدا کنیم، بی‌درنگ خود را به‌ما نشان می‌دهد. او خدای "محتاجان" و"سرمستان" است. ولی هرگاه بخواهیم درباره‌ی ماهیت او پرسش کنیم از نظرها محو می‌شود. افزون براین دو حالت، آن‌چه اتفاق افتاده جدال لفظی در خصوص امر معنایی است که فی ذاته در قالب لفظ نمی‌گنجد. این یعنی آب در هاون کوبیدن! اگر او را موجودی ذهنی بدانیم، خدای شخصی می‌شود؛ هرکس خودش می‌داند و خدایش: «عدد الوجود بعدد النفوس.» اگر موجودی متعیّن و خارج از ذهن پنداریم، برای او تحیّز مکانی لازم می‌آید، چنان‌که ضرورةً باید در زمان معیّن در مکان معیّن حضور داشته باشد، و در همان حال در مکان‌های دیگر حضور نداشته باشد، جوهر متعیّن نمی‌تواند در آن واحد در همه‌جا حضور عینی و بالفعل داشته باشد و این خود سؤالات بی‌پاسخی چون: کیست؟ چیست؟ و کجا است؟ را برمی‌انگیزد. صورت سوم آن‌که او را موجودی خارج از ذهن، فراگیر و همه‌جا حاضر پنداریم، که مشترک ذهنی و عینی نیز می‌شود؛ در این صورت لاجرم به‌منطق «وحدت وجود» ابن‌عربی و ابن‌میمون و باروخ اسپینوزا رسیده‌ایم.

«مهاتما گاندی» «او» را چنین معرفی می‌کند: «در نظر من خدا حقیقت و محبت است. خدا اخلاق و نیکی است. خدا نترسی و بی‌باکی است. خدا سرچشمه‌ی روشنایی و زندگی است، و در عین‌حال او برتر و ماوراء همه‌ی این چیزها است. خدا وجدان است. حتی بی‌اعتقادی و لامذهبی هم خدا است خدا از حد سخن و عقل بیرون است. برای کسانی که به‌وجود شخص او نیاز دارند خدای شخصی است. او پاک‌ترین و خالص‌ترین اثرها است. او فقط برای کسانی وجود دارد که به‌وجود او معتقد هستند. او برای همه‌ی مردم همه‌چیز هست. او در خود ما و در عین‌حال برتر

از ما و در ماوراء ما است. او تحمل رنج است. او بردبار و در عین حال مهیب است ... در مورد او جهل و نادانی عذری نمی‌تواند بود. و با این وصف، بخشاینده و مهربان است. زیرا همواره به‌ما امکان توبه و پوزش را می‌دهد. او بزرگ‌ترین دموکراتی است که دنیا شناخته است، زیرا او ما را مختار ساخته است که میان نیکی و بدی هرکدام را بخواهیم برگزینیم. و او بزرگ‌ترین جباری است که می‌شناسیم. زیرا اغلب جام را از لب ما می‌گیرد و درهم می‌شکند، درحالی که ما را در اراده‌ی خودمختار می‌سازد، چنان میدان محدودی را در برابرمان قرار می‌دهد که فقط آن‌چه موجب خوش‌حالی و مسرت او می‌شود انجام دهیم.»(۴۴)

انسان‌خدایی

اهالی معرفت به‌انسان خیلی اهمیت می‌دهند، او را در جایگاه خدا یا دستکم در پهلوی خدا می‌نشانند؛ درحالی‌که فقیهان و مُتَکَلِّمان و محدثان برای انسان و آزادی و اراده‌ی او ارزش زیادی قائل نیستند. او را کودکی می‌دانند که هیچ‌گاه بالغ نمی‌شود و قرار هم نیست بالغ شود. امّا از دید عرفاء و صوفیان تندرو، همین انسان خدا است. منظور ما در این‌جا «عیسی‌خدایی» نیست، آن دیدگاه خاص است که تکیه بر شخص دارد، منظور ما دیدگاه «انسان‌خدایی» است که تکیه بر نوع دارد.

«انسان‌خدایی» یا "دعوت به‌درون" سهم عمده در کار عرفاء از هرقوم و هرفرقه دارد. در نفس الامر سخن همه یکی است: «انسان همه‌چیز است» ؛ «خدا هم همین انسان است.» مثلاً منصور حلاج (۲۴۴ ـ ۳۰۹ ، ه‌ق) می‌گوید:

عُشاق وفا پیشه اگر محرم مائید — از خود بدرآئید ودراین بزم درآئید
در بزم احد غیر یکی راه ندارد — با کثرت موهوم در این بزم میائید
تا نقش رخ دوست در آئینه ببینید — زنگار خود از آئینه‌ی دل بزدائید
چون صاف شدآئینه زاغیاربدانید — کائینه وهم ناظر و منظور شمائید
کونین چوجسم است وشما جان مقدس — عالم چو طلسم است و شما گنج بقائید
مستور شد اندر صدف آن گوهر کمیاب — گوهر بنمائید چو صدف را بگشائید
در کعبه‌ی دل عید تجلی جمالت — ای قوم به‌حج رفته کجائید کجائید؟
سرگشته درآن بادیه تاچند بپوئید؟ — **معشوق همین جاست بیائید بیائید**

چون مقصد اصلی زحرم کعبه‌ی وصل است
غافل زچنین کعبه‌ی مقصود چرائید؟

هم‌چنین تمام حرف شیخ فریدالدّین عطّار (۵۴۰ ـ ۶۱۸ ، ه ق) در "منطق‌الطّیر" این است که گروه مرغان (کنایه از روح جست و جوگر، یا خیال آدمی) از محل زندگی خود حرکت کردند، تا به‌کوه قاف بروند و خدمت "سیمرغ" آن "شاه مرغان" شرفیاب شوند. پس از آن پرواز طولانی و نفس‌های سوخته، وقتی به‌مقصد رسیدند، در آن‌جا عکس‌ها و تمثال‌های خود را مشاهده کردند!

«کوه قاف» هسته‌ی مرکزی عالم، یا منتهی‌الیه عالم شهود است و مرز میان غیب و شهود از آن‌جا آغاز می‌یابد، همان نقطه‌ی که زمین و آسمان به‌هم می‌پیوندد و در سراسر افق گسترده است. نتیجه این‌که «انسان خود همان چیزی است که در پی آن می‌گردد.» مولوی که در بحث «هستی‌خدایی» از خود اعتدال و میانه‌روی نشان می‌داد و در این مورد بین خود و ابن‌عربی مرز باریکی را حفظ کرده بود؛ وقتی به‌گفتمان «انسان‌خدایی» می‌رسد، خرقه می‌درد و افراط را به‌اوج می‌رساند.

او که درنوجوانی در مسیر سفر از بلخ به‌روم، در معیت پدر، شبی را در منزل عطار می‌گذراند و او را می‌بیند، خود را به‌نوعی متأثر از عطّار می‌داند و معتقد است: عطّار هفت شهر عشق را طی کرد؛ و ما هنوز اندرخم یک کوچه‌ایم؛ در گفتمان «انسان‌خدایی» دقیقاً پا جای پای منصور حلاج و عطار می‌گذارد و انسان را همه‌کاره‌ی هستی می‌خواند و می‌گوید: «هم حاجی و هم کعبه و هم خانه شمائید»!

ای قوم به‌حج رفته! کجائید، کجائید — معشوق همین‌جاست، بیائید، بیائید
معشوق تو همسایه‌ی دیوار به‌دیوار — در بادیه سرگشته شما در چه هوائید
گر صورت بی‌صـــورت معشـــوق ببینید — هم حاجی و هم کعبه و هم خانه شمائید
صدبار از این راه بدان خانه برفتید — یک‌بار از این خانه بـر این بام برآئید
گر قصد شما دیدن آن خانه‌ی جان است — اول رخ آئیـنه بـه‌صـیقل بـزدائیـد

دیوان شمس، غزلیات ۲۶۹:

آن‌ها که طلب‌کار خـدائید، خدائید — بیرون ز شما نیست، شمائید شمائید
چیزی که نکردید گم، از بهر چه جوئید — واندر طلب گـم نشده بهر چـرائید
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید — جبریل امیـنید و رسـولان سمائـید
هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضاء — هم عیسی و رهبان و سموات علائید
هم مهدی و هادی و نهانید وعیانید — تأویل شمائید، چـــو تـنزیل خدائـید
گه مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت — **گاهی شده در روی و گهی عین صفائـید**
درخانه نشینید ومگردید **به‌هرسوی** — زیرا که شما خانه و همخانه‌ی خدائید

ذاتید و صفاتید، گه عرش و گهی فرش در عیـن بقائـید، مـنزه ز فنـائـید
آن‌کس که نزائید ونزاید زشماکس پاکیـد و قیـومیـد، ز تغیـیرخدائـید
خواهید که ببینید رخ اندر رخ معشوق زنـگار ز آئیـنه به‌صـیقل بزائـید

«کلیات شمس» غزلیات ۱۲۵۴:

من توام! تو منی، ای دوست مرو از بر خویش
خویش را غـیر مینگار مـران از در خـویش
آن‌که چون سایه ز شخـص تـو جدا نیست منم
مکش ای دوست تو برسایه‌ی خود خنجر خویش
ای درختی که به‌هرسوت هزاران سایه است
سایـه‌ها را بنـواز و مبـر از گـوهر خویش
سایه‌ها را همه پنهان کن و فانی در نور
برگـشا طلعت خورشید رخ انور خویش

«کلیات شمس» غزلیات ۲۳۸۸:

این‌جا کسی ست پنهان دامان من گرفته خودرا سپس کشیده پیشان من گرفته
این‌جا کسی ست پنهان چون جان وخوش‌تر ازآن باغی به‌من نموده ایوان مـن گـرفته
این‌جا کسی ست پنهان همچون خیال در دل اما فـروغ رویش ارکان مـن گرفته
این جا کسی ست پنهان چون آفتاب در شب اشـراق احتسابش اغصان من گرفته
این‌جا کسـی ست پنهان مانندقند درنی شیرین شکرفروشی دوکان من گرفته
چون گل شکر من و او در همدیگر سرشته مـن خوی او گرفته او آن من گرفته
بشکن طلسم صورت بگشای چشم سیرت تاشرق وغرب بینی سلطان من گرفته

«کلیات شمس» غزلیات ۲۳۸:

ای شده غره در جهان، دور مشو، دور مشو
یار و نگار در برت دور مشـو، دور مـشو
خلق منم، خانه منـم، دام منم، دانـه منم
عاقل و دیوانه منم، دور مشو، دور مشو
کعبه‌ی اسـرار منـم، جبه و دستار منم
راهب و زنار منم، دور مشو، دور مشو
فصل منم، وصل منم، فرع منم، اصل منم
عقل منم، نقل منم، دور مشـو، دور مشـو

مولوی در ادامه‌ی جست وجوی شوق‌آمیز حقیقت به‌همه‌جا گذر می‌کند، مانند عطار سری به"کوه قاف" هم می‌زند(۴۵) لکن آن‌جا را خالی از مرغ "عنقا" یا همان سیمرغ عطار می‌یابد. نتیجه‌ی نهایی این سیر و سفر معنوی بازگشت به‌خویش است:

من آن‌روز بودم که اسماء نبود = **(انسان ازلی است، قبل از دیگر جلوه‌های هستی بوده)**
نشان از وجود مسمّی نبود = **(زمانی که دیگر مظاهر هستی ماهیتی نداشت)**
زما شد مسمی و اسماء پدید = **(انسان مبداء همه‌ی ماهیات و هویت‌ها است)**
در آن‌روز کآنجا من و ما نبود = **(در آن‌روز من با خدا یکی بودم)**
نشان معطر سر زلف یار = **(انسان والاترین موجود هستی است / میل به‌وحدت وجود)**
هنوز آن‌سرزلف زیبا نبود = **(من زمانی بودم که دیگر مظاهرهستی موجود نبود)**
چلیپا و نصرانیان سر به‌سر = **(ادیان دیگر را هم تجربه کردم، حقیقت نبود)**
ببویدم اندر چلیپا نبود = **(حقیقت تنها در یک دین متمرکز نیست)**
به‌بتخانه رفتم به‌بتخانه در = **(همه‌ی ادیان را سبک و سنگین کردم)**
در او هیچ رنگی هویدا نبود = **(همه مثل هم = وحدت باطنی ادیان)**
به‌کوه حری رفتم و سنگهاش = **(در مورد اسلام هم تعمق کردم)**
بدیدم در آن زیر و بالا نبود = **(اسلام عین وحدت وجود است)**
ز زیر و زبالا فزون دیدمش
که نزدیک او زیر و بالا نبود
به‌عمداً برفتم سر کوه قاف
در آن‌جای جز جای عنقا نبود
به‌کعبه کشیدم عنان طلب
در او مقصد پیر و برنا نبود
بپرسیدم از ابن‌سیناش حال = **(ابن‌سینا؛ کنایه از معرفت فلسفی = دنبال فلسفه هم رفتم)**
به‌اندازه‌ی ابن‌سینا نبود = **(موسی پیامبر؛ کنایه از رجحان معرفت نبوی برمعرفت فلسفی)**
سوی منظر قاب و قوسین شدم
در آن بارگاه معلی نبود = **(خدا در آسمان نیست)**
نگه کردم اندر دل خویشتن
در آن‌جاش دیدم دیگر جا نبود = **(خدا فقط در دل آدمیان است و بس)**
به‌جز شمس‌تبریز پاکیزه‌جان = **(شمس‌تبریز در فرهنگ مولانا مظهر انسان کامل است)**
کسی مست و مدهوش و شیدا نبود = **(حقیقت در عرفان و تصوف است)**

فرض «انسان‌خدایی» یا همان یگانه‌گی انسان و خدا بسیاری از مقوله‌ها، پرسش‌ها و پندارهای کلامی و فلسفی چون جبر و اختیار و خیر و شر اخلاقی را یک‌جا حل می‌کند: وقتی انسان قایم مقام خدا باشد پس در قلمرو صلاحیت و استعداد خودش صاحب اختیار تام است. کسانی هم هستند که براساس نگرش معکوس، موضوع «نفخ روح خدا» در انسان را تعبیر به«حل و محو انسان در خدا» می‌کنند. فقهاء و زُهّاد در این دیدگاه وارونه شریک‌اند. آن‌ها اصل و فرع قضیه را باهم مخلوط نموده و به‌آن سیر معکوس داده‌اند.

یعنی احکام تکلیفی و وضعی را با ذات انسان مشتبه کرده‌اند. حال آن‌که ذات انسان تقدم براحکام تکلیفی دارد. انسان موضوع تکلیف است، نه اصل تکلیف. برخی از متألهان به‌مثال روح و جسم متوسل می‌شوند، عالم را کالبد و خدا را روح آن می‌خوانند و عنوان آن‌را «وحدت حقه‌ی حقیقیه» می‌گذارند. این تعریف بیش از هرچیز در مورد انسان مصداق دارد. قرآن نیز به‌آن توجه نشان داده است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن روحِي، ۱۵: ۲۹» وقتی روح خدا در کالبد انسان دمیده شد و او جانشین خدا در زمین گردید، لاجرم اختیارات و صفات خدایی نیز در وجود او استقرار یافت؛ درغیر این صورت "نفخ روح" و "جعل خلیفه" الفاظی میان‌تهی می‌شود.

البته مقصود از دمیدن «روح إلٰهی» این نیست که خداوند بخشی از وجود خود را جدا ساخته و آن را وارد بدن انسان نموده باشد. اضافه‌ی روح به‌خدا در آیه‌ی «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» یک «اضافه‌ی تشریفی» است که بیان‌گر شرافت و بزرگی روح آدمی است. همان‌گونه که خانه‌ی کعبه را به‌خاطر شرافت و عظمتش «بیت‌اللّٰه» می‌خوانند، درحالی‌که می‌دانیم کعبه، خانه‌ی <به‌معنای محلّ سکونت> خداوند نیست، زیرا خداوند جسم نیست تا نیازی به‌محلّ سکونت داشته باشد، بلکه منظور ارزش و جایگاه ویژه‌ی کعبه است که به‌نام و یاد خدا ساخته شده است.

همچنین ماه مبارک رمضان به‌سبب برکت و شرافتش به«شهراللّٰه» ماه‌خدا، نام‌گذاری شده است. که مردم در آن بیش‌تر یاد خدا می‌کنند.

روح انسان نیز به‌خاطر شرافت و ویژه‌گی‌ها و استعدادهای برتری که دارد سزاوار است «روح خدا» نامیده شود؛ این نکته بیان‌گر این واقعیت است که انسان گرچه به‌لحاظ بُعد مادّی و جسمانی از «خاک» و سپس «نطفه» است، ولی از نظر جنبه‌ی روحی که انسانیّت انسان به‌او بسته‌گی دارد از چنان ویژه‌گی‌های ممتاز و ارزشمندی بهره‌مند است که خداوند آن را به‌خود نسبت داده و فرموده: «مِنْ

رُوحِی»؛ از این‌رو خداوند پس از ولوج روح در کالبد انسان به‌خودش تبریک و آفرین می‌گوید: «فَتَبَارَکَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِینَ، ۲۳: ۱۴» از مهم‌ترین ویژه‌گی‌های روح الهیٔ انسان این است که می‌تواند تجلّی‌گاه اسماء و صفات حق‌تعالی و جلوه‌گاه کمالات او قرار گیرد؛ صفاتی چون خالقیت، عالمیت، مدیریت، توان‌تغییر... به‌همین دلیل در روایات از قلب انسان مؤمن به‌عرش خداوند رحمان تعبیر شده است.

اصلیت انسان چیست؟

از نظر علم که «انسان حیوان وحشی است، اهلی و متمدن شده است» این بحث مفروغ است و در این‌جا مد نظر نیست؛ این‌جا سخن بر سر انسان‌شناسی از نگرگاه دین و عرفان است: پس از خدا، انسان دومین موجود هستی است که ذهن همه‌ی ادیان و مکاتب عرفانی و اخلاقی <در تمامی سرزمین‌های فرهنگی> را به‌خود مصروف داشته است. همه‌ی آن‌ها بالجمله و بالاتفاق نظر دارند که اصلیت انسان این نیست که هست؛ او متعلق به‌این جهان نیست! انسان از عالمی دیگر آمده و در این جهان هرگز نمی‌تواند به‌خوش‌بختی و آرامش رسد. اصلاً این جهان نه‌تنها جای آسایش و آرامش نیست؛ بلکه محل مجازات است؛ انسان گناه کرده است، پس برای تحمل مجازات و پاک شدن از گناهان به‌این جهان پرتاب شده است...

مبتنی بر همین نگرش است که هردین و مکتبی برابر با اصول و قواعد خود <که تنها در برخی جزئیات متفاوت می‌نمایند> برنامه‌های برای تهذیب و پاک کردن انسان و بازگردانیدن او به‌آن اصلیت و مبدأالمبادی‌اش ترتیب داده‌اند.

کلید اصلیٔ بحث این است که حقیقت انسان روح او است یا جسم او؟

اگر حقیقت انسان روح او باشد، روح جوهری مجرّد است که قطعاً منشأ ملکوتی دارد و جلوه‌ی از فیض آن روح کلّی است؛ در این صورت خود به‌خود در کمال است و هرنوع تلاش ما برای رسیدن به‌کمال و تهذیب و تهذُّب «تحصیل حاصل» می‌باشد. اگر حقیقت انسان جسم او باشد که منشأ مادی دارد، سپس همین جسم مادی در اثر کسب فضایل و تکامل جوهری و تحوّل ذاتی به‌درجاتی از کمال می‌رسد و خدای‌گونه می‌شود؛ به‌تعبیر مولوی: «جسم خاک از عشق بر افلاک» می‌شود. پس هردو راه به‌یک مقصد منتهی می‌گردد و آن‌جهانی بودن انسان را ثابت می‌سازد. با این تفاوت که راه اول «تحصیل حاصل» است و راه دوم راه تحصیل و کسب فضایل و کمالات است که البته راه دشوار و طولانی است، مانند نهالی

کوچک که در فرآیند تکامل خود دارای میوه می‌شود و یا چون غنچه‌ی گلی که در مرحله‌ی از تکامل خود برخوردار از بوی خوش و رایحه‌ی لطیف می‌گردد.

در این میان یک راه میانه و ترکیبی نیز وجود دارد؛ این‌که: انسان را مرکبی از روح و جسم بدانیم. جسم آشیانه‌ی روح و تجلی‌گاه آن است و روح نگاه‌دارنده و مقوم جسم است؛ اگر جسمی در کار نمی‌بود انسان موجود نمی‌شد. روح اراده می‌کند و جسم عمل می‌نماید، در ادراک عذاب و لذت نیز باهم شریک‌اند. غذای روح داریم و غذای تن؛ عذاب روحی داریم و عذاب جسمی؛ بیماری‌های روحی داریم و بیماری‌های جسمی... کشیدن دیوار میان تن و جان امکان ندارد. مولوی گوید:

تن زجان و جان زتن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

از بعد دیگر انسان جدا از دیگر انواع حیات نیست، همه‌ی نامییات از سلسله‌مراتب و درجات شدید و ضعیف و کامل و ناقص روح برخوردار‌اند؛ زیرا اثر و ثمره‌ی این روح، «حیات» است و حیات دارای درجات و مراتب گوناگونی است؛ مرتبه‌ی از آن روح در گیاهان است، و مرتبه‌ی کامل‌تری از آن در حیوان است که در پرتو آن دارای ادراک حسّی و کنش‌ها و فعالیّت‌های ارادی می‌شود و شدت و رخوت را حس می‌کند؛ مرتبت کامل‌تری از این حیات و علم و قدرت در انسان است که در سایه‌ی آن می‌تواند از ادراکات عقلی و کارهای ارادی بیش‌تری بهره‌مند گردد. همه‌ی این‌ها دریک دایره‌ی بزرگی تحت‌نام «حیات» قابل جمع‌اند که برخوردار از روح ملکوتی است؛ چون اصالت «حیات» ملکوتی است. بنابراین روح مختص به‌انسان نیست، بلکه مصداق و پرتوی از روح در انسان تجلّی یافته است و مصادیق دیگری از آن در حیوانات و گیاهان بروز و ظهور کرده است.

نظراتی هم در فلسفه‌ی مشاء وجود دارد که می‌گوید: «روح خود عالی‌ترین محصولِ تراوش ماده است» یعنی روح انسان محصول تکامل جوهرئ طبیعت است. به‌بیان دیگر: روح مولود یک‌سلسله ترقی و تکامل ذاتئ طبیعت است، چنان‌که هیچ‌گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراء طبیعت وجود ندارد؛ ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به‌موجود غیرمادی شود.

البته معنای تبدیل شدن جسم مادّی به‌روح، این نیست که کلّ جسم به‌روح تبدیل شده و انسان ویژه‌گی جسمانی بودن را از دست بدهد، نیز به‌این معنا نیست که روح کاملاً مستقل شده و پیوند خود با مادّه را قطع نماید؛ بلکه روح انسان در حال تعلّق و

وابسته‌گی به‌بدن پدید می‌آید. این همان نظریه‌ی «جسمانیّة الحدوث و روحانیة البقاء» است که از فلسفه‌ی ارسطوئی گرفته شده و حکمای اسلامی محکم به‌آن چسپیده‌اند. صدرالدّین شیرازی آن را با آیات قرآن تطبیق نموده و با استناد به‌آیات ۱۲ ـ ۱۴ از سوره‌ی مؤمنون انسان را «جسمانیّة الحدوث و روحانیة البقاء» خوانده است.

اما این نظر دقیق نیست؛ این آیات اشاره به‌مراحل رشد جنین در رحم مادر دارد و قبل از آن را در نظر نگرفته است. یعنی قرآن و ملاصدرا از جنین سخن می‌گویند نه از نطفه؛ بدون توجه به‌این‌که نطفه‌ی زنده از مدت‌ها قبل در ظهر جنس نر پدید می‌آید و تخمک جنس ماده پذیرای رشد آن است. در این‌جا سخن از دو عنصر است: یکی نطفه‌ی جنس مذکر است که از قبل زنده است و در درون آب شناور است و حرکت دارد؛ دیگر تخمک جنس موأنث است که پذیرای آن نطفه‌ی زنده می‌باشد. عمل لقاح به‌معنی پیوند دو عنصر زنده نیست که طی آن نطفه‌ی زنده با تخمک زنده متحد و ترکیب شود، یعنی تخمک عنصر زنده در خود ندارد، آن فقط پذیرای موجودی از قبل زنده است و حاوی مواد مغذی و پوشش حفاظتی و دیگر شرایطی رشد دهنده در خود است. ضمن این‌که حامل صفات ارثی نیز می‌باشد.

بدین‌ترتیب نطفه‌ی زنده وارد تخمکی<آماده و مستعد> شده، وارد رحم می‌شود و آغاز به‌رشد می‌کند. نطفه‌ی جنس نر و تخمک جنس ماده همواره وجود دارد و هریک حاوی همان استعدادها و صفات ژنتیکی مخصوص خود است. هنگامی که یک دختر یا پسری زاییده می‌شود، هریک حامل میلیون‌ها و میلیاردها تخمک و نطفه است که همه‌گی قابلیت باروری و حیات دارند.

در حیوانات و گیاهان نیز اوضاع به‌همین منوال است. هر حبه‌ی گیاهی و هسته‌ی نباتی حاوی جنین زنده در خود است، حبه‌ی گیاهی را دو نیم کنیم می‌بینیم که هر دو نیمه‌ی (نر وماده)ی آن، به‌وسیله‌ی جنین زنده و سبز و آماده برای رشد؛ به‌هم متصل شده‌اند. همچنین وقتی بیضه‌ی مرغ را می‌شکنیم، در یک قسمتی از حد فاصل میان زرده و سپیده، یک رگ باریک خونی وجود دارد که همان نطفه‌ی زنده است. در مرکز آن رگ خونی، یک قلب کوچک وجود دارد که در حال طپیدن است و با چشم غیرمسلح به‌خوبی قابل مشاهده است، بین سه روز تا دو هفته زنده می‌ماند.

روح انسانی و حیوانی، همزمان با پیدایش نطفه در ظهر جنس مذکر با نطفه همدم است؛ همان روحی که از قبل <به‌صورت قوه> در عالم ملکوت وجود داشت و در نخستین آنات پیدایی نطفه؛ با نطفه‌ی متحد شد که از قبل به‌صورت ذرات

خاکی در عالم طبیعت پراکنده بود. این لحظه به‌قدری باریک است که نمی‌توان هیچ تقدم و تأخری میان پیدای نطفه و حلول روح قایل شد. چه اگر روح نمی‌بود ذرات مادی تبدیل به‌نطفه نمی‌شد و حیات شکل نمی‌گرفت و اگر ذرات مادئ نطفه نمی‌بود روح به‌فعلیت نمی‌رسید و محلی برای جلوه‌ی خود نداشت (درست همان چیزی که در بالا در مورد مناسبات روح و جسم گفتیم) این لحظه‌ی باریک مورد عنایت قرآن قرار گرفته است: «أَ كَفَرْتَ بِالَّذى خَلَقَكَ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً، ۱۸: ۳۷» پس روح با عنایت به‌استعداد ذاتئ نطفه در آن حلول کرده و با آن متحد شده و به‌فعلیت می‌رسد. در مورد این‌که اول بار، روح لطیف، ماده‌ی کثیف را پیدا نمود و متکاثف شد، یا بالعکس؛ دلائلی روشنی نمی‌توان یافت. البته راه آسان برای درک این مطلب آن‌است که این فرایند را در نوع مد نظر بگیریم، نه در فرد.

در این‌جا کشفیات علمی بر نظرات فلاسفه‌ی قدیم غالب می‌شود. هم نظریه‌ی «اصالةالروح» نوافلاطونی باطل می‌شود و هم «جسمانیّة الحدوث و روحانیة البقاء» فلاسفه‌ی مشایی و ملا صدرالدّین شیرازی. از نظر ماهوی، روح و ماده در ابتدا دو چیزاند، در ادامه یکدیگر را پیدا می‌کنند و به‌همدیگر قائم می‌شوند و حیات را به‌وجود می‌آورند. تحت هیچ شرایطی قابل تصور نیست که ماده به‌خودی خود تولید روح نماید، یا ذراتی از آن تبدیل به‌روح شود. بلکه روح به‌درجاتی که متناسب با قابلیت ماده باشد در ذرات ماده حلول می‌کند و حیات جمادی، نباتی، حیوانی یا انسانی را پدید می‌آورد. نیروی حیات ابتداءاً در نوع وُلوج کرده و استدامتاً در افراد ادامه می‌یابد. نکته‌ی مهم این‌که تعبیر به‌«حیات جمادی» نباید امری غریبی باشد؛ بعداً خواهیم گفت که جمادات از حد نازلی از نیروی حیات بهره دارند، چه اگر نداشتند تغییر نمی‌کردند. ملاّی رومی گفت: «از جمادی مردم و نامی شدم»

- این روح یا نیروی حیات از کجا می‌آید؟

= روح از جای دوری نمی‌آید، روح یا نیروی حیات به‌صورت آزاد (فی‌المثل) من‌حیث نیروی ناشناخته و شبیه نیروی الکتیریسیته، یا مانند هواء، یا مانند جریان زمان و یا هرچیزی نا شناخته و ناملموس دیگر، در محیط طبیعت وجود دارد. و جهان سراسر پر از آن است. طبیعت عنصر مادی و قابل لمس است، روح نیرو و جوهر مجرد، لطیف و غیر قابل لمس است که دارای ماهیت ملکوتی و لاهوتی می‌باشد. تحت شرایط مناسب، این دو همدیگر را پیدا می‌کنند و به‌هم ملحق می‌شوند، حیات آغاز می‌گردد. این سلسله‌مراتب، نه‌در افراد، که در انواع به‌وجود آمده است.

- ملکوت و لاهوت در کجا است؟

= ملکوت و لاهوت هم جای دوری نیست؛ هرآن‌چه که در اطراف ما وجود دارد، اما صورت و هویتی قابل تعریف ندارد، همان لاهوت و ملکوت است. مثلاً هوا عنصر ملکوتی است، حتی یک توده‌ی خاک <مادامی که تبدیل به‌کوزه نشده است> یک عنصر لاهوتی است. قوای نا شناخته‌ی طبیعت عناصر ملکوتی هستند، حتی تفکرات و خیالات ما، مادامی که تجسم و تحقق نیافته باشد، عنصر ملکوتی و لاهوتی است... مِلک (ماده) و ملکوت (قوه‌ی غیرمادی) مانند دو جریان فاز و نول درجریان الکتریسیته دوش به‌دوش هم حرکت می‌کنند واسباب بروز وکمون می‌شوند

انسان کامل

بین مفاهیم «انسان‌خدایی» با «**ارجاع** انسان» به‌اصل و «انسان کامل» مرز مشترک باریک وجود دارد، انسان کامل نیز غایت اهداف همه‌ی ادیان و مکاتب، و شاه‌بیت عرفان نظری است. اندیشه‌ها و آراء و مفاهیم و مصادیق و الگوهای گوناگونی که درباره‌ی انسان کامل ارائه شده چندان گسترده است که دست یافتن به‌یک تعریف جامع و فراگیر را سخت دشوار می‌سازد. ولی ذهناً می‌توان گفت:

«انسان کامل، انسانی است که تمام ارزش‌های والای انسانی، به‌طور هم‌آهنگ و متوازن در او رشد کرده باشد. هرگاه فقط به‌یکی از ابعاد وجود انسان توجه فراوان شود، این انسان به‌یک انسان تک‌ساحتی و تک‌بُعدی تبدیل می‌شود؛ بنابراین رشد و تکامل استعداد انسان به‌صورت ناقص و ناهم‌آهنگ شکل می‌گیرد. در این صورت، انسان مسخ می‌شود و نا کامل است.»

لزوم شناخت انسان کامل: در مکتب اهل حقایق، موضوع انسان و تعریف او توسط ابن‌عربی و پس از او، عمق و عرض چند برابر نسبت به‌ماقبل خود کسب نمود. به‌تعبیری دیگر، ابن‌عربی خدا را از آسمان به‌زمین آورد و نام «انسان کامل» بر او نهاد. بدین‌ترتیب اساس استواری در تعریف انسان کامل بنیاد کرد که بعداً توسط شاگرانش دنبال شد. گو این‌که در این زمینه به‌کشفی بزرگ نایل آمده باشد. موضوع خلق انسان به‌صورت خدا که سخت مورد توجه ابن‌عربی و اتباع او است؛ از همین مطلب حکایت دارد.

این‌که اول بار چه کسی اصطلاح «انسان کامل» را به‌کار گرفته است، معلوم نیست؛ عده‌ی به‌شمول «نیکلسون» اعتقاد کرده‌اند که این اصطلاح برای اولین‌بار

توسط ابن‌عربی به‌کار برده شده است.(۴۶) «کامل مصطفی الشیبی» اعتقاد دارد این اصطلاح اولین‌بار در رسائل اخوان‌الصفا بیان شده است.(۴۷)...

امّا ابن‌عربی در تعریف انسان کامل و تشریح صفات او قیامت به‌پا کرد. صلابت و استحکام کلام او بی‌نظیر است. هیچ‌کس به‌شجاعت و تهور او در مورد انسان سخن نگفته است. آن‌چه در ذیل می‌آید مشتی از خروار و یکی از هزار است. برای پرهیز از اطاله‌ی کلام از درج متن عربی خود داری می‌شود، با این توضیح که ترجمه‌ی پارسی هرگز نمی‌تواند آن صلابت کلام ابن‌عربی را منتقل نماید. به‌یاد داشته باشیم که «ترجمه خیانت است» ولی ما ناگزیر از ارتکاب این خیانت هستیم:

ابن‌عربی می‌گوید: انسان کامل مظهر اسم جامع «الله» است؛ در حقیقت، انسان کامل خود خدا است؛ نیز هر انسانی که از خود و همه‌چیز می‌گذرد و به‌خدا می‌رسد، او کامل است. انسان کامل، قطب و مرکز دایره‌ی وجود است، کامل‌ترین مجلای است که حق در او ظهور کرده است، خلقت با او آغاز شده و به‌او ختم می‌گردد، عالم بر مدار او می‌چرخد و همه‌ی کائنات از او فیض می‌گیرند.

انسان کامل مظهر اسم «الله» است؛ جامع جمیع اسماء و صفات إلٰهی بوده، از این‌رو کلیت عوالم ملک و ملکوت، مظاهرعینی او و بالتبع جزئی از حقیقت کامله‌ی وی‌اند.(۴۸) انسان در رأس اسماء إلٰهی و به‌عبارتی جمیع اسماء إلٰهی است؛ زیرا خداوند در وی تجلّئ کلی کرده است.(۴۹) تنها انسان است که بر صورت خدا آفریده شده است؛ دارای احدیتی است شبیه به‌احدیت حق؛ حضرت إلٰهی جامع همه‌ی اسماء است و واسطه‌ی میان آن‌ها و میان ذات وجود ندارد. همچنین حضرت انسانی نیز جامع همه‌ی اسماء است، زیرا که وجود، از احدیت ذات حضرت إلٰهی نزول می‌کند، سپس در مراتب ممکنات فیضان یافته، به‌صورت‌های مختلف انتشار می‌یابد تا این‌که به‌انسان منتهی می‌شود و در آن به‌صبغه‌ی همه‌ی مراتب درمی‌آید.

پس انسان برزخی است که جامع احکام وجوب و امکان است، چنان‌که حضرت إلٰهی جامع ذات و همه‌ی اسماء است.(۵۰)

انسان کامل در حقیقت عبارت است از جمع جمیع مراتب إلٰهی و کونی اعمّ از کلّی و جزئی تا آخرین مراتب طبیعت و نهایی‌ترین تنزّلات هستی؛ صورت کامل حق، آئینه‌ی جامع صفات إلٰهی و خلاصه‌ی «حقیقة الحقایق» است.(۵۱) حق‌تعالی برای این‌که خود را ببیند، اولین چیزی که آفرید، عالم یا «انسان کبیر» بود. خصوصیت عالم آن است که هرشیء در آن تجلّئ یکی از صفات خدا است؛ عالم

آئینه‌ی بدون جلاء بود. جلای این آئینه، «انسان» است که جامع جمیع صفات خداوند است.(۵۲) کل عالم تفصیل آدم است. آدم همان کتاب جامع اِلٰهی بوده که مانند روح در جسد عالم است؛ پس انسان روح عالم و عالم جسد انسان است. یعنی کل عالم همان «انسان اکبر» است. بنابرین اگر به‌عالم بدون انسان توجه شود، مانند توجه به‌جسدی بدون روح است. کمال عالم به‌انسان است همان‌طور که کمال جسد به‌روح است. پس انسان روح منفوخ به‌عالم و مقصود آن است.(۵۳)

بر این اساس، چون انسان کامل بر صورت حق خلق شده و مجموع حقایق عالم است، وقتی خداوند او را مخاطب قرار دهد، کل عالم و کل اسماء مخاطب او هستند.(۵۴) انسان کامل حامل امانت و عهد اِلٰهی در مرآت حق است. او تجلّئ صفات و مفصّل اسماء و موضع نظر حق به‌خلق و عرش و کبریاء است. انسان کامل سرّ و حیات ساری در جهان است.(۵۵) آدم بر صفت اِلٰهی آفریده شده است و واجد کمالات اِلٰهی و حقیقت اسماء او است. نسبت به‌حق از جهت باطن اکمل از نسبت او در دنیا و ظاهر است.(۵۶) در واقع نسبت انسان کامل با عالم، همانند نسبت نگین با انگشتری است. همان‌طور که پادشاهان اگر بخواهند ختم یک نامه کرده و محافظت از آن کنند، با مهر نگین خود بر آن می‌زنند، کمال عالم و اتمام و حفاظت از عالم نیز به‌موجب انسان کامل است.(۵۷) در مرتبه‌ی روح جامع جمیع حقایق است اجمالاً و در مرتبه‌ی قلب تفضیلاً، عالمی است که مظهر اسم اعظم یعنی الله است که جامع جمیع صفات و اسماء است.(۵۸) انسان کامل در ذات خود قرآن است که کون جامع و در بر دارنده‌ی تمام حقایق وجود در ذات خود است و جمیع صفات و اسماء اِلٰهی در وی متمثّل و ظاهر است، بنابراین در ذات خود قرآن است که در بردارنده‌ی تمام اشیاء است. «ولایعرف ما قلناه إلّا من کان قرآناً فی‌نفسه».(۵۹)

انسان به‌صورت حق‌تعالی است و کل عالم برای او خلق شده است، بنابرین کل عالم طالب انسان‌اند و انسان طالب خدا است. پس تعلق انسان به‌اشیاء حرام است زیرا او متعلق به‌حق است و کل عالم برای او خلق شده است. «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ ۴۵: ۱۳» نیز خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، ۲: ۲۹»(۶۰)

حق‌تعالی خود را هم به‌ظاهر و هم به‌باطن وصف کرده است. او عالم را به‌صورت دو عالم غیب و شهادت ایجاد کرده که ما (عالم) باطن را با (جنبه‌ی) غیب خودمان و (عالم) ظاهر را با (جنبه‌ی) شهادت خودمان ادراک می‌کنیم.(۶۱)

چون حق‌تعالی هم ظاهر است وهم باطن «هَوُ الاوَّلُ و الاخِرُ و الظاهِرُ و الْباطِنُ» دو عالم غیب و شهادت را آفرید و فقط به‌انسان هم جنبه‌ی ظاهر و هم جنبه‌ی باطن عطاء فرمود، بنابراین تنها انسان است که صورت حقیقئ حق است.(۶۲) انسان کامل عَمَد و ستون آسمان است، خداوند وجود آسمان را با او نگه می‌دارد، که اگر به‌عالم برزخ انتقال یابد آسمان فرود آید.(۶۳)

نصّی از خدا و رسولش وارد نشده که به‌کسی «کُن» اعطاء شده باشد، جز انسان؛ و این امر در زمان رسول اکرم در غزوه‌ی تبوک ظاهر شد، که آن حضرت فرمود: «کن اباذر»، «فکان اباذر»(۶۴) انسان دارای جامعیتی است که هم حق و هم خلق را دربر می‌گیرد. ظاهر انسان، نمایانگر صورت جهان مخلوق و حقایق آن است و باطن انسان حکایت از صورت حق و اسماء ذاتی دارد، به‌همین دلیل، رتبه‌ی انسان بالاتر از ملائکه است. هرآن‌چه در صورت‌های اِلٰهی از اسماء است، در این نشأی انسانی ظهور یافته است و این نشأی انسانی، بدین‌وسیله به‌رتبه‌ی احاطه و جامعیت نائل آمده است، به‌همین‌گونه بود که حجت خدا بر ملائکه تمام گردید.(۶۵) ... پس انسان کامل کل عالم است.(۶۶)

ابن‌عربی برای انسان کامل اصطلاحات گوناگونی وضع می‌کند که پیش از او کسی به‌کار نبرده است، ازجمله: حقیقةالحقایق، الحق‌المخلوق‌به، اصل‌العالم، العقل‌الاول والقلم‌الاعلی، روح‌العالم، الکلمةالجامعة، المدالاول و کلمات بسیار دیگر...(۶۷) در کتاب «التدبیرات الإلٰهیه» می‌گوید: اهل حقایق از این خلیفه (انسان کامل) با عباراتی گوناگون تعبیر کرده‌اند که هریک از آن‌ها معنای خاصی دارد. بعضی «امام مبین»، بعضی «عرش» و بعضی «مرآةالحق» و نظیر این تعابیر گفته‌اند.(۶۸) ابن‌عربی در جای جای آثار خود این ترکیبات و عناوین را نیز برای معرفی انسان کامل به‌کار می‌برد: الانسان الحقیقی(۶۹) الانسان الازلی(۷۰) انسان الانسان(۷۱) الانسان الأرفع(۷۲) العبد الجامع الکلّی(۷۳) عقل اول، نفس کل(۷۴) المختصرالشریف، الکون الجامع(۷۵) الانسان الاکمل الفرد(۷۶) البرزخیّة الاولی(۷۷) الانسان الاول، الکلمة الجامعة و المختصر الشریف(۷۸) نایب الحق فی الارض و معلم الملک فی السماء(۷۹) المنزّه الاعلی، التجلیّات‌الإلٰهیّه، شجرةالکون التجلیّات الإلٰهیّه، النسخة الکاملة و المدینة الفاضلة...(۸۰)

ابن‌عربی «انسان» را در دو سطح مورد ملاحظه قرار می‌دهد: یکی سطح تکوینی است که در آن انسان «طراز خلقت» به‌عنوان یک نوع مطرح بحث است،

نه‌به‌عنوان یک فرد. نوع انسان از نظر تکوینی، کامل‌ترین خلقت در میان کائنات است؛ زیرا به‌صورت خدا آفریده شده است. انسان، عصاره‌ی کامل و روح کل جهان هستی، یا به‌تعبیری «عالم اصغر» است.

سطحی دیگر، «انسان واقعا موجود» است که در آن، انسان به‌عنوان یک فرد مطرح بحث است. در این سطح، همه‌ی انسان‌ها به‌طور یکسان کامل نیستند، بلکه میان افراد انسان درجاتی وجود دارد؛ تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارتراند که «انسان کامل» خوانده شوند و اکثریت «افراد انسان حیوان» هستند که با کامل بودن فاصله دارند. بنا بر این انسان ابن‌عربی در سه چهره قابل نمایش است:

الف ـ انسان = کون جامع: ابن‌عربی در آثار خود [برخلاف فیلسوفان] میان «وجود»، «کون» و «عین» تفاوت می‌گذارد: «وجود» از نظر وی واحد و همان «حق‌تعالی» است، که در صورت‌ها و اکوان گوناگون تکثر می‌یابد. ظهورات وجود واحد در عالم هستی، «کون» نامید می‌شود: «لکون کل امر وجودی و هو خلاف الباطل، فان قلت: و ما یرید اهل‌الله بالباطل، قلنا: العدم.»(۸۱) امّا مقصود از لفظ «عین»، همان «ماهیت» است که از نظر ابن‌عربی به‌وجود و عدم متصف نیست. «کون جامع» انسان کامل است، از آن جهت که تمام حقایق عالم در او جمع است. می‌گوید: آدم برنامه‌ی است جامع از همه‌ی نعوت حضرت إلٰهی که عبارت‌اند از ذات و صفات و افعال ... لذا خداوند در این «مختصر شریف» که انسان کامل باشد، همه‌ی اسماء إلٰهی و حقایق آن‌چه را که از او (حق) در عالم کبیر ـ که منفصل از انسان است ـ ظهور یافته، قرار داد.(۸۲)

حضرت کون جامع به‌دلیل جامعیت، روح عالم است. این‌روح با عالم به‌منزله‌ی یک شخص است که همه‌ی قواء و اعضاء و جوارح عالم، مسخر و منقاد این روح است: خداوند انسان را روح جهان قرار داد که از جهت کمال صورتش عوالم علوی و سفلی مسخر اویند، همان‌طور که چیزی در عالم وجود ندارد مگر این‌که تسبیح خدا را می‌گوید، چیزی هم در عالم نیست مگر آن‌که به‌اقتضای حقیقت صورت انسان، مسخر انسان است. حق‌تعالی می‌فرماید: «وَ سَخَّرَ لَکُم ما فی السَّمواتِ و ما فیِ‌الأَرْضِ جَمیعَاً، ۴۵: ۱۳» بنابراین هرچه در عالم است، مسخر انسان است.(۸۳)

ابن‌عربی با التفات به‌آیه‌ی کریمه‌ی «سَنُریهِمْ آیاتِنا فیِ‌الآفاق و فی انْفُسِهِم، ۴۱: ۵۳» نتیجه می‌گیرد که همه‌ی حقایقی که در عالم وجود دارد، در انسان جمع است. در این آیه تصریح شده است که آیات خداوند همچنان که در آفاق هست، در انفس

نیز موجود هست.(۸۴) امّا توجه به‌این نکته مهم است که اشیاء به‌صورت فردی و عینی خود در انسان موجود نیستند، بلکه حقایق آن‌ها یا به‌عبارت دیگر اشیاء به‌کلیت خود، در انسان موجوداند، بنابراین انسان جامع همه‌ی اشیاء است، یعنی جامع حقایق غیرمادی تمام اشیاء، و به‌این معنی، انسان، عالم اصغر است.

تنها انسان ـ که به‌صورت خدا آفریده شده است ـ دارای احدیتی است شبیه به‌احدیت حق: حضرت إلٰهی، جامع همه‌ی اسماء است و واسطه‌ی میان آن‌ها و میان ذات وجود ندارد. همچنین حضرت انسانی نیز جامع همه‌ی اسماء است، زیرا که وجود، از احدیت جمع ذات به‌حضرت إلٰهی نزول می‌کند، سپس در مراتب ممکنات تجلّی یافته، به‌صورت‌های مختلف انتشار می‌یابد تا این‌که به‌انسان منتهی می‌شود و در آن، به‌صبغه‌ی همه‌ی مراتب درمی‌آید. پس انسان برزخی است که جامع احکام وجوب و امکان است، چنان‌که حضرت إلٰهی جامع ذات و همه‌ی اسماء است.(۸۵)

انسان عبارت از مجموع عالم است. انسان صغیر مختصری از عالم کبیر است از این‌رو این انسان صغیر مدرک عالم کبیر بوده و خداوند تمام جزئیات عالم کبیر را با انسان مرتبط کرده است. انسان به‌صورت اسم الله خلق شده است، این اسم جمیع اسماء را در بر دارد و اگرچه از نظر جسمی صغیر است ولی متضمن جمیع معانی و در برگیرنده‌ی عالم کبیر است. انسان کامل چون به‌صورت إلٰهی خلق شده است، تمام قواء و حواسش با بُعد إلٰهی کار می‌کند. بنابرین با چشم خدا می‌بیند، با خدا شاد می‌شود و در همه‌ی امور با خدا است.(۸۶)

جامعیت إلٰهی که در انسان وجود دارد، حاصل از سه امر است: امر اول راجع است به‌جناب إلٰهی یعنی حضرت اسماء و صفات و امر دوم راجع است به‌جناب حقیقةالحقایق ـ که مقصود از آن در این‌جا حقایق ممکنات است ـ و امر سوم راجع است به‌اقتضای طبیعت کلیه‌ی که همه‌ی قوابل عالم را از اعلی و اسفل آن در بر دارد و به‌واسطه‌ی داشتن این سه امر، «کون جامع»، انسان و خلیفه نامیده شده است. انسانیت او به‌دلیل عام بودن نشأی او و دربرداشتن تمام حقایق است.(۸۷)

انسان برزخ وجوب و امکان است زیرا جامع صورت حق و صورت خلق است و خط فاصلی میان حضرت إلٰهی و حضرت کونی است همانند خط فاصل میان سایه و خورشید «فان‌الحضرة الإلٰهیه علی ثلاث مراتب: باطن و ظاهر و وسط، وهو ما یتمیز به‌الظاهر عن‌الباطن و ینفصل عنه، و هوالبرزخ، فله وجه الی‌الباطن و وجه الی‌الظاهر، بل هوالوجه عینه فانه لاینقسم. و هوالانسان‌الکامل اقامة الحق

برزخاً بین‌الحق والعالم فیظهر بالاسماءالإلٰهیه فیکون حقاً، و یظهر بحقیقةالامکان فیکون خلقاً.(۸۸) همچنان که درمیان اسماءإلٰهی ازجهت ظاهر و باطن بودن تفاوت وجود دارد، در انسان هم جنبه‌های ظاهر و باطن با یکدیگر اختلاف دارند و انسان بدین‌گونه جامع همه‌ی جهان است.

ب ـ انسان خلیفةالله: خلافت درنظر ابن‌عربی به‌معنای جانشینی و نیابت است. هرکس در تصرف در ملک دیگری جانشین او باشد، «خلیفه» نامیده می‌شود؛ بنابراین ابن‌عربی گاهی حق‌تعالی را خلیفه‌ی انسان می‌داند: «یقول رسول‌الله فی دعائه ربه فی سفره: انت‌الصاحب فی‌السفر و الخلیفة فی‌الاهل، فما جعله خلیفة فی اهله الا عند فقدهم ایاه، فینوب‌الله عن کل شیء ای یقوم فیهم مقام ذلک الشیء بهویته.»(۸۹) درنتیجه خلافت بر دو قسمت است: خلافت مطلق که خداوند انسان را خلیفه‌ی خود در عالم قرار داده است. و خلافت مقید که انسان حق‌تعالی را در مال و احوال خود، خلیفه قرار می‌دهد.(۹۰) مورد اول خلیفه به‌معنای جانشین است، مورد دوم به‌معنای پشتیبان است.

تنها موجودی که لیاقت خلافت إلٰهی را دارد انسان کامل است چون بر صورت رحمان بوده و جمیع استعداد کائنات در وی نهفته است و بهترین دلیل بر موجد و خالق عالم بوده و اکمل آیات إلٰهی است به‌حدی که معرفت حق موقوف به‌معرفت او، معرفت او موقوف به‌معرفت کل عالم و معارف قدسی و حقایق إلٰهی است.(۹۱)

انسان کامل از آن جهت که دارای جامعیت است، شایسته‌گی خلافت إلٰهی را دارد. خداوند کمال، یعنی ظهور به‌صورت إلٰهی را بدین جهت به‌انسان کامل عطاء فرمود که بدل حق باشد، لذا اورا خلیفه نامید و کسانی را که بعد از وی ظاهر شدند، خلفای او قرار داد. پس فقط انسان کامل خلیفه‌ی حق است و امثال او که در عالم اجسام ظهور می‌یابند، خلفاء و ابدال اویند درجمیع آن‌چه در امکان او است. بنابراین انسان کامل سایه‌ی إلٰهی است در خلقش و خلفاء، خلفای مستخلِف واحداند.(۹۲)

خلافت و ولایت صفت إلٰهی است که خداوند به‌هرعبدی که بخواهد افاضه می‌کند. البته این ولایت چون صفتی عام است بر جمیع موجودات تعلق دارد ولی خداوند بعضی از این صفات از جمله ولایت را صرفاً مخصوص خود نگه داشته است و به‌بعضی بنده‌گان و مؤمنین خاص و بنده‌گان صالح عطاء می‌کند و این‌ها تحت ولایت تامه‌ی إلٰهی عمل می‌نمایند.(۹۳) اگر در آدم جمیع آن‌چه رعایا می‌خواهند، رعایای که خداوند وی را بر آنان خلیفه گردانید، نباشد، خلیفه نیست.

پس ناچار باید آن‌چه را که به‌آن نیاز است واجد باشد وگرنه بر ایشان خلیفه نیست. بنابراین صحیح نیست خلافت، مگر برای انسان کامل.(۹۴)

ابن‌عربی در «فص آدمی» از فصوص‌الحکم، دلیل خلافت انسان را ـ که مبتنی بر جامعیت او است ـ این می‌داند که حق‌تعالی به‌وسیله‌ی انسان، حافظ خلق خود است، همان‌طور که پادشاه به‌وسیله‌ی ختم (مهر) خزانه را حراست می‌کند.(۹۵)

انسان کامل به‌موجب کرامت و موهبت اِلٰهی، حامل اسماء و صفات او است؛ در نتیجه واجد کمالات اول و آخر و ظاهر و باطن گردیده و به‌هر چیزی دانا است.

البته گاهی انسان این صفات اِلٰهی را ملک خود دانسته و غصب می‌کند و «ظلوم» می‌گردد و چون نفهمیده است که این صفات را باید به‌صاحب آن بازگرداند «جهول» می‌شود. پس هرکس بخواهد از این دو صفت ظلوم و جهول خلاصی یابد، باید امانت اِلٰهی را به‌اهل و صاحب آن باز گرداند.(۹۶)

ج ـ حقیقت محمدیه: «حقیقت محمدیه» دیگر اصطلاحی است که گویند ابراهیم بن ادهم بلخی آن‌را وضع کرده است، ابن‌عربی آن‌را در حد گسترده در نظام معرفتی خود به‌کار برده است؛ مراد از حقیقت محمدیه در نظام ابن‌عربی، شخص حضرت سیّد نیست، بلکه میزان و معیاری برای سنجش انسان کامل است. و عمیق‌تر از آن، به‌معنای تعیّن اول از ذات اِلٰهی که همان اسم اعظم و جامع اسماء حسنای حق است. همه‌ی عوالم از این حقیقت به‌ظهور رسیده است و به‌آن حقیقةالحقایق نیز می‌گویند.(۹۷)

به‌اعتقاد ابن‌عربی حقیقت محمدیه به‌طور کامل در انسان کامل ظاهر می‌شود. نبی، رسول و ولی، مظاهر این حقیقت در عالم سفلی هستند و کامل‌ترین مظهر آن در این عالم «جناب سیّد» است. حقیقت محمدیه از حیث ارتباطش با عالم مبدأ، خالق عالم است؛ از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع جمیع حقایق وجود است؛ و از حیث ارتباطش با علوم باطن، مصدر و منبع علوم و معارف عارفان است.(۹۸)

آموزه‌های ابن‌عربی در این‌باره از یک‌سو مبتنی بر احادیثی از قبیل «کنتُ نبیاً و الآدم بین الماء و الطین» است که براساس تفسیر او از این حدیث، پیامبر حقیقتی ورای صورت خود در زمان و مکان خاص دارد و به‌نوعی دارای هستئ جهانی، ازلی و ابدی است. حضرت سیّد اکمل نوع انسانی و اولین دلیل بر ربّ خود است، زیرا که رب جز به‌مربوب ظاهر نمی‌شود و جز به‌مظهر خود مبیّن نمی‌گردد و

جمیع کمالات او به‌وجود این انسان کامل ظاهر می‌شود، به‌دلیل این که انسان کامل، جوامع کلم و امّهات حقایق إلٰهیه بوده و اوّلین دلیل بر اسم اعظم إلٰهی است.(۹۹)

از صفات انسان کامل وحدت ذاتی با حق و فنای تامّ در او است و ادراک ذوقی او به‌این‌که کثرت وجودی عین وحدت است. ولایت صفت عام و قدر مشترک میان افراد و مصادیق انسان کامل است؛ در این فرقی میان ولی یا نبی و رسول نیست. همه‌ی آن‌ها جامع عنصر ولایت‌اند، که فلک محیط عام است. البته در صفاتی دیگر فرق دارند که عارضی است.(۱۰۰)

خداوند انسان را عبث نیافرید، بلکه بدین جهت آفرید تا به‌تنهایی به‌صورت او باشد. پس تمام کسانی که در عالم‌اند، عالم به‌بعض و جاهل به‌کل‌اند، مگر انسان کامل، که خداوند همه‌ی اسماء را به‌وی آموخته و «جوامع کلم» را به‌وی عطاء فرموده است، لذا صورتش کامل شد و بین صورت حق و صورت عالم جمع کرد و میان حق و عالم برزخ شد و به‌صورت آئینه‌ی درامد که حق صورتش را در او مشاهده می‌کند و خلق نیز صورت خدا را در او می‌بیند و معنای رؤیت صورت حق در انسان کامل، اطلاق جمیع اسمای إلٰهی بر او است، یعنی که انسان کامل به‌همه‌ی اسماء و صفات إلٰهی، از قبیل رازق، ناصر، راحم، خالق، ممیت و محیی و... اتّصاف می‌یابد.(۱۰۱)

انسان کامل کلمه است، کلمه‌ی که تمام معانی کمال در وجودش تحقّق یافته و همه‌ی صفات إلٰهی در وی متجلّی شده و در نتیجه آن شایسته‌گی را یافته که خلیفه‌ی إلٰهی در کل عالم باشد، نه‌فقط در زمین. با این‌که هر موجودی از موجودات کلمه‌ی از کلمات إلٰهی است؛ زیرا مظهر خارجی کلمه‌ی تکوین است (اشاره به‌آیه‌ی مبارکه‌ی «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا، ۱۸: ۱۰۹») ولی مصادیق بارز کلمه و انسان کامل حقایق انبیاء و اولیاء هستند، که مقدّم و اکمل آن‌ها جناب محمد مصطفی است. «فهو الکامل الذی لا أکمل منه و هو محمد، صلی الله علیه و سلم»(۱۰۲)

حضرات خَمس

انسان تمام حقایق را به‌طور اجمال در مرتبه‌ی روح خود، و به‌طور تفصیل در مرتبه‌ی قلب خود دارا است؛ زیرا عالمی است که به‌واسطه‌ی او، علم به‌اسم «الله» ـ که جامع اسماء است ـ حاصل می‌شود. اسم «الله» مبدأ ظهور جمیع اسماء است و

انسان، مظهر اسم الله است. بنابراین آن‌چه که مراتب وجود به‌نحو تفرق و انفصال تحقق دارد، در انسان به‌نحو جمع موجود است. شناسایی حقیقت انسان، شناسایی همه اسماء حق است. اسماء حق‌تعالی نامتناهی است؛ در نتیجه اجزاء عالم وجود ـ که مظهر اسماء حق هستند ـ نیز نامتناهی‌اند، امّا ابن‌عربی و پیروان او، عوالم کلی وجود را در شش مرتبه و پنج حضرت منحصر کرده‌اند که در اصطلاح به‌آن «حضرات خمس» می‌گویند.

دو حضرت از آن حضرات، منسوب به«حق»، سه حضرت منسوب به«کون» و ششمی جامع تمام آن‌ها است. بیان مراتب ششگانه چنین است:

۱ ـ مرتبه‌ی احدیت که وجود حق است به‌نحو به‌شرط «لا» با سلب جمیع اعتبارات و اسماء و صفات.

۲ ـ مرتبه‌ی واحدیت که وجود حق است با ثبوت جمیع اعتبارات و اسماء به‌نحو به‌شرط «شیء» که لاهوت نیز نامیده می‌شود.

۳ ـ مرتبه‌ی «ارواح مجرده» که ظهور حقایق اِلٰهی و اسماء تنزیهی او است، در صورت مجردات و بسایط که آن‌ها را عقول و جبروت نیز می‌گویند.

۴ ـ مرتبه‌ی مثال منفصل، که ظهور اسماء و حقایق اِلٰهی است، به‌نحو اشیای مجرد و لطیف با آثار مادی نظیر شکل، امّا غیرقابل تجزیه و تبعیض که «مثال»، «خیال منفصل» و «ملکوت» نیز نام دارد.

۵ ـ مرتبه‌ی عالم اجسام که پائین‌ترین مرتبه‌ی ظهور است و مربوط به‌اشیای مرکب است که دارای ابعاد بوده و قابل تجزیه و تبعیض‌اند و «عالم ملک» و «ناسوت» نام دارد.

۶ ـ مرتبه‌ی انسان کامل یا حضرت «کون جامع» که دربردارنده‌ی تمام مراتب سابق است. و حق از احدیت ذات تجلّی نفرماید، الا بر انسان کامل.(۱۰۳)

قطب

از نظر ابن‌عربی "قطب" مبدأ کلی و عام و ساری در تمام هستی است، اصل هر علم و حیات و آفرینشی است؛ و هرکه هرچه دریافت می‌کند، از او است. قطب نسبت به‌حق، مستفیض و نسبت به‌خلایق مفیض است: «القطب وهو عبدالله وهو عبدالجامع فهوالمنعوت بجمیع‌الاسماء تخلقاً و تحققاً. وهو مرآة‌الحق، و مجلی النعوت المقدسه، ومجلی‌المظاهر الإلٰهیه.»(۱۰۴) بقاء و ثبات عالم و دوران افلاک به‌مدد وجود

قطب است. قطب هم مرکز است و هم محیط؛ از آن جهت که ثبات و بقای همه‌ی عالم به‌او است، مرکز است؛ و از آن جهت که حقیقت او در صورت‌های تمام عالم ظاهر است و هرجزئی ازعالم، مرتبه‌ی از مراتب او است، محیط است.(۱۰۵) نبی در هرعصری، قطب آن است و هنگام انقضاء نبوت تشریع، قطبیت به‌اولیاء منتقل می‌شود.(۱۰۶)

ابن‌عربی علاوه بر اصطلاح انسان کامل، گاهی اصطلاح اکمل، یا کامل اکمل را به‌کار می‌گیرد. به‌نظر می‌آید مقصودش از انسان کامل فردی باشد که فقط در زمان خود بر سایر افراد نوعش تقدّم رتبی دارد. امّا انسان اکمل متقدّم بر همه‌ی افراد نوع خود است، در همه‌ی زمان‌ها. برترین فرد نوع انسان محمد است که در واقع روح و جان عالم امکان است. در فتوحات آورده است: «واعلم أنّ مرتبة الانسان الکامل من‌العالم، مرتبة النفس الناطقة من‌الانسان فهو الکامل الّذی لا أکمل منه و هو محمد صلی الله علیه و سلم»(۱۰۷)

انسان هم قدیم ـ هم حادث!

از منظر ابن‌عربی، انسان هم قدیم است، هم حادث: انسان کامل درازل الآزال با خدا بود و تا ابدالآباد هم با او خواهد بود. درحالی‌که ماسوای او باقی به‌ابقاء الله هستند، او باقی به‌بقاء الله است.(۱۰۸)

او حادث است، البته حادث ذاتی، زیرا ذاتش اقتضای وجود نمی‌کند، وگرنه واجب می‌بود. وجود و صورت علمی یعنی عین ثابتش قدیم و ازلی است، وجود عینئ روحانی‌اش نیز متعالی از زمان و احکام آن است. امّا صورت و نشأی عنصری و جسدش حادث زمانی است که مسبوق به‌عدم زمانی است. همچنان که ازلی است، ابدی نیز هست: «فهوالانسان الحادث الازلی والنّشأء الدایم الابدی»(۱۰۹)

انسان کامل اولین تعیّن بود که ذات احدی به‌آن متعین گردید و از آن تعین بود که تعینات غیرمتناهئ دیگر ظاهر شد ... تعینات برحسب اجناس، انواع، اصناف و اشخاص ـ که هرکدام مندرج در بعضی دیگر هستند، ترتیب یافته‌اند. پس او انسان کامل واحد و فرد در وجود است که نظیری برای او نیست. چرا که کسی در مرتبه‌ی با او مساوی باشد، تعین نیافته است و فقط ذات احدی مطلق و منزه از هر تعین، صفت، اسم، رسم، حد و نعتی بالاتر از او است.(۱۱۰)

ابن‌عربی با استناد به‌حدیث «اول ماخلق‌الله نوری»، حقیقت محمد را «نور محمدی» نیز می‌گوید. این نور قدیم است و قبل از همه‌ی مخلوقات وجود داشته است و به‌طور متوالی در پیامبران جلوه کرده تا به‌آخرین تجلیٔ خود یعنی حضرت محمد رسیده است. نسبتش به‌عالم مانند نسبت نگین به‌انگشتری است، همان‌طورکه نگین انگشتری محل نقش و علامت است، «انسان کفصّ الخاتم من الخاتم هو محل النقش و العلامه».(۱۱۱)

حقیقت محمدیه کامل‌ترین مجلای است که حق در او ظهور کرده است. گرچه هر موجودی مظهر اسمی از اسماء اِلٰهی است، امّا تنها محمد مظهر اسم جامع یعنی اسم اعظم (الله) است که خلقت با او آغاز می‌شود و به‌او ختم می‌گردد. محمد به‌عنوان یک هستی جهانی است که از ازل وجود داشته و نماینده‌ی مرتبه‌ی از اعیان ثابته است. این مرتبه، مرتبه‌ی از هستی است که نه‌موجود است و نه‌غیر موجود. برزخی است میان حق مطلق و جهانی که تجلیٔ ظاهریٔ حق است. این مرحله اگر به‌لحاظ علم اِلٰهی درنظر گرفته شود، اِلٰهی است، ولی اگر درعین‌حال در ارتباط با جهان مخلوق درنظر گرفته شود، ذاتاً انسانی و خلقی است. این مرحله‌ی میانی به‌مفهوم اخیر، یعنی به‌لحاظ بعد انسانی، حقیقت محمد است و در همان حال در سطح تکوینی انسان کامل است. حقیقت محمدی، حقیقةالحقایق نیز خوانده می‌شود که اولین تعین حق یا اولین صورتی است که حق در آن آغاز به‌تجلّی می‌کند. بنابراین، حقیقت محمدی چیزی جز حق متجلّی نیست و از طرف دیگر، چیزی جز عالم نیست.(۱۱۲)

زن و کمال

به‌طور کلی عرفاء نسبت به‌فقهاء در مورد زنان نگاه مثبت‌تری داشته‌اند و این موضوع در اندیشه و آراء ابن‌عربی آشکارتر مشاهده می‌شود. در مدرسه‌ی ابن‌عربی کمال مخصوص مردان نیست. «موأنث بودن» به‌معنای عام بر تمام اجزاء عالم ساری است، ولی در زنان آشکارتر است. زنان نیز به‌مرتبه‌ی کمال ارتقاء می‌یابند و با عنوان باشکوه انسان کامل معنون می‌گردند، زیرا زن و مرد در اصل انسانیت با هم برابراند که انسانیت حقیقتی جامع و مشترک میان مرد و زن است؛ بنابراین هر کمالی که ممکن است مردان به‌آن برسند، زنان هم می‌توانند به‌آن نایل آیند. محمد به‌کمال مریم دختر عمران و آسیه زن فرعون شهادت داد و فرمود: «کَمُل من‌الرجال کثیرون و من‌النساء مریمُ بنت عمران و آسیة امراة فرعون...»(۱۱۳)

تجلّی و تناسب

ابن‌عربی در "فصوص‌الحکم" (فصّ آدمی) درباره‌ی گنجایش زیاد قلب انسان کامل سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که قلب او گنجایش و ظرفیت حق تعالی و اسماء و صفات او را دارد، می‌گوید: «و اذا کان الحق یتنوع تجلّیة فی الصور، فبالضّرورة یتّسع القلب و یضیق بحسب الصّورة التی یقع فیهاالتجلّیی الإلٰهی، فانّه لا یفضل من القلب شیء عن صورت ما یقع فیهاالتجلّی، فانّ القلب من المعارف او الانسان الکامل بمنزلة محل فصّ الخاتم من الخاتم لا یفضل، بل یکون علی قدره و شکله من الاستداره، ان کان الفصّ مستدیراً، او من التّربیع و التّسدیس والتّثمین و غیر ذالک من الاشکال. ان کان الفصّ مربّعاً او مسدّساً و مثّمناً او ما کان من الاشکال، فانّ محلّه من الخاتم مثله، لا غیر. و هذا عکس ما تشیر الیه الطّایفة من انّ الحق یتجّلی علی قدر استعدادالعبد، وهذا لیس کذالک، فانّ العبد یظهر للحق علی قدر الصّورةالتی یتّجلّی له فیهاالحق ...»(۱۱۴)

= «و بنا براین‌که حق‌تعالی در صورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود، پس ضرورةً قلب انسان کامل نیز (به‌تبع آن) به‌حسب صورتی که تجلّی حق‌تعالی در آن وقوع می‌یابد بسط و قبض پیدا می‌نماید و از قلب چیزی از صورتی که تجلّی در آن رخ می‌دهد افزون نمی‌آید (ظرف و مظروف: قلب و جلوه‌ی حق‌تعالی که برای آن آشکار شده به‌اندازه‌ی هم خواهند بود.) زیرا قلب انسان کامل همانند جای نگین انگشتر نسبت به‌انگشتر است (که جای نگین از نگین بزرگ‌تر نیست) بلکه جای نگین به‌اندازه‌ی نگین و به‌شکل آن است که اگر نگین دایره‌ای باشد، جای آن نیز دایره‌ای شکل است و اگر نگین چهارگوش یا شش‌گوش یا هشت‌گوش یا دیگر اشکال باشد، نگین مطابق با آن چهار، یا شش یا هشت‌گوش یا دیگر اشکال را دارا است. پس جای نگین انگشتر مانند خود نگین است و جز این نیست.»

پس از ابن‌عربی، شاگرد بلاواسطه و خلیفه و نماینده‌ی وی صدرالدّین قونوی که مروِّج عرفان و ادامه دهنده‌ی راه و رسم استاد است، به‌موضوع انسان کامل اهمیت داد و در کتاب عظیمش «مفتاح غیب‌الجمع و الوجود» معروف به«مفتاح الغیب» که از کتب بسیار دقیق و عمیق عرفان نظری است، از احوال و اسرار انسان کامل سخن راند و خاتمه‌ی کتاب را که جامع مقاصد ابواب قبلی است، مختص بیان خواصّ انسان کامل و کشف سرائر او قرار داد و با عنوان با شکوه ذیل معنون

ساخت: «و خاتمة الکتاب فی بیان خواص انسان الکامل تتمة کلیة و خاتمة وجامعة». شمس‌الدّین محمد بن حمزه فَناری (۸۳۴ ـ ۷۵۱ ، ﻫ ق) کتاب را شرح مزجی کرده و نام «مصباح الأنس فی‌شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود» بر آن نهاد.

پس از صدرالدّین قونوی، مفاهیم و اوصاف انسان کامل همانند آن‌چه در آثار ابن‌عربی مشاهده شد، در مثنوی معنوی مولوی، نیز مشهود است. مولوی که به‌دیدار ابن‌عربی توفیق یافته و با صدرالدّین قونوی معاشرت و مصاحبت داشته، اصطلاح "الانسان الکامل" را به‌کار نبرده، ولی چنان‌که در اشعار فوق (مبحث انسان خدایی) خواندیم، در بُعد معنایی، انسان را به‌جای خدا می‌نشاند.

در مواضع دیگر از عناوینی چون "کامل العقل" ، "امام حیّ قائم" ، "مهدی" و "هادی" استفاده کرده و او را به‌صورت حق شناخته و متّصف به‌اوصاف حق دانسته است. تا جای که دست او، دست خدا تواند شد و در امور تصرّف تواند کرد، چنان‌که کفر به‌دست وی دین شود و ناممکن ممکن گردد. چنین انسانی علت وجود عالم و غایت خلقت است و زمین از وجودش خالی نیست. هم نهان است و هم عیان، هم غایب است و هم حاضر، هم اول است و هم آخر، مظهر عزّ و محبوب حق؛ برترین موجودات، حتی کرّوبیان است. مثنوی معنوی مولوی:

آسمان‌ها بنده‌ی ماه وی‌اند　　　شرق و مغرب جمله نان‌خواه وی‌اند

بعد از ابن‌عربی و قونوی و مولوی، مفاهیم و مصادیق انسان کامل در میان پیروان آن‌ها همچون مؤیدالدّین جندی (م ۶۹۱، ﻫ ق) عبدالرّزاق کاشانی (م ۷۳۶، ﻫ ق) داوود قیصری (م ۷۵۱، ﻫ ق) فخرالدّین عراقی (م ۶۸۸، ﻫ ق) و دیگران مورد بحث و گفت وگو قرار گرفت. در همین دوران عزیزالدّین نسفی مشهور به«نخشبی» (۶۳۰ ـ ۷۰۰ ، ﻫ ق) پیدا شد و برای انسان کامل اصول و ضوابط وضع نمود. نسفی درحقیقت انسان کامل را از آسمان به‌زمین آورد و به‌نازدانه‌گی‌اش خاتمه داد و درچارچوب اصول و ضوابط محدود و مسئول کرد.

این عمل نسفی یادآور آن است که کُرّه‌شتری «بنت لبون» را که تا هنوز آزاد بود و در میان گله نازدانه‌گی می‌کرد، زیر بار اندازد.(۱۱۵) نسفی انسان کامل را این‌گونه معرفی می‌نماید: «بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد، و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی به‌عبارتی دیگر بگویم، بدان که انسان کامل آن است که او را چهارچیز به‌کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف.»...

پس از نسفی شیخ عبدالکریم جیلی = جیلانی (۸۲۶ ، ه ق) عنوان «الانسان الکامل» را برای کتاب نفیس و ارزنده‌اش برگزید. کتاب که به‌زبان عربی است، در دو جزء و شصت و سه باب تنظیم شده است، باب شصتم آن‌را با عنوان «فی الانسان الکامل و أنّه محمد و أنّه مقابل للحق و الخلق» مزین کرد، و تأکید نمود که این باب عمده‌ی ابواب کتاب، بلکه جمیع کتاب است، از اول تا آخر. «جیلی» توضیح داد که انسان «واحدکثیر» است. هریک از افراد نوع انسانی در کمال خود نسخه‌ی از دیگری است، فاقد هیچ یک از کمالات دیگری نیست، مگر بالعرض.

مثلاً، کسی که به‌علت ابتلاء به‌بیماری عضوی را از دست داده باشد. بنابراین تا مرضی عارض نشود آن‌ها همچون دو آئینه‌ی متقابل هستند. هرچه در یکی هست در دیگری هم هست، امّا اشیاء در برخی بالقوه است و در برخی دیگر بالفعل، مانند «کمال انبیاء» و اولیاء، آن‌ها هم در کمال متفاوت‌اند؛ برخی کامل و برخی دیگر اکمل‌اند، ولی تعیّن هیچ‌یک از آن‌ها در این وجود به‌درجه‌ی تعیّن محمد نمی‌رسد. در حقیقت انسان کامل او است و باقی انبیاء و اولیاء ملحق به‌او هستند مانند لحوق کامل به‌اکمل؛ ولی من(جیلی) در موألّفاتم هرگاه انسان کامل گفتم، مقصودم محمد است.(۱۱۶)

السیّدالشریف الجرجانی (۷۴۹ ـ ۸۱۶ ، ه ق) در «معجم التعریفات» انسان کامل را این‌گونه معرفی می‌کند: «هو الجامع لجمیع العوالم الإلهیة والکونیة، الکلیة والجزئیة وهو کتاب جامع للکتب الإلهیة والکونیة، فمن حیث روحه وعقله: کتابٌ عقلی مسمًّی بأم‌الکتاب، ومن حیث قلبه: کتاب اللوح المحفوظ، ومن حیث نفسه: کتاب المحو والإثبات، فهو الصحف المکرمة، المرفوعة المطهرة، التی لا یمسها ولا یدرک أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانیة، فنسبة العقل الأول إلی العالم الکبیر وحقائقه بعینها نسبة الروح الإنسانی إلی البدن وقواه، وإن النفس الکلیة قلب العالم الکبیر، کما أن‌النفس الناطقة قلب‌الإنسان، ولذلک یسمی العالم بالإنسان الکبیر.»(۱۱۷)

جرجانی به‌وضوح نشان می‌دهد تا چه‌اندازه تحت تأثیر ابن‌عربی است.

مؤیدالدّین جُندی (م ۷۰۰ ، ه ق) اولین شارح فصوص‌الحکم، بیان می‌کند که صورت ظاهر انسان از این جهت از حقایق عالم ایجاد شده که انسان دارای احدیتی است که تمام حقایق کونیه را در بر دارد. تمام اشیا و ذرات عالم وجود از عقل اول تا آخرین نوع از انواع موجودات کونی، نظیری در نسخه‌ی ظاهر انسان دارند و نسبت حقایق و صور ذات انسان به‌حقایق و صور عالم، نسبت اصل به‌فرع است. امّا صورت باطن انسان از آن جهت بر صورت حق ایجاد شده که انسان دربردارنده‌ی

تمام اسماء فعلیٔ وجوبیٔ إلٰهی و تمام نسبت‌های ربوبی است. انسان کامل واجب‌الوجود (به‌واسطه‌ی) رب خود، عرش خدا با قلب خود، حی، عالم، قدیر، مُتَکَلِّمْ، سمیع و بصیر ... است.(۱۱۸)

صدرالدّین شیرازی (۹۷۹ ـ ۱۴۵، هـ ق) تلاش کرد پا جای پای ابن‌عربی بگذارد، کلاه از سر برداشت و در برابر ابن‌عربی ادای تعظیم کرد. برای ابن‌عربی اعتبار و احترام خاصی قائل شد، مقامش را در عرفان ستود و از وی با عناوین با شکوهی چون الشیخ العارف المتألّه، العارف المحقّق، الشیخ الجلیل و قدوة المکاشفین ... نام برد. در مسائل عرفان نظری عقاید و افکارش را پذیرفت، مخصوصاً در مسأله‌ی انسان کامل اقتدای تامّ و تمام به‌ابن‌عربی کرد. در آثار خود از جمله کتاب کبیر «اسفار» و «تفسیر قرآن» اغلب عیناً و دقیقاً عبارات و اصطلاحات ابن‌عربی را با شکوه و آب و تاب نقل کرد و به‌شرح و توضیح آن‌ها پرداخت.

گاهی هم پس از اظهار عقیده‌ی خود، کلام ابن‌عربی را به‌عنوان استشهاد و تأیید وارد ساخت. مثلاً در کتاب اسفار، آن‌جا که درباره‌ی اقسام کلام سخن می‌گوید، کلام را بر سه قسم: امر ابداعی، امر تکوینی و امر تشریعی تقسیم می‌کند. در مقام تمثیل می‌نویسد: انسان کامل از این‌حیث که خلیفه‌ی خدا و مخلوق به‌صورت رحمان است، از برکت کمالِ نشأت و وجودش که جامع عالم خلق و امر است، واجد این هرسه قسم کلام و صاحب ابداع، انشاء و تکوین و تخلیق و قدرت تحریک و تصرّف در امور است. معارف و علوم را از خداوند می‌گیرد و با گوش قلبیٔ معنوی کلام عقلی و حدیث قدسی را از سوی او می‌شنود و به‌واسطه‌ی تحریک قوای نفسانی، قواء و اعضاء و ادوات بدنی را به‌کار و حرکت وامی‌دارد؛ در پایان برای تأیید سخنانش عبارت ذیل را به‌عنوان «استشهاد تأییدی» شاهد می‌آورد: «و ممّا یؤیّد ما ذکرنا، أنّه قال صاحب‌الفتوحات المکیّه...»(۱۱۹)

تقریباً تمام نظرات ملاصدرا، مضموناً یا منطوقاً، تکرار همان گفته‌های ابن‌عربی است. از آن‌جا که ملاصدرا شیعه می‌باشد، گفته‌های ابن‌عربی بسا باب طبع مذهب او است، لذا سر حرف را به‌طرف «امامت» کج می‌کند و اندیشه‌های شیعی اش این‌گونه جوششش می‌نماید:

«نامه‌ی انسانی، کتاب حکمت إلٰهی و جوهر و مغز معانیٔ قرآنی است. انسان کامل، کتاب مبین و لوح محفوظ است. او به‌حسب ذاتش، وجودی قائم به‌خود و

بیرون از دایره‌ی زمان و مکان و اشاره‌ی حسّی است. انسان کامل، نوری از انوار معنوی و رازی از اسرار هستی و صورتی از صورت‌های گوناگون قدرت حق و نشانی از نشانه‌های حکمت او و کلمه‌ی از علم و خواست او و چشم بینای پروردگار است.»(۱۲۰)

«انسان کامل گنجینه‌ی علم خدا و معرفت او و معدن حکمت او است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ...» بنابراین کتاب جامع حق و مشتمل بر حقایق کونیه است. انسان کامل حامل کل قوای موجودات عالم است و جمیع مراتب موجودات برای او تحقق دارد و شایسته‌ی مقام خلافت إلٰهی بوده و بر حقیقت حق و مخلوق و غایت ایجاد عالم است.»(۱۲۱)

«با توجه به‌این که حقایق اشیاء در عالم عقلی ثابت بوده و تحت عنوان قلم إلٰهی مطرح است و در عالم نفسانی مسمّی به«لوح محفوظ» و «ام الکتاب» است و در الواح قدری منسوب به«محو و اثبات» است، و همه در کتاب علم رحمانی مکتوب است. همانند مهندسی که ابتداء نقشه‌ی خانه را در ذهن خود ترسیم می‌کند، سپس به‌اجراء می‌گذارد، خداوند نیز صورت عالم نزدش حاضر بوده، سپس آن‌را به‌اجراء و خلق می‌گذارد. خلاصه این‌که انسان کامل نمونه‌ی از ذات، صفات و فعل حق‌تعالی است.(۱۲۲) انسان کامل به‌صورت پروردگارش آفریده شده است. بقیة الله است در زمین او، و حجت خداوند است بر خلق او.(۱۲۳) انسان کامل به‌وجه بسیط واجد همه‌ی موجودات است. انسان کامل کتاب لوح محفوظ است.»(۱۲۴)

«کسی که انسان کامل را عبادت کند، خدا را عبادت کرده و اگر او را ببیند خدا را دیده است. پیامبر صلی‌الله علیه و آله فرمود: «من اطاعنی فقد اطاع الله و من رأنی فقد رأی الحق»(۱۲۵) انسان کامل کلمه‌ی کامله‌ی است که مملوّ از اقسام، علوم و فنون است و نسخه‌ی مکتوبه‌ی مثال «کن فیکون»، بلکه امری وارد از کاف و نون است که او مظهر اسم الله الاعظم است که جامع جمیع اسماء است.»(۱۲۶)

«خلاصه: انسان کامل مثال حق متعال است ذاتاً، وصفاً و فعلاً.»(۱۲۷)

«معرفت خدای متعال جز با معرفت انسان کامل امکان نمی‌یابد، که او باب‌الله‌الاعظم، دستاویز محکم و ریسمان استوار است که وسیله‌ی ارتقاء به‌عالم اعلاء، صراط مستقیم خدای علیم و حکیم و کتاب کریم است که وارد از خدای رحمان و رحیم است و بر هرکسی واجب است که به‌آن‌چه در این کتاب مکنون است معرفت بیابد و این سرّ مخزون را بفهمد.»

ملا صدرا پس از ذکر این مترادفات تأکید می‌کند که معنای وجوب معرفت نبی و امام همین است. زیرا حیات انسان در نشأی دائمه، تنها از برکت معارف حکمت إلٰهیّه است و انسان کامل حاوی و در بردارنده‌ی تمام حکمت‌ها است.(۱۲۸)

به‌پنداشت ملا صدرا هرچه معرفت بیش‌تر باشد شوق شدیدتر و قوی‌تر است و حرکت و کوشش نیز بیش‌تر و بالتبع، معرفت کشف و شهود نیز بیش‌تر می‌گردد، تا آن‌جا که پایان حرکت به‌نقطه‌ی آغاز ختم می‌شود و چیزی از معرفت باقی نمی‌ماند. دیگر نه‌عارف می‌ماند و نه‌معرفت؛ نه‌مشتاق ماند و نه‌شوق، بلکه فقط مشتاق باقی ماند؛ نه‌سالک ماند و نه‌سلوک، بلکه فقط مقصد و مقصود ماند و بس. این‌جا است که اول چون آخر و نهان همان آشکار و وجود در موجود و معبود منحصر می‌گردد. شاید از این بیان راز تأکید برمعرفت و قبل از همه معرفت نفس روشن گردد.

سلسله‌های صوفیه

صوفیان در اقطار اسلامی و در وطن ما به‌سلسله‌های بسیاری منقسم‌اند که در ظاهر به‌مذاهب مختلف تسنن و تشیع منتسب‌اند. مشترکات و مفارقات میان همه‌ی سلسله‌های تصوف وجود دارد؛ زیرا هرفرقه از دل فرقه‌ی دیگر بیرون آمده یا پوست‌اندازی کرده است. هریک از مشایخ صوفیه که به‌عنوان سر سلسله‌ی طریقت می‌شناسیم، سلسله‌های منسوب به‌خود را بالبداهه بنیاد نکرده است. او خود در دامن تصوف پرورش یافته و طی طریق نموده است. علت ستاره شدنش آن بوده است که یا از فرقه‌ی مربوطه انشعاب نموده، یا به‌پیشوایی طریقت مربوطه رسیده و در زمان شیخوخیت خود تغییرات بنیادین در فرقه به‌وجود آورده و اصول و ضوابط آن را تبیین و استحکام بخشیده است. چندان که از آن پس، فرقه به‌نام او مشهور شده.

تفاوت‌های فرقه، سلسله و طریقه

در گفتمان تصوف، به‌کار بردن عنوان «فرقه» برای تعریف تصوف دارای بار منفی است، صوفیان از این‌که فرقه خوانده شوند خوش‌شان نمی‌آید، عمدتاً مخالفان تصوف هستند که به‌قصد تنقیص و کاهش‌گرایی، این طرق مختلف را فرقه خوانده‌اند. «فِرْقَه» از «فَرْق» آمده = (این با آن فرق دارد) در مقابل، اقطاب و مشایخ تصوف عمدتاً طریق خود را «سلسله» ، «سلسله‌ی طریقت» یا «طریقت» می‌نامند که ازگذشته‌های دور آمده وبه‌سوی آینده روان است. هرسلسله‌ی مبدأالمبادی

خودرا به‌یکی از بزرگان ادیان ومذاهب یا یک پیغمبر وامام مستند می‌کنند. صوفیان معتقداند که هر صوفی، باید بتواند از عهده‌ی اثبات سلسله برآید، یعنی سلسله‌ی خود را بدون انقطاع به‌پیامبران وائمه برساند. چند و چون دستورات و راه و رسم هریک «طریقت» خوانده می‌شود. البته این موضوع مطلق نبوده و حتی برخی از مخالفین تصوف نیز در نوشتار و گفتار خویش مرز دقیق این دو را مشخص نکرده‌اند، گاهی اوقات از این طرق با عنوان فرقه و گاهی با عنوان سلسله یاد کرده‌اند.

عرفاء و متصوفه هرچند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند، چون در جوف همه‌ی فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، درعین‌حال یک گروه وابسته و به‌هم پیوسته‌ی اجتماعی هستند. یک رشته افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت‌ها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه‌ها و غیره، به‌آن‌ها به‌عنوان یک فرقه‌ی مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد. به‌همین خاطر تفکیک این واژه‌ها از هم بسیار سخت خواهد بود.

سیّد محمود گیلانی در مورد علل پیدایی سلسله‌های صوفیه می‌گوید:

«هر کدام از این شاخه‌ها در زمان مشخصی بنا به‌دلایل محلی ایجاد شده است. مثلاً زمانی که مسلمانان با مشکلی مواجه می‌شدند، شخصی با فضلیتی (سیّد یا پیر یا مرشد) مردم را برای رهایی از مشکل و پناه بردن به‌خدا به‌راهی رهنمایی می‌کرد و ایجاد شاخه‌های متعدد تصوف ریشه در این مسأله دارد.»

شاید نتوان رقم دقیق فرق صوفیه را احصاء کرد؛ چون حلقه‌ها و نحله‌های تصوف در اقطار اسلامی (با خصوصیات محلی) به‌صدها نحله بالغ می‌شوند. لٰکن امّهات سلسله‌های تصوف به‌شرح ذیل‌اند:

سلسله‌ی قادریه

این سلسله منسوب به‌عبدالقادر گیلانی ملقب به‌قطب اعظم (۴۷۱ ـ ۵۶۱ ، ه ق ـ مدفون در بغداد) است. عبدالقادر گیلانی از سادات حسینی العلوی نسب ساکن در شهر کردنشین «گیلان‌غرب ـ خانقین» است. در نوجوانی به‌بغداد رفت و به‌تحصیل علوم و معارف پرداخت. او در میان پیروان خود به‌«غوث‌الاعظم دستگیر» معروف است. خود او بر مذهب حنبلی بود، امّا در مقام فتوی از مذاهب شافعی و حنفی نیز استفاده می‌کرد. در بغداد ریاست مدرسه‌ی فقه حنبلی را برعهده داشت.

برخی او را اشعری خوانده‌اند. همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که او انسان معتدل و اهل تسامح و تساهل بوده است. به‌طور کلی تعصب بر مذهب خاص برای بنیادگذاران طریقت اهمیتی ندارد. عبارتی را صوفیان به‌خود نسبت می‌دهند که گفته‌اند: «صوفی پیرو هیچ مذهبی نیست = الصوفی لا مذهب له» چنان‌که مولوی می‌گوید:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست   عاشقان را ملت و مذهب خداست

معهذا وی نسبت به‌اصل و اساس سُنّت سخت‌گیر بود و دسته‌جات شیعه، مرجئه، جهیمیه، کرامیه، معتزله، قدریه، مشبهه وسالمیه را اهل بدعت و انحراف می‌دانست. گیلانی دارای آثار فروان است که مهم‌ترین‌هایش «آداب السّلوک و التوصّل الی منازل الملوک» ، «اغنیة الطالبین لطریق الحق» و «فتوح الغیب» است. در آن‌ها دیدگاه‌های عرفانی خود را تبیین کرده است. براساس اندیشه‌ی او، صفای روح لازمه‌ی وجود صوفی است و صوفی کمال نمی‌یابد مگرآن‌گاه که در مکتب رنج و مصیبت پرورش یابد و حدیثی را از پیامبر نقل می‌کند:

«ما پیامبران بنابر درجات مان با آزمون‌های بسیار احاطه شده‌ایم» آن‌چه مهم است ثابت قدم بودن در ایمان است تا سرانجام خیر بر شر غلبه کند. بنابه‌باور او، مردم چهار دسته‌اند، گروه اول نه‌زبان دارند و نه‌دل، تابع حواس هستند، توجهی به‌حقیقت ندارند. گروه دوم زبان دارند ولی دل ندارند، سخنان اینان زیبا و دل شان تاریک است و کامجو و عصیان طلب‌اند. گروه سوم دل دارند ولی زبان ندارند، آنان مؤمنان راستین هستند که برای سلامت روح اینان سکوت و خلوت بهتر است. گروه چهارم که هم دل دارند و هم زبان که مالک حقیقی معرفت خدا و صفات او هستند، اینان به‌والاترین مرحله می‌توانند دست یابند که همان تالئ مقام نبوت است.

عبدالقادر گیلانی با توجه به‌مقامات صوفیانه چهار مرحله را به‌دست می‌دهد:

نخستین مرحله، ورع است که بنده مطیع شریعت است و تنها به‌خدا امیدوار می‌باشد و هرگز به‌خلق توسل نجوید. دومین مرحله، حقیقت است که با مقام ولایت یکی است. بنده از امر خدا اطاعت می‌کند که خود این اطاعت و انقیاد دو نوع است، اول حفظ انسان از هرگونه گناه آشکار و نهان همراه با ارضاء نیازهای اولیه، نوع دوم اطاعت از ندای باطن است که همه برای خدا می‌شود. مرحله‌ی سوم تفویض است و آن زمانی است که بنده یکسره خود را تسلیم می‌کند. مرحله‌ی چهارم و آخرین، فناء است که خاص ابدال یعنی موحدان راستین و عارفان است.

او فقیه و محدثی بود که اوراد و اذکاری را به‌نوعی پایه‌ریزی کرده بود که قرائت و تکرار آن‌ها در درون افراد اثر بگذارد. وی مریدان خود را وامی‌داشت تا ذهن خود را از تصورات فیلسوفان یونانی و سفسطه‌پردازان پاک کنند و به‌سیر و سلوک شرعی برای رسیدن به‌حکمت و اشراق روی آورند.

درحالی‌که در قرن پنجم قمری تصوف و طریقت در حال جدایی از شریعت بودند، عبدالقادر گیلانی به‌عنوان یکی از سرسخت‌ترین مخالفان این عقاید، در جهت همآهنگی طریقت با شریعت تلاش کرد و اطاعت و پیروی از قرآن و سُنّت و حاکمیت بخشیدن به‌آن‌ها را در همه‌ی شئون زندگی، اساس همه‌ی امور می‌دانست.

در نظر او، تصوف نتیجه‌ی بحث و گفتار نیست، بلکه حاصل جوع و حرمان است. متضمن بخشنده‌گی، تسلیم شادمانه، صبر، ارتباط دائیم با خدا از طریق دعا، خلوت، پشمینه‌پوشی، سیاحت و سیر در آفاق و انفس، فقر و تواضع، یکرنگی و راستی است. او تا جای برارزش‌های دینی تأکید می‌کرد که در گفتار پنجاه و چهارم از کتاب "فتح الربانی" به‌مردم پند می‌داد که نسبت به‌جهان بی‌تفاوت باشند و آرزوها و هواهای نفسانی خود را از هرنوع که باشد بکشند و لذت و سُرور را در فناء بجویند. او «فقر» را مرکب انسان برای وصول به‌منزل می‌داند.

همچنین «حال» را چیزی می‌داند که به‌زبان قال (گفتار) نمی‌آید و اصل و حقیقت محبت را فناء محب در محبوب می‌داند. از سخنان او بر می‌آید که او رؤیت خداوند را قبول دارد، البته تجلّی و ظهور و درک او را نه‌با چشم ظاهر بلکه با چشم باطن و جان می‌پذیرد. او اختیار فقر را برای رسیدن به‌حق توصیه می‌کند، چنان‌که بعد از وادی فقر، سالک به‌وادی حق می‌رسد. اگرچه عبدالقادر در مسأله‌ی آزادئ اراده به‌مذهب جبر نزدیک‌تر است، ولی با توسل به‌نظریه‌ی کسب که در میان مُتَکَلِّمان رواج دارد جنبه‌ی افراط و تفریط آن‌را رها می‌کند. او تلاش زیادی برای اصلاح تصوف کرد. تلاش‌های او در ابعاد زیر قابل ذکر است:

۱ ـ پالایش تصوف از چیزهای که با آن آمیخته شده بود و بازگردانیدنش به‌رسالت اصلی، و تبدیل تصوف به‌یک مکتب تربیتی که هدف اصلی آن کاشتن و زراعت معانی تجرد و دلبریده‌گی خالص از دنیا و زهد صحیح است.

۲ ـ حمله به‌آنانی که از راه تصوف منحرف گشته بودند و آن را وسیله‌ی ظاهرسازی خود قرار داده و معنایش را تغییر داده بودند. وی بدون آن‌که از طایفه‌های صوفیه نام ببرد آن‌ها را دسته‌بندی کرد تا خصوصیاتی را که باعث

پابندی تصوف به‌کتاب و سُنّت است، را بنمایاند؛ و هم بدون برانگیختن دشمنی یا ناراحتی، امکان اصلاح منحرفان را فراهم سازد. فرقه‌های با عنوان‌های اباحیه، متکامله، متجاهله و غیره...

۳ ـ ایجاد نظام میان طرایق مختلف صوفیه و ایجاد ارتباط بین مشایخ آن‌ها؛ بدین‌منظور دعوت‌های به‌منظور گردهمآیی از مشایخ صوفیه به‌عمل آورد که نخستین گردهمآیی آنان در رباط (کائن) واقع در منطقه‌ی حلب بغداد انجام گرفت که در آن بیش از پنجاه نفر از شیوخ و رهبران تصوف عراق شرکت کردند.

گام بعد، ایجاد ارتباط با مشایخ طریقت بیرون از عراق بود که بدین‌منظور گردهمآیی شیخ عبدالقادر در ایام حج، با حضور شیخ عثمان ابن‌منصور قرشی که تربیت مریدان در مصر برعهده‌ی او بود، شیخ أبومدین مغربی که عهده‌دار توسعه‌ی تصوف در مغرب‌زمین بود، و شیخ ارسلان دمشقی که تربیت مریدان و ریاست پیروان طریقت در شام را عهده‌دار بود؛ نیز شیوخ یمن و شمار زیادی از مشایخ طرایق تصوف اسلامی صورت پذیرفت. از مهم‌ترین نتایج این گردهمآیی ایجاد اتحاد میان طریقت‌های صوفیه تحت رهبری واحد بود.

۴ ـ ایجاد ارتباط بین فقه و تصوف، تا جای که کسی که فقیه می‌شد فقه و تصوف را با هم داشت و این را «کامل شدن شریعت و طریقت» می‌خواندند.

۵ ـ خروج تصوف از انزوا و آماده‌سازی صوفیان جهت مجاهده و رویارویی با تهدیداتی که متوجه جهان اسلام بود. اخبار به‌جا مانده نشان می‌دهد که مدرسه‌ی قادریه نقش اساسی در تجهیز وآماده‌سازی نیروها برای رویارویی با خطر صلیبیون در شام داشت. این مدرسه جوانانی را که به‌دلیل ورود صلیبی‌ها مجبور به‌فرار شده بودند، تجهیز و آماده می‌کرد و تحت فرماندهی ورزیده به‌میادین جنگ بازمی‌گرداند.(۱۲۹) مبانی فکری این طریقه «وحدت وجود» است.

«قادریه» به‌حفظ سُنّت و شعائر دینی تأکید دارند. این طریقت نخست در عراق و سپس در مراکش، بیت المقدس، آسیای کوچک و مرکزی، ولایات سند، بلوچستان و هند رواج یافت. اکنون در سراسر بلاد اسلامی منتشر است و در شبه‌قاره‌ی هند و افغانستان نفوذ گسترده دارد. پیروان مکتب قادری قائل به‌سماع و وجد هستند و شادی جسم را سبب پاکی روح می‌دانند. قادریه مادر تعداد زیادی از فرقه‌های صوفیه است که در اقطار اسلامی فعالیت دارند. هریک از آن‌ها خود را قادریه می‌دانند، ولی اگر کنار هم بنشینند تفاوت‌های زیاد میان ایشان نمایان می‌شود.

سلسله‌ی رفاعیه

منسوب به‌أبوالعباس سیّداحمد رفاعی بصری است. (۵۱۲ ـ ۵۷۸ ، ه ق) سیّداحمد صوفی و فقیهی بود که در جنوب عراق می‌زیست. وی تمام عمر خود را در زادگاهش «بطائح» گذرانید. پیروان و شاگردان او طریقت وی را در جهان اسلام گسترش دادند؛ تا جای که طریقت رفاعیه تا قرن ۸ و ۹ هجری، گسترده‌ترین سلسله‌ی تصوف در جهان اسلام بود که تا مصر، فلسطین، سوریه، خراسان، هند، آناتولی و حتی خاوردور گسترش یافته بود. این طریقت به‌دست فرستاده‌ی سیّداحمد رفاعی، أبوالفتح واسطی (م ۵۸۰ ، ه ق) وارد مصر شد و در حال حاضر از مهم‌ترین طریقت‌های صوفیه‌ی مصر است. در طریقت رفاعیه، معیار اصلی سنجش حق و باطل قرآن و سُنّت نبوی است. پیروان این طریقت در هر مرحله از سلوک، باید عامل به‌شریعت باشند و تخطی از شریعت در هیچ شرایطی پذیرفته نیست. تعبد به‌شریعت در این طریقت تا آن‌حد مهم است که عقایدی مانند وحدت وجود و شطحیات عرفاء [اگر در تعارض با ظاهر شریعت باشند] مردود هستند.(۱۳۰)

سلسله‌ی بدویه

برگرفته از نام سیّداحمد البدوی (۵۹۶ ـ ۶۷۵، ه ق) او از اعقاب حسین بن علی بن ابی طالب بود و در شهر «فاس» (پایتخت پیشین مراکش ـ ماراکو) زاده شد. در سن هفت ساله‌گی در معیت والدین به‌مکه مراجعت کرد. در سن ۳۸ ساله‌گی به‌عتبات عالیات مشرف شد و به‌زیارت مزار عبدالقادر گیلانی نیز رفت. در این سفر تغییرات بزرگی دراو پدید آمد. افسانه‌های از نتایج این سفر و حالات سیّداحمد، پس از این سفر به‌او نسبت می‌دهند. پس از مراجعت به‌مکه، عازم مصر شد و در شهر "طنطا" رحل اقامت افکند. از همان‌جا دعوت خویش را آغاز کرد و مورد اقبال فراوان قرار گرفت. درحالی‌که او شافعی مذهب بود، فرقه‌های مختلف شیعی که ارادت خاص به‌خاندان اهلبیت داشتند نیز به‌او گرایش یافتند. برخی منابع شیعی، او را شیعه خوانده‌اند وشاگردان بزرگ به‌او نسبت می‌دهند. برای او القاب و عناوین زیاد ثبت شده که مشهورترینش «البدوی» و «شیخ العرب» است. همراه با مریدان درجنگ‌های‌صلیبی شرکت کرد. پیروانش رشادت‌ها وکرامات زیادی درعرصه‌های جنگ به‌او نسبت می‌دهند. در مجموع، شخصیت سیّداحمد میان‌هاله‌ی از حقیقت و خرافه غرق است. یکی از جنگ‌های او با "سن لویی" پادشاه فرانسه بود.(۱۳۱)

سلسله‌ی شاذلیه

منسوب به‌أبوالحسن شاذلی، ملقب به‌تاج‌الدّین و تقی‌الدّین (۵۹۳ ـ ۶۵۶ ، هـ ق) است. او درغماره [شمال مراکش] زاده شد، نسبش به‌امام حسن بن علی بن ابی‌طالب می‌رسد و مذهب مالکی داشت. در جوانی به‌تونس مهاجرت کرد و در شهر «شاذلی» اقامت گزید. ظاهراً نخستین ظهور این فرقه در تونس بوده است.

ساده‌زیستی و معیشت از رهگذر کار مشروع، مخالفت با گدایی و عدم پذیرش تحایف و هدایا جزو اساسات تعالیم شاذلیه است. بدین‌سبب پیروان این طریقه خرقه برتن نمی‌پوشیدند و لوازم و نشانه‌های که دیگر طریقه‌ها برای متمایز شدن از عامه‌ی مردم با خود همراه می‌کردند، در میان پیروان شاذلیه جای نداشت. لباس آنان مانند لباس دیگر مسلمانان بود. رعایت پنج اصل مسلمانی، خوف ظاهری و باطنی، پیروی از سُنّت، عدم اعتناء به‌خلق، تسلیم و رضا، توکل در شادی و محنت، از دیگر پایه‌های اعتقادی این طریقت است. صدق گفتار و پرهیز از دروغ، بالاترین فضیلت در این طریقت است.

درباره‌ی شاذلیه گفته‌اند که این طریقت آسان‌ترین طریقت‌ها است، زیرا نیازی به‌مجاهدت‌های پیچیده و ریاضت‌های طاقت‌فرسا ندارد. در طریقت شاذلیه از سازهای موسیقی خبری نیست. تنها به‌آهنگ‌های موزون، دعاء، یا اشعار عرفانی اکتفاء می‌شود که هنگام تلاوت، روندی تصاعدی و شتابنده دارد.

این‌سلسله درمصر و مغرب و بلاد عثمانی قدیم اعتبار تمام کسب کرد. امروزه شاذلیه در بسیاری از کشورهای جهان اسلام به‌خصوص در کشورهای اسلامی شمال آفریقا، پیروانی دارد که البته میان آن‌ها تفاوت فرهنگی بسیار است.

در نتیجه‌ی آن تفاوت‌های فکری و نوشتاری، سلسله‌های بسیاری از آن منشعب شده‌اند: در مغرب: غازیه، حبیبیه، کرزازیه، ناصریه، شیخیه، سُهیلیه، یوسفیه، زروقیه، زیانیه... در مصر: بکریه، خواطریه، وفائیه، جوهریه، مکیه، هاشمیه، سمانیه، عفیفیه، قاسمیه، عروسیه، هندوشیه، قاووقجیه...(۱۳۲)

سلسله‌ی نقشبندیه

منسوب به‌خواجه بهاءالدّین محمد نقشبند بخارایی (۷۱۸ ـ ۷۹۱ ، هـ ق) است. وی در قصر «هندوان» بخارا به‌دنیا آمد، که بعداً به‌قصر «عارفان» تغییر نام یافت. آداب طریقت را از سیّدامیر کلال (م ۷۷۲ ، هـ ق) آموخت. در برخی منابع بیان شده

که او سیّد حسینی است. در مورد اشتهار این فرقه به‌نقشبندیه روایات متعدد و متناقض آمده است. قابل قبول‌ترین آن‌ها این است که خواجه مانند سایر مشایخ خواجه‌گان، اهل حرفه و فن بوده و به‌پیشه‌ی «نقشبندی» اشتغال داشته است، یا در اوایل حال به‌این‌گونه کار اشتغال داشته است. خواجه نقشبند ارکان طریقه‌ی خود را چنین تبیین کرده است: «خلوت در انجمن؛ به‌ظاهر با خلق و به‌باطن با حق، سبحانه و تعالی» از بهاءالدّین نقشبند پرسیدند: «در طریقه‌ی شما ذکر جهر و خلوت و سماع می‌باشد؟ فرمودند که نمی‌باشد. پس گفتند: بنای طریقت شما بر چیست؟ فرمودند:

خلوت در انجمن: به‌ظاهر با خلق هستند و به‌باطن با حق. نیز همو گفته است:

«طریقت ما صحبت در خلوت و خلوت در صحبت است، خلوت آفت شهرت است. خیریت درجمعیت است، و جمعیت درصحبت، به‌شرط نفی بودن در یکدیگر»

نقشبندیه دارای ۱۱ اصل است که برگشت همه‌ی آن اصول را سیری در آفاق و انفس در بر می‌گیرد. از «بهاءالدّین نقشبند» کتابی به‌جامانده تحت عنوان «قدسیه» که گویا حاوی کلمات ایشان است. موألف و شارح آن، خواجه محمد پارسا (خواجه پارسا = ۷۴۹ ـ ۸۲۲ ، ه‌ق) از کبار مشایخ طریقه‌ی نقشبندیه است.

عبدالرحمن جامی حاشیه‌ی بر آن نگاشته که بعدها به‌متن افزوده شده و جمعاً کتاب مقدس فرقه‌ی نقشبندیه را تشکیل داده است.

فراز و فرود این فرقه در طول زمان و در مناسبات قدرت، یادآور فراز و نشیب معتزله در عهد خلفای عباسی است؛ پیروان این طریقت در آغاز طرفدار زهد و فقر و ساده‌گی بودند و اندیشه‌ی وحدت وجودی داشتند: بهاءالدّین نقشبندی و مشایخ پیش از او [مشایخ سلسله‌ی خواجه‌گان] به‌دور ازماجراهای سیاسی و اجتماعی، ساده و زاهدانه می‌زیستند و برای امرار معاش پیشه و کاری داشتند.

«خواجه محمود انجیر فغنوی» به‌حرفه‌ی گلکاری می‌پرداخته و از آن‌ممر وجه معاًش می‌ساخته، «خواجه علی رامتینی» به‌صنعت بافنده‌گی اشتغال داشته است، «سیّدامیر کلال» کوزه‌گری می‌کرده و فرزندش «امیرشاه» از صحرا نمک می‌آورده و می‌فروخته است و از آن‌راه زندگی می‌گذرانیده...

ولی دیری نگذشت که مشایخ نقشبندی برخلاف پیشینیان، در دستگاه‌های حکومتی و کارهای اجرایی وقضایی و مشورتی صاحب نقش شدند. عزّت و حرمت یافتند و صاحب دستگاه ومنصب و ثروت گردیدند. مانند «خواجه ناصرالدّین عبیدالله احرار» که متنفذترین مشایخ نقشبندی در عصر تیموری بود و بنا به‌نوشته‌ی جامی

«کوکب فقرش» «نوبت شاهنشهی» می‌زد. سعدالدّین کاشغری و عبدالرحمن جامی، طریقه‌ی نقشبندی را در عاصمه‌ی هرات، بیش از پیش، رواج دادند و هرات یکی از مراکز تجمع نقشبندیان شد. امیر علی شیر نوایی از پیروان این سلسله بود.(۱۳۳)

تصوف نقشبندی، به‌لحاظ اعتقادی، سُنّتیِ معتدل و میانه‌رو است که اصول آن‌را می‌توان در پیروی از سُنّت و حفظ آداب شریعت و دوری از بدعت بیان کرد. در آن نه‌خلوت است نه‌عزلت، نه‌ذکر جهر و نه‌سماع. همین آسانی و ساده‌گی و اعتدال سلوک نقشبندی یکی از علل رواج آن در اقطار اسلامی شده است؛ چنان‌که این طریقه به‌سرعت از ایالات مسلمان‌نشین غرب چین و هند تا مصر و شام و از بلخ تا بصره و بغداد انتشار یافت. سهم صوفیان نقشبندی در بارور ساختن عرفان اسلامی اندک نیست. صدها کتاب و رساله به‌زبان‌های پارسی و عربی و ترکی و هندی در دقایق عرفان و مبانی تصوف و رسوم طریقت و آداب سلوک از نقشبندیان بازمانده است. علت گسترش این طریقه در پهنه‌ی جهان اسلام از شرق تا غرب، رواج آن در میان طبقات علماء، فضلاء و ادباء و دولت مردان است.

سلسله‌ی سهروردیه

منسوب به‌شهاب‌الدّین عمر بن عبدالله سهروردی (۵۴۲ ـ ۶۳۲ ، ﻫ ق) است. شیخ شهاب‌الدّین در شریعت پیرو امام اعظم أبوحنیفه بود. نسب وی به‌نوشته‌ی ابن‌خلکان در «وفیات الاعیان» با چهارده واسطه به‌أبوبکر صدیق می‌رسد. او در حوالی زنجان زاده شد. در جوانی به‌بغداد رفت و تحت تربیت عموی خود، شیخ ضیاءالدّین أبوالنجیب سهروردی، علوم ظاهر و باطن را فرا گرفت. در تصوف به‌شیخ عبدالقادر گیلانی و شیخ أبوالسعود بغدادی (م ۵۷۹ ، ﻫ ق) و شیخ أبومحمد عبدالله بصری (۴۹۹ ـ ۵۸۲ ، ﻫ ق) ارادت داشته است. آثار زیادی به‌او منسوب است که مهم‌ترین آن «عوارف المعارف» است که در اوج پخته‌گی آن‌را نگاشته است. کتاب در ۶۳ باب تحریر شده و تماماً در احوال و اوصاف و شرح کرامّات صوفیان است. این سلسله ذکر و سماع را جایز می‌دانند و به‌تناسخ و رجعت معتقداند؛ حتی بعضی اعتقاد دارند که تعدادی از بزرگان پس از فوت می‌توانند با همان جسد در نقطه‌ی دیگری از دنیا شروع به‌زندگی دوباره نمایند.

می‌گویند احکام و تکالیف یک باره به‌صورت بوتوم از جانب خدا نیامده، در عصر هر پیامبر چیزی برآن افزوده شده، موقعی که آدم و همسرش از بهشت

اخراج شدند، شب بود و تاریک بود. این زوج بسیار وحشت کردند؛ ساعاتی گذشت که سپیده‌ی صبح دمیدن گرفت و اسباب شادمانی آدم و حوارا فراهم آورد، آدم به‌شکرانه‌ی دمیدن روشنایی صبحگاهان، دوگانه به‌جا آورد. بنابراین نماز صبح را اولین بار آدم خواند، سپس به‌او تکلیف شد. و چهار رکعت نماز ظهر را ادریس نبی به‌جا آورد و نماز عصر را یونس و مغرب را موسی و عیشا را عیسی به‌جا آورد. نمازهای یومیه برای مسلمین فریضه است و برای پیغمبر اکرم نافله است.

گویند برای پذیرفتن مرید، مرشد بایستی در خواب ملهم شود. گویند بعضی از بزرگان این سلسله اشخاص عادی را به‌یک نگاه به‌حد کمال رسانیده‌اند!

در ذکر جهر، اول لااله الاالله گفته می‌شود که بدن و قلب شسته شود، بعد محمد رسول‌الله به‌زبان جاری می‌گردد که محبوب باری تعالی است. دستورات ذکر در خواب به‌مرید تعلیم داده می‌شود و سیر روحی سالکین این سلسله به‌وسیله‌ی خواب انجام می‌گیرد. سلطان اذکار لفظ «هو» است که از هر دو گوش می‌شنود. سیّد در غار حرا شبیه این صدا از جبرئیل شنیده است. صدای زنبور و جَرَسْ و انواع صداها همان لفظ «هو» است...

سهروردیه عمل به‌فرائض دینی را مقدمه‌ی وصول به‌حقیقت می‌شمارد. واصل از انجام فرایض بی‌نیاز است. برای او ذکر مداوم «هو» کفایت از هرفرض است. سلسله‌های جلالیه، جمالیه، زینبیه، خلوتیه و شعبه‌های متعدد و مختلف آن در آسیای صغیر، شبه‌قاره و افغانستان، از طریق سهروردیه نشأت یافته‌اند. زکریای مولتانی، این طریقت را در هند رواج داد و پیروان زیادی یافت. بیش‌تر کتب این سلسله به‌زبان‌های اردو و پنجابی تألیف گردیده است.

سلسله‌ی چشتیه

این سلسله را خواجه معین‌الدّین سیّداحمد ابدالی (۵۲۲ ـ ۶۳۳ ، ه ق) به‌وجود آورد. زادگاه وی «چشت شریف»(۱۳۴) و آرامگاه وی در «أجمیر» هند واقع شده است. معین‌الدّین در سال ۵۶۱ پس از سفرهای طولانی به‌اطراف و اکناف، سرانجام به‌اجمیر رفت و این شهر را به‌عنوان پایگاه چشتیه انتخاب کرد، این طریقت در شبه‌قاره‌ی هند نفوذ گسترده دارد. پیروان آن حنفی مذهب‌اند. سهم مشایخ چشتیه در ترویج اسلام در شبه‌قاره، به‌عنوان اصلاح‌گران اجتماعی و مبلّغان ارزش‌های اسلامی، درخور توجه و اهمیت بسیار است. منابع هندی آکنده از مواصفات این

فرقه و بنیادگذار آن است. برخی معتقداند این سلسله در شبه‌قاره از پرجمعیت‌ترین سلسله‌های صوفیه‌ی این نواحی است.

چند عنوان کتاب که از متون اصلی این فرقه است مانند «انیس‌الارواح»، «دلیل‌العارفین»، «فوائدالسالکین» و «اسرارالاولیاء» به‌سرسلسله‌ها و بزرگان این طریقت همچون معین‌الدّین چشتی و قطب‌الدّین بختیار کاکی نسبت داده شده‌اند.

معین‌الدّین شاگردان زیادی تربیت کرد و هریک از آنان در منطقه‌ی خود مصدر خدمات ارزنده‌ی شدند. خانقاهای متعلق به‌این سلسله در بسیاری از شهرهای عمده‌ی هند برقرار است و فعالیت پرجوش دارد. پس از درگذشت او، مسلمین برایش مقبره‌ی مجلل و باشکوه ساختند که پس از گذشت هشت قرن هنوز پابرجا است و یکی از مزارهای درجه اول مسلمین در هند به‌شمار می‌رود. در ایوان و رواق‌ها و داخل مقبره اشعار زیادی به‌زبان دری [که در آن زمان زبان رسمی کشور هند بود] دیده می‌شود. هرساله مردم و مریدان از سراسر هند در روز ۳۰ ثور، به‌مناسبت عُرس وی، مراسمی برگزار می‌کنند. او در میان هندوان به‌«خواجه‌ی اجمیر» مشهور است. به‌او توسل می‌جویند و دخیل می‌بندند.

سلسله‌ی شطاریه

منسوب به‌عبدالله شطار (متوفی بین سال‌های ۷۱۸ ـ ۸۳۲ ، ه ق) است. درباره‌ی این شخص اطلاعات روشن در دست نیست. گفته‌اند «شطاریت» به‌معنای چُستی و چالاکی است، لذا او را «شیخ عبدالله آتش‌خوار» نیز گفته‌اند. او وحدت وجودی بوده است، سخنان وی یادآور سخنان بایزید بسطامی و منصور حلاج است. لذا این فرقه را «طیفوریه» ، «طبسیه» و «گیلکیه» نیز می‌نامند. در تعالیم خود می‌گوید: «هنگامی که جمیع اسرار باطن بر وجه سالک ظاهر گردد و از حقیقت انسانی ترقی کند و در مقام حقیقت محمدی رود و از آن هم ترقی کند و در مرتبه‌ی ذات مطلق رسد. هم بر این طریق مشغول باشد و در مراتب ترقی و تنزل سیر کند تا در این مقامات آشنا گردد و حالات خود را دریابد.»

در این سلسله ذکر جلی (ذکر زبانی) نیست، جملاتی ذکر خفی و انفسیٔ «الله ناظر» ـ «الله معی» است که لب فرو بندد و بعضی اوقات چشم بر هم نهد تا از تشتت خیال رهائی یابد و این جملات را با توجه به‌قلب و توجه تام به‌صورت فکریه که چهره‌ی پیر طریقت است، در نظر گرفته و خیال کند این جمله بر صفحه‌ی دل یا

داخل قلب نوشته شده و او می‌خواند. یا با قلم خیال نقش کند. یا در نای گلو ترسیم کند. هریک از این طرق می‌بایست به‌دستور شیخ طریقت باشد.

نشست در سلسله‌ی شطاریه نشست مربعی است، نه‌حلقوی. چون خانه‌ی کعبه چهارگوش است. شیخ وجیه‌الدّین شطاری در رساله‌ی «طالب واثق» می‌گوید: «بدان که اشتغال طایفه‌ی که به‌مشرب شطاراند بسیار است، یکی از آن جمله شغل اسم ذات است. یعنی سالک باید نقش اسم ذات را به‌رنگ نقش برنز یا نقره بر دل صنوبری تصور کند به‌حدی متصور باشد که به‌غیر تصور نقش آن اسم چیز دیگری در نظر نیاورد. چون «الله ناظر» گوید، سالک نظر بر خود دارد و نظر از موجودات بردارد و در باطن خود تصور کند او ناظر است ما را به‌نظر ما؛ و چون «الله معی» گوید چشم را ببندد و ذکر را متوجه سر کند که او با ما است.

ترتیب حروف و کلمات در تفکرات این فرقه نقش اساسی دارد، هریک از حروف الفبا بیانگر یکی از مقامات سالک است و خاصیت ذاتی دارد. به‌عقیده‌ی آنان توحید، آن است که به‌جز یک چیز، دیگر چیزی نبینیم و نگوئیم و نفهمیم و نخواهیم؛ و به‌جز یک چیز نباشیم. نزد شطاریه، مجاهده، ضدیت با نفس، فناء و فناء در فناء وجود ندارد؛ چرا که همه‌ی این‌ها مستلزم دو وجود و دو شخصیت است.

شطاریه مقاله‌ی اناالحق را دقیقاً اجرا می‌کنند. عبدالله شطّار مرید و خلیفه‌ی «ملا محمد شیرین مغربی» بوده و نسب طریقتی او به‌بایزید بسطامی می‌رسد. شیخ عبدالله از دست شخص مغربی خرقه‌ی خلافت و ارشاد پوشید و مأمور به‌ارشاد اقلیم هند گردید. این طریقه در سرزمین‌های سوماترا و جاوه نیز پیروانی دارد.

سلسله‌ی مولویه

منسوب به‌مولوی جلال‌الدّین محمد بلخی ثم الرومی (۶۰۳ ـ ۶۷۲ ، ه ق) است. ابواب سخن در باره‌ی مولوی آن‌قدر گسترده است که در این مختصر نمی‌گنجد؛ نیازی هم به‌طرح آن نیست، زیرا سلطنت مولوی و واقعیت‌های پیرامون او (بر معرفت جهان پارسی و ترکی) چندان روشن و همه‌گانی است که گبر و ترسا از او دم می‌زنند. شخص مولوی بنیادگذار سلسله‌ی خاصی نیست، او فقط حلقه‌ی درویشی داشت، جانشینان و شاگردان او هریک به‌نوبه‌ی خود، خویشتن را «مولویه» خوانده‌اند. حال آن‌که تأثیرات مولوی و آثارش بر دنیای تصوف و فرهنگ و ادبیات انسانی (در جهان پارسی و ترکی) به‌اندازه‌ی ژرف و گسترده است. که نمی‌توان حد

و مرزی برای آن تعیین نمود. مولوی دنیای تصوف بعد از خود (در جهان پارسی و ترکی) را دیگرگون کرد. او آفتابی است که برتمام قلمرو تصوف می‌تابد.

امّا در مورد نفوذ اندیشه‌های مولوی در خارج از جهان پارسی و ترکی نمی‌توان چیزی زیادی گفت. هرچند مولوی در جهان انسانیت مکانت بس رفیعی دارد، اما از محدودیت زبانی زیان دیده است. با این‌که مولوی اصالةً عرب است و نسبش به‌خلیفه‌ی اول می‌رسد و بر زبان عربی نیز احاطه‌ی کامل دارد؛ ولی آثار خودرا به‌زبان دری سروده است. اگر آثار مولوی به‌زبانی غیر از دری خلق شده بود، امروزه می‌توانستیم شعاع او را بیش از آن‌چه است ببینیم. مع‌هذا سخن از این‌که گفته شود این یا آن فرقه‌ی صوفیه منسوب به‌مولوی است، و آن دیگری نیست، کاملاً بی‌مورد است. فقط در برخی جزئیات می‌توان گفت این یا آن فرقه از صوفیه تا چه اندازه از سنن و احکام عملی مولوی الهام گرفته‌اند. عرفان مولوی عرفان عملی است. او نه‌تنها برای تصوف اصول و ضوابط نظری وضع نکرده است، بلکه خود ضد هرنوع قید و بند و قرأت کلیشه‌ای است. تلاش او این است تا حال درونئ انسان را منقلب نماید، و اورا به‌حرکت وادارد؛ لذا به‌مخاطب می‌گوید: برو ازهرراهی که می‌توانی، فقط برو... هیچ آدابی و ترتیبی مجوی، برو، می‌رسی.

سلسله‌ی بکتاشیه

منسوب به‌حاجی محمد بکتاش ولی (۶۰۵ ـ ۶۷۰ ، ه ق) است. او معاصر مولوی بوده و خبرهای در دست است که مراوداتی با مولوی داشته است. این طریقت در حدود قرن هشتم هجری در آناتولی ترکیه شروع به‌کار کرد. بسیاری کسان پیدایش این مذهب را به‌دست فردی به‌نام «بالیم سلطان» می‌دانند. (م ۹۹۲ ، ه ق) اهمیت وی در طریقه‌ی بکتاشیه چندان است که پس از حاجی بکتاش به«پیرثانی» مشهور شده است. بالیم سلطان این طریقت را سامان بخشید و آئین‌های جدیدی وارد آن کرد. سلسله‌مراتبی در طریقه‌ی بکتاشیه بنیان نهاد که پس از او ساختار این طریقه بر اساس آن شکل گرفت. اندکی پس از درگذشت بالیم سلطان، به‌تدریج عقاید شیعئ افراطی در میان بکتاشیان رسوخ کرد و این طریقه هرچه بیش‌تر با اعتقادات اهل تسنن رایج در محیط پیرامون خود فاصله گرفت.

بکتاشیه از بسیاری جهات بیش از یک فرقه‌ی تصوف است. آن در حد یک مذهب یا دین مستقل می‌نماید که التقاط و تقلیدی است از ثالوث نصارا، غُلات

شیعی، تأویلات ابن‌عربی، تصوف صدر قونوی و بسیار چیزهای دیگر ... بالیم سلطان خاستگاه مسیحی داشته است و رسوبات ثالوثیت در افکار و تعالیم او کاملاً نمایان است. با این اوصاف، بکتاشیان خود را مسلمان می‌دانند. آنان به‌وحدانیت خدا، نبوت حضرت محمد و ولایت حضرت علی معتقداند. امّا این سه را تثلیثی شبیه به‌تثلیث مسیحی می‌نگرند. در دیدگاه آنان، خدای متعال حقیقت مطلقی است که در وجود محمد و علی تجلّی کرده است و این دو تجلّی، خود با یکدیگر و با آن حقیقت مطلق یکی هستند. محمد و علی در ظاهر دو شخص و در باطن حقیقتی واحداند.

یعنی بکتاشیه بر این باوراند که ذات بی‌تعین احدیت، نخست در نور محمدی تعین یافت و در این نور محمدی، علی تجلّی یافت.

بکتاشیه انجام فرایض و تشریفات دینی را برای انسان کامل ضروری نمی‌داند. غالب منابع تحقیق به‌عدم التزام بکتاشیان نسبت به‌احکام شریعت و ترک نمازهای یومیه و روزه‌ی رمضان و سایر عبادات، اشاره کرده‌اند. این امر، یکی از وجوه اختلاف این طریقت با شیعه‌ی اثنی‌عشری است. به‌نظر بکتاشیان، بعضی از آئین‌ها جای عبادت‌های شرعی را می‌گیرند، مانند: هر صبح و شام صلوات فرستادن بر دوازده امام، خواندن دعای «نادعلی» خودداری از نوشیدن آب در دهه‌ی اول محرم، اعتراف به‌گناهان نزد بابا (شیخ) پس ازمحرم، بزرگـداشت نوروز وغیره...

اخلاق از نظر بکتاشیه دراین جمله خلاصه می‌شود: «دستت را بی‌آزار، زبانت را رازدار وکمرت را استوار نگه‌دار» در طریقت بکتاشیه پنج مقام وجود دارد:

الف ـ محب بودن: مقام اول «مُحب» بودن است؛ کسی که به‌یکی از باباها دست ارادت دهد، مُحب خوانده می‌شود. «محب» می‌تواند در مراسم مختلف این طریقه شرکت کند و پس از گذرانیدن آموزش‌های لازم و پیشرفت در مراتب سلوک در مراسمی با عنوان «وقف وجود» به‌مرتبه‌ی «درویش» ارتقاء یابد.

ب ـ درویشی: دومین مقام، «درویشی» است؛ از محبانِ مرد کسی که به‌درویشی اعتراف کند و وارد تکیه‌ی شود و مدتی با نهادن عرقچین سپید، خدماتی چون خرید کردن، چوپانی و سایر کارهای بیرون از تکیه را به‌عهده گیرد، پس از اثبات لیاقت به‌مقام درویشی می‌رسد.

ج ـ بابا: مقام سوم، مقام «بابا»یی است. در صورت نیاز یا درخواست محبّان از خلیفه، درویش به‌مقام بابایی می‌رسد و اجازه‌ی تربیت محب و درویش را دریافت می‌کند. باباها دستاری سفید (یا سبز ویژه‌ی سیّدها) به‌دور تاج خود می‌پیچند.

د ـ تجرد: مقام چهارم «تجرد» است. درویش یا بابای غیرمتأهل که مصمم به‌تجرّد باشد، موهایش تراشیده و گوش راستش سوراخ می‌شود و گوشواره‌ی به‌نام «منقوش» به‌گوش می‌آویزد. با شرکت در مراسم خاصی، سوگند تجرد یاد می‌کند و برای همیشه خود را وقف طریقت می‌نماید.

هـ ـ خلیفه: مقام پنجم «خلیفه» بودن است. سه بابای مجرد با دادن اجازه‌نامه می‌توانند بابای را به‌مقام خلافت برسانند. عده‌ی رسم تجرد در این طریقه را متاثر از قلندریه و برخی آن‌را برگرفته از تجرد و رهبانیت مسیحی می‌دانند.

بکتاشیان هرهفته، یک‌بار در آئین جمع شرکت می‌نمایند. این عبادت هفته‌گی در حکم نمازهای یومیّه به‌حساب می‌آید. علاوه براین، هنگام تشرف و ارتقای هریک از مقامات طریقت، نظیر محب، درویش و بابا ... مراسم ویژه‌ی تشکیل می‌شود. بکتاشیان ده روز اوّل ماه محرم را روزه می‌گیرند و در این روزها عبادات و دعاهای دارند که به‌آن «نیاز» می‌گویند... اولین روز ماه شوال عید مقدس بکتاشیان است. ده روز اول ذی‌الحجه و عید نوروز و یازده‌هم محرم نیز از روزهای مقدس آنان به‌شمار می‌رود. آن‌چه در مراسم بکتاشیه قابل توجّه است، نذر و قربانی است که توسط افراد این طریقت تهیه و به‌حضور جمع آورده می‌شود. بکتاشیان در آئین جمع، کلاه برسر می‌گذارند و موهای‌سر خود را کوتاه می‌کنند.

بکتاشیه را می‌توان [برای دوره‌های] پیشقراولان فرهنگ «ینی‌چری» به‌حساب آورد، یک وجه نظم و دیسیپلین شدید ایشان همین شبه‌نظامی بودن ایشان است. این طریقه بر اثر برخورداری از حمایت رسمیٔ دولت عثمانی و در پی فتوحات آن، به‌شبه‌جزیره‌ی بالکان و از آن‌جا به‌آلبانی راه یافت. بعدها خانقاه‌های بکتاشیه در آن‌جا ساخته شد. راهیابی این فرقه به‌شبه‌جزیره‌ی بالکان، در اسلام آوردن ساکنان آن‌جا سهم عمده‌ی داشت. امروزه بکتاشیه علاوه بر آلبانی و به‌طور محدود در ترکیه، در میان مردم سوریه، مصر، ترک‌های مقیم اروپا و نیز مناطق آلبانیایی نشین و مسلمان مقدونیه، بوسنیا ... و کوزوو رواج دارد.

سلسله‌ی شاه نعمت اللّهیه

منسوب به‌شاه نعمت الله ولی (۷۳۰ ـ ۸۳۲ ، هـ ق) است. سیّد نورالدّین شاه نعمت‌الله ولی از اقطاب و عرفای مشهور قرن هشتم و نهم هجری است. در شهر حلب متولد شد و در ماهان (کرمان) خرقه تهی کرد. پدرش میرعبدالله از کوچکی او

را به‌مجالس صوفیه می‌برد، در آن هنگام شهر حلب مهد انتشار افکار ابن‌عربی بود. در جوانی سفرهای به‌مصر و حجاز و ملتان و خراسان و فرارود داشت.

برخی محل تولد او را «کوهبنان ـ کرمان» و برخی «چشت ـ هرات» گفته‌اند.

شمار رسالات او در موضوعات عرفانی و مطالب نزدیک بدان بسیار زیاد و اشعارش نیز فراوان است. از او دیوانی به‌جا مانده که حاوی بیش از ۱۳ هزار بیت و مشتمل بر چند قصیده و تعداد کثیری غزل و چند مثنوی و رباعی است.

در قصیده‌ی منسوب به‌او که با مطلع «قدرت کردگار می‌بینیم» شروع می‌شود، به‌بسیاری از وقایع و اخبار آینده اشارت رفته است.

بعدها به‌منظور یا مناسباتی، ابیاتی بر آن اضافه شده است که شخصیت شاه نعمت‌الله را برای عوام شگفت‌انگیز ساخته و بر شمار معتقدان وی افزوده است.

کسانی معتقداند که غالب افراد و دسته‌جات، از این‌گونه اشعار <که مشتمل بر غیب‌گویی است و اشاره به‌حوادث آینده دارد> به‌نفع خود استفاده کرده‌اند.

مثلاً بابیه بر این باور بودند که سال ظهور باب در اشعار شاه نعمت الله ولی ذکر شده است. به‌همین سیاق هرکس سعی می‌کند هر اتفاقی را به‌دیوان شاع نعمت الله ولی نسبت دهند و لابلای آن دنبال حوادث و وقایع آینده بگردند.

سیّد نعمت‌الله ولی در هرات با نوه‌ی دختری میرحسینی هروی ازدواج کرد و ثمره‌ی این ازدواج برهان‌الدّین خلیل‌الله (متولد ۷۷۵ ، ه ق) بود که پس از پدر به‌قطبیت سلسله‌ی نعمت‌اللهی رسید. از آن زمان تاکنون فرزندان ذکور او یکی بعد از دیگری تحت عنوان «شاه» یا «سلطان» به‌مقام قطبیت می‌رسند.

این سلسله بر مذهب شیعه‌ی دوازده امامی است، فقط (مانند شیعیان اخباری) اجتهاد و تقلید را قبول ندارد و یا مانند شیعیان اخباری متکی به‌روایات نیست. به‌جای خمس و زکوة <که از فروع دین شیعه است> مانند اهل سنت به‌«عُشر = ده یک» اعتقاد دارند که باید به‌قطب پرداخت گردد.

برای این فرقه «کار» یک اصل مهم است. صوفی باید از رهگذر کار مشروع و در آمد شخصی زندگی نماید. افراد به‌تکالیف دینی ملتزم‌اند، اما پشت سر امام غیر از فرقه‌ی خود نماز نمی‌خوانند. سماع در این فرقه راه دارد، در جلسات مریدان ذکر «هو» ذکر اعظم است. در مکاتبات ایشان «هو ۱۲۱» همان اسم اعظم است که به‌جای بسم‌الله به‌کار می‌رود. عقیده به‌وحدت وجود افراطی از مختصات این طریقت است. چند طریقه از این سلسله منشعب شده و تمرکز آن در ایران است.

صوفیان نعمت اللهیه تلاش زیادی نموده‌اند تا این قطب اعظم خود را شیعه‌ی اثنی‌عشری معرفی کنند؛ امّا در دیوان او به‌صراحت ابیاتی آمده که شخصاً خود را سنی شافعی و یا حنفی معرفی می‌کند: (البته در چاپ‌های جدید به‌جای کلمه‌ی«سُنّی» کلمه‌ی«مستی» را جایگزین کرده‌اند.)

ای که هستی محب آل علی مؤمن کاملی و بی بدلی
ره سنی گزین که مذهب ماست ورنه گم گشته‌ی و در خللی
رافضی کیست؟ دشمن بوبکر خارجی کیست دشمنان علی
هر که او هرچهار یار دارد دوست امت پاک مذهب است و ولی
دوستدار صحابه ام بـه تمام یار سنی و خصم معتزلی

پرسند زمن چه کیش داری ای بی‌خبران چه کیش دارم
از شافعی و ابوحنیفه آئینه‌ی خویش بیش دارم
در علم نبوت و ولایت از جمله کمال بیش دارم
ایشان همه بر طریق جدند من مذهب جدّ خویش دارم

سلسله‌ی ذهبّیه

منسوب به‌سیّد شهاب‌الدّین عبدالله بن‌عبدالحیّ مشهدی برزش‌آبادی، عارف قرن هشتم و نهم هجری است. «ذهب» در عربی به‌معنای "طلا" و نیز "رفتن" است، این فرقه ادعا دارد سلسله‌اش به‌ائمه‌ی اهلبیت، خاصة امام رضا می‌رسد.

«برزش‌آباد» دهی است از دهستان تَبادَکان مشهد، تا زمان قطب سی و یکم این فرقه به‌نام «علی نقی اصطهباناتی» تمام اقطاب آن از مناطق مشهد و در مناطق مشهد بودند. «پیر پالان‌دوز» که نام اصلی‌اش «شیخ محمد المقتدی کاردهی» (منسوب به‌قریه‌ی کارده مشهد) است و قبرش یکی از مزارات مشهد می‌باشد، یکی از عرفای شیعه مذهب «ذَهَبیه» است. این فرقه مانند سلسله‌ی شاه نعمت اللّهیه به‌تشیع منسوب است. امّا بسیار افراطی‌تر از آن می‌باشد.

در منابع روایی شیعه حدیثی است تحت عنوان «حدیث سلسلة الذّهب» که گویا حدیث قدسی است و از زبان امام رضا نیز جاری شده است. امام رضا در این حدیث می‌گوید: من از پدرم شنیدم و پدرم از پدرش شنیده ... همین‌طور سلسله‌ی حدیث را می‌رساند به‌شخص پیغمبر که ایشان هم از جبرئیل شنیده که خدا فرموده: «کلمة لا اله الا الله حصنی، فمن دخل حصنی امن من عذابی؛ بشرطها و شروطها و

انا من شروطها»(۱۳۵) = کلمه‌ی «لا اله الا الله» قلعه‌ی محکم من است، هرکس آن‌را بگوید، داخل حصار من شده و هرکس داخل قلعه‌ی من شود، از عذاب من در امان است. [سپس امام رضا] می‌گوید: «به‌شرطی و شروطی که من از شروطش هستم.»

شیعه می‌گوید: فرمایش امام به‌این معنی است که توحید در صورتی مقبول درگاه خداوند است که همراه با پذیرش ولایت اهل‌بیت باشد ...

این حدیث مبنای تسمیه‌ی این فرقه‌ی شیعه‌ی غالیه است. وجه تسمیه‌ی دیگری هم برای این فرقه نقل کرده‌اند که ضعیف است: «عبدالله برزش‌آبادی بر مرشد و مراد خود، یعنی خواجه اسحاق ختلانی، نافرمانی کرد، خواجه وی را مرتد خوانده وگفت: ذهب عبدالله. به‌همین جهت پیروان این فرقه به‌ذهبیه مشهور شدند.

این برگردان آشکار از گزاره‌ی «اعتزل عناالواصل» (در مورد معتزله) است.

این فرقه را رضویه و احمدیه نیز می‌نامند؛ رضویه گفتند چون اعتقاد دارند این فرقه توسط امام رضا و به‌دستور وی تأسیس شده است. احمدیه گویند چون میرزا احمد اردبیلی علیه مراد خویش خروج کرده و انشعاب جدیدی به‌نام احمدیه به‌وجود آورد. از نظر این فرقه امام علی تجلّی خدا است.

امروزه سه گروه در ایران درباره‌ی امام علی غلو می‌کنند که عبارت‌اند از:

۱ ـ فرقه‌ی دراویش علی اللّهی یا «اهل حق»؛ که معتقداند الوهیت و ذات خدائی در حضرت علی حلول کرده است.

۲ ـ فرقه‌ی شیخیه؛ این فرقه را شیخ احمد احسائی بنا نهاده است. احسائی در اصل از اهالی بحرین است که در عراق تحصیل نموده است.

۳ ـ فرقه‌ی ذهبیه؛ این‌فرقه بیش‌ترین تأثیر خود را ازفرقه‌ی شیخیه گرفته است. خلاصه‌ی عقائید شیخیه این است که همانند عالم ماده که از ۴ عنصر آب، خاک، آتش و هوا تشکیل شده، عالم ماوراءالطبیعه نیز از چهار عنصر تشکیل شده است که عبارت‌اند از: الله، انبیاء، ائمه و رکن رابع.

آنان می‌گویند چون خداوند قابل درک و توصیف نیست، در نتیجه خدا را نمی‌توان پرستش کرد، پس خدای تعالی کار خلق و رزق را به‌رکن دوم یعنی انبیاء واگذاشته است و بعد از خاتم انبیاء نوبت به‌رکن ثالث یعنی امامان می‌رسد؛ بعد از رکن ثالث که ائمه هستند، نوبت به‌نواب و جانشینان خاص می‌رسد که همان رکن رابع است؛ شیخ احمد احسائی مصداق رکن رابع است. پس از درگذشت احمد احسایی، سیّدکاظم رشتی رکن رابع شد و شاگردان زیادی پرورش داد از جمله

سیّدعلی محمد شیرازی ملقب به«باب الله» که بعداً فرقه‌ی بابیه را تأسیس نمود. دوم شیخ حسینعلی مازندرانی معروف به«بهاءالله» است که آئین بهائیت را بنیاد گذاشت.

به‌همین‌ترتیب ذهبیه معتقد است که مراد حقیقی از وحی بر پیامبراکرم وجود حضرت علی بوده است و در ادامه می‌گوید: سبب ارسال همه‌ی پیامبران و قرآن وجود حضرت علی بوده است. چون پیامبر نبی‌الله است و حضرت علی حجت الله، پس معجزات باید به‌وسلیه‌ی حجت خدا به‌وجود آید.

«میرزابابا ذهبی» در شرح خطبه‌ی [مجعول] «البیان» که آن‌را منتسب به‌حضرت علی دانسته، از زبان علی می‌گوید: من آسمان و زمین را آفریدم، من روزی دهنده هستم. من زنده کننده و میراننده‌ی شما هستم ...(۱۳۶)

اصحاب این فرقه ادعای وصول دارند و خود را مستغنی از نماز و روزه می‌دانند.می‌گویند کسی به‌حقیقت رسیده باشد نیازمند شریعت نیست. شریعت پوسته‌ی دین است، وقتی به‌حقیقت رسیدی پوسته را باید دور انداخت. آن‌ها استدلال می‌کنند که قرآن می‌فرماید: «عبادت کن تا به‌یقین برسی» - (وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّى يَأْتِيَکَ الْيَقِينُ، ۱۵: ۹۹) وقتی به‌یقین رسیدی دیگر عبادت لازم نیست و تکالیف ساقط می‌شود.

ملامتیه و قلندریه

در منابع متصوفه تعابیر گوناگونی در توصیف این دو فرقه‌ی {مجهول الهویة} آمده است. برخی دو فرقه‌ی ملامتیه و قلندریه را به‌خاطر شباهت‌های که دارند، یکی پنداشته‌اند، کسانی هم گفته‌اند ملامتیه گروهی از صوفیه هستند که عبادات خود را از دیگران پنهان می‌کردند، امّا قلندریه فرقه‌ی هستند که هر عمل خیری که از ایشان سر می‌زند را منکر هستند. به‌این‌ترتیب میان قلندریه و ملامتیه تفاوت‌های قائل شده‌اند. دسته‌ی دیگر از تذکره‌نویسان بر این اعتقاداند که اساساً فرقه‌های تحت این دو عنوان وجود نداشته و ندارند؛ بلکه این دو عنوان وصف و نسبت است و صرفاً یک مفهوم و تفکر است برای هرفرد درویش و هر حلقه‌ی صوفیه.

از سخن هجویری نیز چنین دانسته می‌شود:

«گروهی از مشایخ، طریق ملامت سپرده‌اند، و مرملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام، واهل حق مخصوص‌اند به‌ملامت خلق از جمله‌ی عالم، خاصه بزرگان این امت، کثّرهم الله، و رسول علیه السّلام که مقتدا و امام اهل حق بود و پیش روی محبان، تا برهان حق بر وی پیدا نیامده بود و وحی

بدو نپیوسته بود، به‌نزدیک همه نیکنام بود و بزرگ؛ و چون خلعت دوستی در سر وی افکندند، خلق زبان ملامت بدو دراز کردند. گروهی گفتند: «کاهن است» و گروهی گفتند: «شاعر است» وگروهی گفتند: «کاذب است» وگروهی گفتند «مجنون است» و مانند این. خدای عزّ و جلّ صفت مؤمنان کرد و گفت: «ایشان از ملامت ملامت کننده‌گان نترسند» لقوله تعالی: «ولایخافونَ لومةَ لائمٍ ذلک فَضْلُ الله یؤُتیهِ مَنْ یَشاءُ والله واسعٌ علیمٌ، ۵: ۵۴»

«و سُنّت بار خدای عالم جلّ جلالُه همچنین رفته است که هرکه حدیث وی کند عالم را به‌جمله ملامت کننده‌ی وی گرداند و سر وی را از مشغول گشتن به‌ملامت ایشان نگاه دارد و این غیرت حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه‌ی غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیافتد و از رؤیت ایشان مر ایشان را نیز نگاه دارد تا جمال خود نبینند و به‌خود معجب نشوند و به‌آفت عُجب و تکبر اندر نیافتند. پس خلق را بر ایشان گماشته است تا زبان ملامت بر ایشان درازکردند و نفس لوامه را اندر ایشان مرکب گردانیده تا مر ایشان را بر هرچه می‌کنند ملامت می‌کند، اگر بد کنند به‌بدی و اگر نیک کنند به‌تقصیرکردن و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزّ و جلّ که هیچ آفت وحجاب نیست اندراین طریق صعب‌تراز آن‌که کسی به‌خود مُعجب گردد.»(۱۳۷)

همین سخن را «أبوفحص عمر بن خضر بن لمش ترکی» عالم و حکیم شافعی (۵۷۴ ـ ۶۴۰ ، ه ق) می‌زند: «اهل ملامت گروهی هستند که قیامشان با خدا است و به‌یاد خدا زنده‌اند و برای حفظ و نگهداری اوقات و مراعات اسرار خود، نفس خود را در هرعملی که در آن اثری از قرب و عبادت باشد، ملامت می‌کنند و برای مردم و در پیش مردم به‌اعمال قبیح و ناشایست دست می‌زنند و از مردم هر عمل نیک خود را پنهان می‌نمایند. پس مردم عوام آن‌ها را با مشاهده‌ی اعمال ظاهرشان سرزنش و ملامت می‌نمایند و خودشان نیز نفس خود را با علم به‌مسائل باطنی خود ملامت و سرزنش می‌کنند.»(۱۳۸)

واژه‌ی "ملامتیه" یا "ملامیه" مشتق از ملامت به‌معنای سرزنش و نکوهش است که شاید بی‌ارتباط با آیات قرآنی ذیل نباشد: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ، ۷۵: ۲» و سوگند به‌نفس لوامه، وجدان بیدار و ملامتگر (که رستاخیز حق است.) و «یجَاهِدُونَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَلَا یخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ، ۵: ۵۴» (در مسیر خدا) از ملامت ملامتگران و سرزنش‌کننده‌گان هراسی ندارند.» این معنای لغوی با واقعیت این

گروه تناسب دارد و به‌درستی انتخاب شده است. چرا که آموزه‌های بنیادین این فرقه "ملامت" است. فرد شاخص این گروه کسی نیست جز «أبوصارح حمدون بن احمد بن عمار القصار» (م ۲۷۱ ، ه ق) از او اثری به‌ثبت نرسیده، امّا کلماتش در منابع تصوف آمده است؛ از جمله گفته است: «استعانة المخلوق بالمخلوق کاستعانة المسجون بالمسجون = کمک خواستن مخلوق از مخلوق مانند کمک خواستن زندانی از زندانی است.»(۱۳۹) پیروان او را به‌همین دلیل "قصاریه" نیز می‌گویند.

هواداران این طریقت عقیده داشتند که بزرگ‌ترین خطر برای صوفی آن است که براثر موفقیت در زهد و عرفان از خود مغرور شوند. پس برای اجتناب از این خطر و احتراز از تحسین دیگران باید موفقیت‌های خود را پنهان دارند و بکوشند تا خود را بدتر از آن‌چه است بنمایند. حتی چنان رفتار نمایند که عصبانیت و ملامت دیگران را نسبت به‌خود برانگیزند. بدین‌ترتیب به‌سودمندی «سرزنش نفس» باور دارند و می‌کوشند دانایی‌های خود را پنهان کرده و کاستی‌ها و اشتباهات خود را علنی کنند تا با این‌کار همواره با یاد نقص‌های خود باشند. این فرقه برای پنهان داشتن حال خود از خلق، طاعات و عبادات خویش را از انظار مردم می‌پوشانیدند و در ظاهر طوری رفتار می‌کردند که مردم آن‌ها را ملامت کنند.

هجویری ادامه می‌دهد: «و نیز از أبویزید می‌آید رضی‌الله عنه، که از حجاز می‌آمد، اندر شهر بانگ درافتاد که «بایزید آمد.» مردمان شهر جمله پیش وی باز رفتند و به‌اکرام وی را به‌شهر درآوردند؛ چون به‌مراعات ایشان مشغول شد از حق بازماند و پراکنده گشت. چون به‌بازار درآمد، قرصی از آستین بیرون گرفت و خوردن گرفت. جمله از وی برگشتند و وی را تنها بگذاشتند، و این اندر ماه رمضان بود. تا مریدی که با وی بود مر مرید را گفت: «ندیدی که یک مسأله از شریعت کار بستم همه خلق مرا رد کردند؟»

«و من که علی بن عثمان الجلابی‌ام وفقنی‌الله، می‌گویم که اندر آن زمانه مر ملامت را فعلی می‌بایست مستنکر، و پدید آمدن به‌چیزی به‌خلاف عادت. اکنون اگر کسی خواهد که مر او را ملامت کنند، گو: «دو رکعت نماز کن درازتر.» یا «دین را بتمامه ببرز.» همه‌ی خلق به‌یک بار او را منافق و مُرائی خوانند.»(۱۴۰)

شبیه این است ضرب‌المثلی که می‌گوید: «مردم به"کیشی" می‌آیند و به"فیشی" می‌روند!» این ضرب‌المثل ازدرون یک داستان بیرون آمده، داستان حاوی نکته‌های

باورنکردنی است که با عقل و منطق نمی‌خواند، ولی یک نکته‌ی مهم جامعه‌شناختی مردم عوام را به‌آدمی ثابت می‌کند، نیز برگردان کاملی از تعریف ملامتیه می‌باشد:

«آورده‌اند که مردی آزاده و عارف پاک‌باخته (که در برخی منابع «أبوسعید ابی‌الخیر» معرفی شده است) وارد شهری شد، در آن‌جا کبوتری را دید که مرده روی زمین افتاده است و جوجه‌های آن روی دیوار در لانه گرسنه‌اند و صدا می‌کنند، مرد عارف دلش بسوخت، به‌کبوتر "کیش" کرد، کبوتر درحال جان گرفت و پرید نزد جوجه‌هایش نشست؛ چون مردم شهر این را بدیدند، دور وی حلقه زدند، او را ولئ خدا خواندند و کارش را معجزه دانستند؛ آوازه‌ی عارف در شهر پیچید و مریدان بسیاری دورش گرد شدند، هرکس حاجتی عرضه کرد و مدحتی پیشه نمود؛

تا این‌که مرد عارف احساس کرد آزادی‌اش سلب شده و آزادگی‌اش نیز از بین رفته است، تصمیم گرفت خود را از قید شهرت و محبوبیت و عوام‌زدگی آزاد سازد، به‌همراه جمعی از مریدان در میدان شهر در حال راه رفتن بود، ناگاه در وسط میدان ایستاد، بند تنبانش را گشود و در حالت ایستاده شروع کرد به...!

یک دور کامل دور خود چرخید و دایره‌ی بسته ایجاد نمود!

خود در مرکز دایره ایستاده و خلایق بیرون از آن!

جماعت که این را دیدند، با یکدیگر نگریسته و همه‌گی گفتند:

«این دیوانه است»! از دورش پراکنده شدند؛

عارف آزاده از دنبال جماعتی که ازش دور می‌شدند نگریست، سری تکان داد و گفت: «هوم ... مردمی که به"کیشی" می‌آیند و به"فیشی" می‌روند ...!»

ملامتیان و ملامتیه در زمینه‌ی وحدت وجود منتهای مبالغه و غلو به‌خرج داده‌اند. «مطهر بن طاهر مقدسی» در مجموعه‌ی [شش جلدی] «البدء و التاریخ» که متضمن یک دوره‌ی کامل تاریخ جهان از بدو پیدایش است و نگارشش در سال ۳۵۵ (ه ق) در «بُست» ولایت هلمند انجام پذیرفته است، در استخفاف و منقصت ملامتیه بسیار سخن گفته و اهل غلو را چهار طائفه می‌داند: حسنیه، ملامتیه، سوقیه، معذوریه؛ او می‌گوید: روی هم‌رفته کارشان این است که پیرو مذهب معلوم و عقیده‌ی مفهومی نیستند، زیرا که پیرو پندارها و اندیشه‌ها هستند و یک رأی را به‌رأی دیگر می‌برند. برخی از ایشان سخن از حلول می‌گویند. و کسانی از ایشان سخن از اباحت و اهمال می‌گویند و از سرزنش سرزنش‌کنان باک ندارند و کسانی

از ایشان سخن از عذر می‌آورند و معنی آن این است که کافران نزد ایشان از کفر خود و انکار ازحق معذورند، زیرا که حق در ایشان تجلّی نکرده است و پنهان است و کسانی از ایشان می‌گفتند که خدا هیچ‌کس را کیفر نمی‌دهد و آفریده‌گان خود را بی‌بهره نمی‌گذارد و کسانی از ایشان سخن از تعطیل محض و الحاد می‌گفتند و کارشان تنها خوردن وآشامیدن وسماع و پیروی از هوی و پیروی از نفس بود.(۱۴۱)

«مقدس اردبیلی» (م ۹۹۳، ه‍ ق) نیز در تنقیص این فرقه آورده است:

«فرقه‌ی هشتم از صوفیه، ملامتیه‌اند. ایشان آشکارا مرتکب گناه شده و در آن مبالغه‌ی تام و تمام می‌کنند. و اگر خمر نباشد آب انار و مانند آن‌را در شیشه کرده و در برابر مردم می‌خورند تا مردم را به‌مذهب خود وادار کنند. اگرچه همه‌ی صوفیه به‌جبر قائل می‌باشند، ولی این طایفه در آن مبالغه کرده و می‌گویند صاحبان گناه بر اصحاب عبادت مزیت دارند چرا که مردم ایشان را ملامت می‌کنند و این دریچه‌ی است بلند که دست عابدان به‌آن نرسد. این گروه نزد همه‌ی صوفیه عزیزاند. برخی از متعصبان مانند جامی در مقام توجیه و اصلاح افعال ایشان بر آمده‌اند.»(۱۴۲)

محی‌الدّین ابن‌عربی با آن‌که خود اهل ظاهر بود، در بیان عقاید ملامتیان مبالغه کرده و ایشان را کاملاً اهل طریق شمرده است. ابن‌عربی همانند اسلاف صوفیه، اهالی ملامت را «عقلاءالمجانین» خوانده و گفته دلیل احتجاب ایشان این بوده است که اگر پایه و مایه‌ی ایشان بر مردم آشکار شود، ایشان را چون خدای بپرستند؛ سپس می‌گوید عقاید این گروه را هرکس درک نمی‌تواند، تنها اهل الله به‌دریافت آن اختصاص دارند.

به‌پنداشت ابن‌عربی «عقلاءالمجانین» یا «فرزانه‌گان دیوانه‌نما» به‌رغم رفتارهای عجیب شان، دارای شخصیت و نبوغ شگفت‌انگیزی هستند که بیانگر عمق نگرش آن‌ها نسبت به‌انسان و جهان است. در فتوحات مکیّه عقلاءالمجانین را «بهالیل = بهلول‌ها» نامیده است و منشأ جنون آن‌ها را وارد غیبی ناگهانی می‌داند که موجب «حیرت ابدی» آنان گردیده است و ارتعاشی درونی در آنان پدید آورده است. از نظر ابن‌عربی تجلّی ناگهانی إلٰهی، عقل این طایفه را با خود برده است و در عالم لاهوت زندانی کرده است. آنان پس از صعود عقلشان به‌عالم لاهوت، هیچ‌گونه تدبیر و تفکیری نسبت به‌عالم ناسوت و کارهای دنیوی خود ندارند، امّا سخنانی بسیار عمیق و حکیمانه بر زبان می‌رانند که خود هیچ‌گونه قصدی از بیان آن ندارند، بلکه خداوند آن سخنان را بر زبان شان جاری می‌سازد.

از نظر ابن‌عربی این طایفه خردمندانِ بدون خردی هستند که در ظاهر دیوانه یاهمان مستوران ازتدبیرعقل شناخته می‌شوند؛ به‌همین‌دلیل آنان را «عقلاءالمجانین» نام نهاده‌اند. در ضمن بایزید بسطامی و عبدالقادر گیلانی نیز خویشتن را از این گروه می‌شمارند و ملامتیان را مردمانی می‌دانند که به‌آن پایه و درجه رسیده‌اند که درجه‌ی بالاتر از آن جز نبوّت نیست.

طریقه‌ی ملامتیان تا دیربازی رایج بوده است و در زمان‌های بعد، اصطلاح «قلندر» را برای این‌گونه مردم افراطی به‌کار برده‌اند. کلمه‌ی قلندر، از قرن هفتم به‌بعد رایج شده و چنان می‌نماید که بیش‌تر در میان متصوّفه‌ی هند معمول شد. این طریقت به‌وسیله‌ی سیّدجلال‌الدّین ثانی البخاری، معروف به‌مخدوم جهانیان (۷۰۷ - ۷۸۵ ، ه ق) در هند ترویج شد. یکی از مریدان وی به‌نام محمد بلخی رسم «جولق» پوشی را به‌رسوم قلندریه افزود. کلمه‌ی قلندر در آغاز به‌معنی مکان تجمع اعضاء این فرقه از تصوف بوده که آنان را «قلندری» می‌خوانده‌اند. بعد به‌معنی وصف شخص به‌کار رفته است.(۱۴۳) رفتار و گفتار قلندران در همه‌جا از هند گرفته تا شام و مصر و مغرب، بی‌شباهت به‌آن‌چه ملامتیان گفته‌اند نیست. عنوان قلندر هم‌اکنون در شبه‌قاره کاربرد گسترده دارد و مترادف «درویش» به‌کار می‌رود. قلندرها سرهای خود را می‌تراشیدند چنان‌که خواجه شمس‌الدّین محمد حافظ می‌گوید:

هزار نکته باریک‌تر ز مو این‌جاست نه‌هر که سر بتراشد قلندری داند

علامه اقبال لاهوری هم می‌گوید:

بیا به‌مجلس اقبال و یک دو ساغر کش اگرچه سر نتراشد قلندری داند

جایگاه زنان در تصوف

کورنولوژی موقعیت زنان در تاریخ ادیان و مذاهب حکایت از حاشیه‌نشینی ایشان دارد. این مطلب در ادیان سامی تا حد محکومیت تاریخیِ زنان نیز پیش رفته است. بنا به‌گذارش این ادیان، اولین زن [حوا ـ همسر اولین آدم] به‌اثر فریب شیطان [دشمن ذاتیِ بشر] میوه‌ی ممنوعه را خورد، متعاقباً شوهرش آدم را نیز فریب داد و بالمآل موجب اخراج آدم از جنت برین شد. بنابراین رنج‌های که بشریت می‌کشد از همین‌جا شروع می‌شود. از آن زمان تا کنون برای هر حادثه‌ی ناگوار «پای یک زن در میان است!» تا هنوز هیچ زنی <در هیچ دین سامی> به‌مقام پیامبری و امامت و پیشوایی دینی نرسیده است؛ درحالی‌که زنان پیوسته مشمول تمام احکام و تکالیف

دینی بوده‌اند، و به‌علت جنسیت زنانه، در برخی موارد تکالیف شاق‌تری را هم تحمل می‌کنند. در تاریخ ادیان، تعدادی انگشت شماری از زنانی مدال گرفته‌اند که پاک دامن بوده‌اند. مانند آسیه همسر فرعون و مریم مادر عیسی...

از منظر ادیان و مذاهب، پاک‌دامنی وشوهرداری و بچه‌داری بالاترین فضائل زن است. احادیثی مرسل و منقطع از پیامبر اسلام نقل می‌کنند که فرموده است:

«جهاد المرأة حُسن التبعّل = جهاد زن، خدمت به‌شوهر است»

و این‌که «الجنّة تحت اقدام امّهات = بهشت زیر پای مادران است.»

شخصاً با این تعالیم مخالف نیستم؛ عمیقاً معتقدم در زیر این آسمان آبی، نهادی مقدس‌تر از بنیان خانواده وجود ندارد؛ اول خانواده، بعد همه‌چیز.

أبوالفرج ابن‌الجوزی <که مخالف سرسخت صوفیه است> در کتاب «صفة الصفوة» اسامی تعدادی از زنان نیکوکار و پاک‌دامن را می‌آورد که در صدر آن‌ها زنان خانواده‌ی پیامبر و خلفاء قرار دارند مانند خدیجه‌ی کبری، فاطمه‌ی زهرا، عایشه، حفصه، ام سلمه ... صوفیان نیز این‌ها را از خود می‌دانند. جایگاه زنان در تصوف نیز از این بالاتر نرفته است. این‌ها زنان مشهوری هستند، اگر بحث تصوف هم در بین نباشد، شهرت و اعتبار ایشان از راه‌های دیگر محرز است.

بنا به‌ابداع ابن‌جوزی، زنان سرآمد و صاحب‌نام به‌چهار گروه دسته‌بندی می‌شوند: زنان عابده، زنان شاعره، زنان سودایی و زنان عارفه؛ در تذکره‌های صوفیه نیز اوضاع همین‌گونه است. در قرون اولیه‌ی اسلام زنان بسیاری در زمره‌ی پارسایان و عابدان به‌شمار می‌رفتند. از میان اهل عرفان رابعه‌ی عدویه‌ی بصری شهرتی بسیار دارد. در صدر اسلام زنان درغزوه‌ها شرکت می‌کردند و به‌امور امدادی و تدارکاتی مبادرت می‌نمودند. ابن‌جوزی از تعداد از این زنان به‌عنوان «عابدات» یاد می‌کند، دسته‌ی دیگر از زنان، به‌درس و تعلیم معارف إلٰهی بسنده کردند و عده‌ی نیز پا فراتر نهادند و مستی و عشق إلٰهی را برگزیدند.

تعدادی در اوج احوال عشق به‌جنون رسیدند. ابن‌جوزی، بسته به‌محل زندگی ایشان به‌ذکر احوال آنان می‌پردازد. بیش‌ترین این زنان در بصره می‌زیسته‌اند، پس از آن در مناطقی نظیر شام و کوفه و مصر پراکنده بودند. نام هشتاد و دو نفر از آنان مشخص است، عده‌ی دیگر در پشت غبار زمان به‌فراموشی سپرده شده‌اند.

ابن‌جوزی این‌دسته را «مجهولات» می‌خواند. این‌زنان، صاحب دانش بوده‌اند، بنا بر روایات و حکایات، عارفان بزرگی نظیر ذوالنون مصری و ابراهیم بن ادهم

بلخی و فضیل بن عیاض سمرقندی ... با آنان دیدار و مناظره داشته‌اند. در فرهنگ و زبان دری سرآمد همه‌ی آنان رابعه‌ی بلخی (م ۳۲۹) است که اولین سراینده‌ی شعر به‌این زبان شناخته شده است. او دختر کعب قزداری، از عرب‌های کوچیده به‌خراسان و فرمان‌روای بلخ و سیستان و قندهار و بست بود. او همدوره با سامانیان و رودکی بوده و به‌استناد عطار نیشابوری، با رودکی دیدار و مشاعره داشته است.

عقلاءالمجانین: أبوالقاسم نیشابوری، عنوان کتاب خود را که اندر احوالات صوفیه نگاشته است «عقلاءالمجانین» نهاده است. نیشابوری به‌ذکر نام مردان و زنان این طایفه و شرح دلداده‌گی و بیان علل بنیادی جنون ایشان می‌پردازد. کتاب «عقلاءالمجانین» نیشابوری قدیم‌ترین اثر مستقل درباره‌ی جماعت صوفیه است که احوال مردان و زنان صوفیه را مشترکاً در بر دارد. چهره‌ی شاخص این‌گروه «بهلول عاقل» است. ترکیب «عقلاءالمجانین» در فرهنگ صوفیان به‌یک اصطلاح پرمصرف تبدیل شد. نویسنده‌گان زبردست مخالف و موافق صوفیه مانند ابن‌جوزی و ابن‌عربی آن‌را به‌کار برده‌اند.(۱۴۴)

دیگر کتابی که مستقلاً در احوالات زنان صوفیات تحریر شده و اخیراً دوباره صدا کرده است، کتاب شبهه‌دار «ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات» منسوب به‌شیخ أبوعبدالرّحمن السُّلَمی، صاحب طبقات المشایخ (۳۲۵ ـ ۴۱۲ ، ه‍ ق) است.

ابن‌جوزی در «صفة الصفوة» و جامی در «نفحات الأنس» و مناوی در «کواکب الدرّیة» به‌آن اشاره دارند، امّا شبهات در این‌جا است که در منابع متعدد آمده که شیخ أبوعبدالرّحمن السُّلَمی کتابی داشته تحت عنوان «الإخوة والأخوات من الصوفیة = درباره‌ی برادران و خواهران صوفی» کتابی که در همان زمان خودش هم دیده و خوانده نشده (یعنی هیچ‌کس به‌محتویات آن استناد نکرده، فقط جزو تألیفات شیخ أبوعبدالرّحمن نام برده شده است.)

مثلاً أبوعمر محمد بن علی الازهری در کتاب «سؤالات أبوعبدالرحمن السلمی للامّام الدارقطنی» این کتاب را جزو تآلیفات ایشان ذکر کرده است. گویا الازهری خودش نیز کتاب را ندیده چون می‌گوید «خطیب (بغدادی) در ترجمه‌ی «بکیرالدراج الصوفی» این را گفته است. او هم حوالت می‌دهد به«تاریخ بغداد مدینة السلامه» در جلد هفده‌هم تاریخ بغداد که فهرست و اعلام شانزده جلد ماقبل خود است، نام کتاب «الإخوة والأخوات من الصوفیة» ذکر شده. امّا کتابی که جدیداً پیدا شده عنوانش است "ذکر النسوة المتعبدات الصوفیات" کتاب برای قرن‌ها (نزدیک به‌هزار سال)

مفقود بوده و هیچ نسخه‌ی از آن در دست نبوده. تا این‌که در سال ۱۹۹۱ محمد طناحی [مصری] ادعا کرد که در مجموعه نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی ریاض عربستان سعودی آن‌را یافته است.

طناحی این اثر را تصحیح و تنقیح کرد، حواشئ بر آن افزود و در سال ۱۹۹۳ در قالب ۱۵۷ صفحه در مصر منتشر کرد. در سال ۱۹۹۹ خانم «ارکیا کرنل» استاد دانشگاه «دوک» در آمریکا این اثر را دوباره تصحیح نمود، به‌آن جنبه‌های فیمینیستی داد و به‌انگلیسی ترجمه و نشر کرد. در سال ۲۰۱۷ کتاب توسط «مفتی محمد مشتاق تجارویی» به‌اردو برگردانیده شد و تحت عنوان «خواتین‌کا تذکرة» در لاهور منتشر شد. در همان سال (۱۳۸۵) خانم مریم حسینی در ایران کتاب را از عربی به‌پارسی برگردان کرده و همراه با متن عربی تحت عنوان «نخستین زنان صوفی» در ۵۰۰ صفحه منتشر نمود.

در این اثر، گذارش و شرح حال هشتاد و دو نفر از زنان پارسای تاریخ اسلام از اقصی نقاط سرزمین‌های اسلامی بیان شده است. کتاب با بیان شرح حال رابعه‌ی عدویه (بصری) آغاز شده و با کسانی چون لبابه متعبده، شعوانه، فاطمه نیشابوری و... ادامه یافته و با عایشه دختر احمد طویل مروزی به‌پایان رسیده است.

از این که بگذریم، عبدالرحمن جامی در بخش آخر کتاب «نفحات الانس من حضرات القدس» بابی طرح می‌کند تحت عنوان «فی ذکر النِّساء العارفات الواصلات الی مراتب الرّجال = یادآوری زنان عارف واصل که به‌مراتب مردان رسیده‌اند.»

جامی در امتداد بحث خود اسامی ۳۳ زن را می‌آورد که اهل سلوک و طریقت بوده‌اند و درباره‌ی هریک توضیح مختصری ارائه می‌دهد که چندان اهمیت ندارد.

کسانی‌را که جامی نام‌می‌برد همان‌های هستند که پیش‌تر ازاو «عقلاءالمجانین» و ابن‌جوزی آن‌ها را احصاء کرده‌اند. جامی نیز در این‌جا از کتاب «الإخوة والأخوات من الصوفية» نام می‌برد ولی چیزی ازش نقل نمی‌کند، معلوم است کتاب را ندیده. مستقیماً گریزی به‌نظر ابن‌عربی می‌زند و می‌گوید: «صاحب فتوحات رحمه الله تعالی در باب هفتاد و سیم از فتوحات، بعد از آن‌که ذکر بعضی از طبقات رجال‌الله کرده است، می‌گوید: «وکلُّ ما نذکُرُه من هؤلاءِ الرِّجالِ باسم الرِّجال فقد یکون منهم النِّساء، ولکن یغلب ذکرُ الرّجال، قیل لبعضهم: کمِ الأبدالُ؟

قال: أربَعونَ نفساً، فقیل له: ولِمَ لاتقوُلُ أربعون رجلاً؟ فقال: قد یکون فیهم النِّساءُ».

= صاحب فتوحات می‌گوید: همه‌ی کسانی که ما در این‌جا به‌عنوان رجال نام بردیم، مرد نیستند، بعضی از آن‌ها زن بودند، چون عنوان رجال غلبه دارد، ما همه را رجل ثبت نمودیم. سپس این اشعار را پشت‌بند سخن خود می‌نماید:

اِنَّ النّساء شقائق الذُکران — فی عالم الارواح والابدان
والحکمُ متّحدُالوجود علیهما — وهو المعبّر عنه بالانسان
و تفرّقا عنه بامر عارض — فضل‌الاناث به‌مِن‌الذُکران(۱۴۵)

در بحث «انسان کامل» گفتیم که به‌عقیده‌ی ابن‌عربی انسانیت جوهری واحد است و جامع مرد و زن می‌باشد، حقیقت انسان به‌روح است نه به‌جسم، مردان و زنان در اصل انسان بودن با هم اتحاد و اشتراک دارند و اختلاف و افتراق شان تنها در ذُکورت و اُنوثت است که امری عارض است و داخل در اصل و جوهره‌ی انسان نیست. بنابراین مرد را در انسانیت درجه‌ی و مزیتی بر زن نیست، هر کمالی که ممکن است مرد به‌آن رسد زن نیز می‌تواند به‌آن نائل آید.

ابن‌عربی در این مقام با استناد به‌آیات و روایات اسلامی تأکید می‌کند که زنان شایسته‌ی رسیدن به‌تمام مراتب و کمالات روحی و معنوی از جمله مرتبه‌ی عظمای قطبیت هستند. چنان‌که نوشته است: «وهذه کلّها احوالٌ یَشترک فیها النّساءُ و الرّجال و یشترکان فی جمیع المراتب حتی القطبیة»(۱۴۶)

در باب سیصد و بیست چهارم از فتوحات مکیه تحت عنوان «فی معرفة منزل جمع‌النساء والرجال فی بعض المواطن الإلٰهیه وهو من‌الحضرة العاصمیه» پس از بحث طولانی پیرامون تساوی ذاتیٔ زن ومرد، آن دسته از آیات قرآنی را که [ظاهراَ] تصریح دارد مردان را بر زنان درجه‌ی است: «وللرجال علیهنّ درجةٌ، ۲: ۲۲۸» و «الرجالُ قوّامون علی‌النساء، ۴: ۳۸» توجیه می‌کند.

سپس به‌داستان خلقت آدم و حوّاء گریز می‌زند که در سِفر تکوین تورات (باب دوم، آیه‌ی ۲۱) آمده و در منابع اسلامی (برای نمونه، مجمع‌البیان، مجلد دوم، ص۲) نیز نقل شده است که طبق آن خداوند یکی از قبرغه‌های آدم را گرفت و گوشت در جایش پر کرد و حوّاء را از همان قبرغه آفرید.

ابن‌عربی با توجه به‌داستان مزبور توضیح می‌دهد که حوّاء جزئی از آدم، متکوّن و مستخرج از قبرغه‌ی او است. او استدلال می‌کند که «خداوند در کتاب خود، هرجا فضیلتی و کمالی برای مردان ذکر فرموده، بلافاصله آن‌را برای زنان نیز قائل شده است، مثلاً: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ

وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا، ۳۳: ۳۵»

= «مردان مسلمان، زنان مسلمه، مردان مؤمن، زنان مؤمنه، مردان فرمان بردار و زنان فرمان بردار، مردان راستگو و زنان راستگو، مردان شکیبا و زنان شکیبا، مردان خاضع و زنان خاضعه، مردان صدقه دهنده و زنان صدقه دهنده، مردان روزه‌دار و زنان روزه‌دار، مردان پاکدامن و زنان پاکدامن، مردان یادکننده‌ی خدا و زنان یادکننده‌ی خدا... خداوند برای آن‌ها آمرزش و پاداشی بزرگ آماده کرده است.»(۱۴۷) او در باب هفتاد و سوم همان کتاب هم می‌نویسد که خداوند اقوامی از زنان و اقوامی از مردان را به‌صفاتی موصوف کرده که زمان از وجود این مردان و زنان هرگز خالی نمی‌ماند. پس از آن استشهاد به‌آیه‌ی فوق الذکر می‌کند.(۱۴۸)

در همان باب کتاب نیز آن‌جا که درباره‌ی رجال‌الله (مردان خدا) سخن می‌گوید، آن‌ها را به‌طبقاتی کثیر تقسیم می‌کند، از جمله أوتاد را نام می‌برد، پس از توصیف شان به‌این‌که سکون و آرامش عالم از برکت وجود آن‌ها است و نیز شیطان را بر ایشان سُلطه‌ی نیست، می‌نویسد:

«هرچه از این طبقات به‌اسم رجال نام بردیم از باب تغلیب است، وگرنه گاهی زنان نیز به‌این درجات و مقامات نائل می‌شوند. بعد می‌افزاید از شخصی پرسیدند أبدال (موحدان و عارفان راستین) چند کَسَند؟ گفت: "چهل نفر". گفتند: "چرا نگفتی چهل مردند". پاسخ داد: "گاهی زنان نیز بدین مقام می‌رسند"»(۱۴۹) خلاصه این‌که ابن‌عربی در ابواب مختلف فتوحات از تساوی زن و مرد سخن می‌زند، در برخی موارد دست زن را بالاتر از مرد نیز می‌برد. جامی نیز اضافه می‌کند: قال بعضُهم:

و لوكانَ النِّساءُ كَمَنْ ذَكَرْنا　　　فلا التّأنيثُ لِإسْمِ الشّمسِ عيبٌ
لَفَضَّلَتُ النِّساءُ عَلى الرِّجالِ　　　ولا التّذكيرُ فخرٌ لِلْهِلالِ (۱۵۰)

از این تعارفات که بگذریم، زنان تا کنون در هیچ دین ومذهبی [اعم از طرایق صوفیه] به‌زعامت دینی و مقام مرجعیت و افتاء و امامت جماعت و رهبریت فرقه نرسیده‌اند. مع‌هذا شواهد نشان داده است که زنان بیش‌تر از مردان به‌تعالیم ادیان باور دارند. در تاریخ معاصر که آگاهی زنان بیش‌تر شده و جنبش‌های فیمینیستی رو به‌قوت نهاده است زنان خواستار برابری با مردان در همه‌ی ساحات زندگی، از جمله در قلمرو دین و مذهب هستند. امروزه در مسیحیت بحث‌های جریان دارد که

می‌گویند ضمایری که درکتاب مقدس به‌سمت خدا اشاره می‌شوند تماماً مردانه است، می‌گویند این ضمایر باید اصلاح و تعدیل شوند... شب آبستن است تا چه زاید سحر.

تصوف در افغانستان

بحث تصوف در افغانستان دارای میدان وسیع و دامنه‌دار است و در دو محور قابل بررسی تواند بود، یکی در حال و دیگری در گذشته. طبق اظهارات مقامات وزارت حج و اوقاف افغانستان، در حال حاضر تعداد پنجاه باب خانقاه ثبت شده و صدها باب خانقاه ثبت نشده در کشور فعالیت دارند. ده‌ها خانقاه در کابل فعال است.

بعضاً نشانه‌های دیده می‌شود که لایه‌های از مهندسان فرهنگی کشور مایل‌اند تصوف را در برابر اسلام سلفیّت که به‌تازه‌گی در کشور نضج گرفته و سخت تند و خشن می‌باشد، تقویت نمایند. امّا این تمایل در برابر امواج پرقدرت سلفیّت سنی و فقاهت و صفویت شیعی که هریک دارای پشتوانه‌های عظیم مالی و سیاسی از بیرون و درون کشور است، ناچیز می‌نماید.

اگر بخواهیم گذشته‌ی تصوف در افغانستان را بررسی نمائیم باید عروج و بسط تصوف در کل شبه‌قاره و آسیای میانه و آسیای صغیر را مورد مطالعه قرار دهیم. با تأمل روی جریان‌ها و سلسله‌های صوفی‌گری در گستره‌ی این مناطق، درمی‌یابیم که افغانستان (خراسان قدیم) خاستگاه عمده‌ی تصوف بوده است. با نگاهی به‌مکان نشو و نمای بزرگان صوفیه می‌بینیم که بسیاری از ایشان درهمان محدوده‌ی فرهنگ‌پرور خراسان [قدیم] پرورش یافته‌اند. بزرگانی مانند ابراهیم بن ادهم بلخی(۱۵۱) شقیق بلخی(۱۵۲) حاتم اصم بلخی(۱۵۳) احمد خضرویه(۱۵۴) خواجه عبدالله انصاری(۱۵۵) سنایی غزنوی(۱۵۶) جلابی هجویری(۱۵۷) سیّد احمد ابدالی چشتی ... و خیلی کسان چون اینان، که ستون‌های استوار عالم تصوف هستند، از همین خطه برخاسته‌اند. در حقیقت، تصوف درافغانستان امروزی فرزند خلف همان تصوف در خراسان بزرگ است. و امروزه هم از این استوانه‌ها در کشور وجود دارند.

عنوان «صوفی» در وطن ما دارای بار معنایی عمیق و احترام‌آمیز است. مردم ایشان را دارای کرامت و منشأ خیر و برکت می‌دانند، به‌همین لحاظ احترام و تکریم صوفیان را بر خود واجب می‌شمارند. در تقسیم‌بندی و ساختار طبقاتئ آن، هنگامی که به‌نام صوفی با عنوان پیر یا عارف بر می‌خوریم، می‌بینیم که مردم بر طبق باور عمومی آن‌را از طبقه‌ی روحانی به‌شمار می‌آورند.

پیر یا عارف به‌آن علت به‌درجه‌ی تقدس نائل شده که در پی دستیابی به‌تقرب به‌خداوند است و غالباً به‌یکی از فرق صوفیه تعلق دارد. صوفی در زندگی روزمره خود را به‌یک نظم فکری مقید کرده است که این نظم فکری بدون آن‌که او را از دیگران جدا سازد، از دیگران متمایز ساخته است. به‌همین علت تصوف در میان مردم قدرت فراوانی دارد و به‌حل مشاکل عمومی و شخصی مساهمت می‌نماید.(۱۵۸)

ارزش گفتن دارد که چندی قبل، شخصی به‌نام «سید شرف‌الدّین» مشهور به «آقای تایمنی» در کابل خیلی جلب توجه کرد، رسانه‌های عمومی و شبکه‌های اجتماعی درباره‌ی او چیزهای زیادی گفتند و نوشتند، هرچند من اورا نمی‌شناسم؛ ممکن است او همان‌چیزی باشد که مردم می‌گویند. اما آن‌چه بیش از همه توجه مرا جلب نمود یک مورد مصاحبه‌ی او با یک شبکه‌ی تلویزیونی بود که متعلق به‌یک گروه جهادی است. خبرنگار که یک بچه‌گکی کم دانش بود <به‌رسم تفتیش عقاید> مکرراً از آقای تایمنی می‌خواست کلمه‌ی خود را بگوید!

آقای تایمنی هربار (مطابق با عرفان ابن‌عربی) پاسخ می‌داد:

«من خودم کلمه هستم» اما آن طفلک خبرنگار هیچ نمی‌فهمید که این آقا چه سخن عرفانئ بزرگی می‌گوید، اگر آن‌آقا این‌سخن را آگاهانه گفته باشد، بالاترین و نهائی‌ترین سخن را در قلمرو تصوف و انسان کامل گفته است: بله، «انسان کامل کلمه‌ی جامعه‌ی إلٰهیه است.» و «همه‌ی هستی در تمامیت خود یک کلمه است».

مردم وطن ما در محاورات روزانه به‌هر مردی که دارای ریش و ظاهر موقر باشد «صوفی» خطاب می‌کنند. این نشان از عمق ریشه‌های تصوف در فرهنگ عمومی و تاریخی دارد. در افغانستان بیش از هر کشوری دیگر مزارات و مراقد صوفیه وجود دارد. اغلب مزارهای صوفیه به‌زیارتگاه تبدیل شده‌اند. بسیاری از اماکن و محلات و ساحات اداری به‌نام مشایخ صوفیه مسمی شده است.

در بُعد دیگر: پیوند میان ادبیات پارسی و تصوف در افغانستان بسیار قوی است و این به‌علت وجود شعراء و نویسنده‌گان فرادستی چون خواجه عبدالله انصاری، حکیم سنایی، هجویری، جامی ... و مولوی بلخی است.(۱۵۹)

همین‌گونه است پیوند تصوف با دین؛ از آن‌جا که علمای دینی افغانستان در صدسال اخیر عموماً پیرو منهج «دیوبندی» بوده‌اند؛ از این‌رو پیوند استوار بین تصوف و دین در افغانستان کماکان حفظ شده است، چنان‌که میان علمای دینی <اهل سنت> و رهبران صوفیه رابطه‌ی نزدیک و برادرانه‌ی وجود دارد؛ ملایان در

مواعظ خود مدام به‌کرامات مشایخ و اکابر صوفیه استناد و استشهاد می‌نمایند و بعضاً خود را صوفی می‌دانند. این در حالی است که می‌دانیم در دیگر سرزمین‌ها مناسبات میان فقهاء و محدثان با صوفیان هیچ‌گاه حسنه نبوده است.

تصوف در افغانستان به‌سه فرقه‌ی «نقشبندیه» ، «قادریه» و «چشتیه» متجلّی شده است که در بین طبقات شهری نفوذ دارند. کابل و هرات دو مرکز بزرگ تصوف‌اند، ساحات شمال کشور و ناحیه‌ی قندهار نیز از این مکتب تأثیر پذیرفته‌اند.

نقشبندیه در افغانستان: فرقه‌ی نقشبندیه، در میان قبایل پشتون و دیگر مردمان افغانستان از احترام و جایگاه خاصی برخوردار است. شهرهای کابل و هرات از مراکز مهم تجمع نقشبندیان در افغانستان است. برای اولین بار سعدالدّین کاشغری و عبدالرحمن جامی این طریقه را در هرات رواج دادند. در افغانستان این فرقه شعب زیادی پیدا کرده است، ولی دو تمایل آن پررنگ‌تر است:

الف ـ شاخه‌ی غربی و شمالی کشور (مشهور به‌خواجه احرار) که با مهد فرقه، یعنی آسیای میانه ارتباط دارد. سیدسلیمان قندوزی (۱۲۳۰ ـ ۱۲۹۴ ، هـ ق) صاحب «ینابیع المودة» یکی از اعاظم این فرقه است.

ب ـ شعبه‌ی نواحی مشرقی و قندهار؛ این شعبه مستقیماً به‌خانواده‌ی مجددی‌ها وابسته‌اند.(۱۶۰) مجددی‌ها خود را منسوب به«حضرت‌ها» می‌دانند که نسب‌شان به‌عمر خطاب می‌رسد. ایشان از اعقاب شیخ احمد سرهندی (ملقب به‌مجدد الف ثانی) هستند. در سوانح ایشان آمده است که شیخ احمد سرهندی از نواده‌گان شیخ احمد فاروق کابلی بوده که در قرن دهم (هـ ق) در جنوب کابل زاده شد، در زمان سلطنت اکبرشاه (از سلسله‌ی مغولان هندی) به‌آن دیار مسافرت نمود و در طریقت صوفیه مشهور گشت. اعضای از این خانواده در قرن نوزده‌هم ترسایی به‌کابل بازگشتند و یک مدرسه و خانقاه در شوربازار تأسیس نمودند که بعدها مرکز تأثیرات مهم مذهبی و سیاسی و هنری در افغانستان شد. موسیقی خراباتی افغانستان که غنی‌ترین موسیقی در نوع خود است از همین‌جا ریشه دارد.

چشتیه در افغانستان: پیروان این فرقه در افغانستان امروزی نسبت به‌دو فرقه‌ی نقشبندیه و قادریه در اقلیت هستند. تجمع چشتیه در حومه‌ی هریرود بیش‌تر به‌چشم می‌خورد. مکان اصلی و مرکز تجمع آن‌ها «چشت شریف» است. آنان در چشت شریف دارای مدرسه و کتابخانه هستند. به‌طور واضح از دخالت در امور سیاسی پرهیز می‌کنند و از نظر سازماندهی

داخلی نظم خوبی دارند. برخی از اصول عقاید این فرقه عبارت‌اند از: ۱ ـ پای‌بندی به‌شریعت، ۲ ـ سماع، ۳ ـ قوالی ، ۴ ـ ذکر ، ۵ ـ چله کشی و غیره ...

در مورد شیوه‌های برگزاری مجالس طریقه‌ی چشتیه باورهای متفاوتی وجود دارد. بسیاری از ارادتمندان طریقه‌ی چشتیه می‌گویند که برخی از آلات موسیقی برای برگزاری مجالس این طریقه ضروری بوده است. در سلسله‌ی چشتیه موسیقی وسیله‌ی برای رسیدن به‌معنویات و عالم برین است. سیداحمدشاه مددی چشتی، مرشد خانقاه چشتیه درهرات می‌گوید: آلات موسیقیٔ که در مجالس چشتیه استفاده می‌شود، جدا از وسایل موسیقی است که در محافل غیرعرفانی نواخته می‌شود.

برخی می‌گویند این سلسله دنباله‌ی سلسله‌ی «اَدْهَمیه» منسوب به‌ابراهیم بن ادهم، است که در زمان أبواسحاق شامی (از مشایخ بزرگ صوفیه در اواخر صده‌ی سوم و اوایل صده‌ی چهارم) به‌چشتیه معروف شد. برخی دیگر آن‌را به‌سهروردیه نزدیک خوانده‌اند. آداب خرقه‌پوشی برای این فرقه بسیار مهم بود و سعی می‌شد خرقه را که میراث مقدّس خواجه‌گان چشت بود، به‌جوانان و افراد کم تجربه ندهند و از خرقه‌بازی به‌شدت جلوگیری می‌شد. برای خرقه، اصلی إلٰهی قائل بودند و منشأ آن‌را به‌شب معراج می‌رسانیدند که سیّد خرقه‌ی فقر را از خدا دریافت کرد و سپس آن‌را <که امانت و سرّ إلٰهی بود> به‌حضرت علی پوشانید.

قادریه در افغانستان: این فرقه در قرن شانزده‌هم ترسایی در هند مستقر شد و از همان‌جا برخی از قبائل پشتون را به‌خود جذب نمود. در میان قبایل پشتون که در افغانستان از اکثریت برخورداراند، فرقه‌ی قادریه پیروان بسیاری دارد و رهبری آن با خاندان گیلانی است که از اخلاف نسبیٔ سیّدعبدالقادر گیلانی نیز به‌شمار می‌آیند. گیلانی‌ها اغلب افراد تحصیل کرده، تکنوکرات، بوروکرات، شیک‌پوش و مبادی آداب هستند؛ در سیاست و تجارت دست دارند و به‌شیوه‌ی غربی زندگی می‌کنند. در امور دینی و سیاسی به‌میانه‌روی اشتهار دارند. خاندان گیلانی در زمان پادشاهی محمد ظاهرشاه مناسبات گرمی با دربار داشتند و این مناسبات به‌وصلت‌های چندی میان این دو خاندان بزرگ انجامید.

پراکنده‌گی جغرافیایی تصوف در افغانستان

سخن‌سرایی و قلم‌فرسایی در این حوزه مستلزم مطالعات میدانیٔ گسترده است، کاری که تاکنون درحد اقل خود انجام نگرفته، اما بیان کلی اوضاع این‌گونه است:

هرات: این شهر مرکز فرقه‌های گوناگونی از صوفیه است. تعداد زیاد مقابر صوفیان و پیرها (زیارت‌ها) در این شهر گویای این مطلب است که هر کدام برای خود مریدانی کم یا زیاد داشته‌اند. هم‌اکنون حلقات صوفیه به‌صورت فعال و پویا، با آزادی کامل، مراسم مذهبی خود را انجام می‌دهند. این مراسم عمدتاً در آرامگاه خواجه عبدالله انصاری برگزار می‌شود.

ناحیه‌ی شمال کشور: در نواحی اطراف میمنه در فاریاب و قندوز و مزار شریف، گروه‌های بزرگ نقشبندیه حضور دارند.

نواحی شرقی کشور: ولایات شرقی و پشتون‌نشین افغانستان، مخصوصاً میدان وردک، پکتیا، ننگرهار و اقوام کوچی، تحت تأثیر قادریه هستند.

جنوب و جنوب غربی: در این نواحی به‌مرکزیت قندهار شاهد پراکنده‌گی و تنوع فِرَقْ صوفیه هستیم، ولی حضور نقشبندیه و قادریه در این نواحی در کنار فِرَقْ کوچک‌تر، پر رنگ‌تر است.

مناطق مرکزی (هزاره‌جات): در این مناطق تصوف شیعئ شاه نعمةاللهی باموجودیت سادات رابطه‌ی تنگاتنگ دارد. رسوم تصوف مانند کمربستن، دعانوشتن، درمان با آب‌دهان و منقبت خواندن و کاربرد گسترده‌ی اصطلاحات: پیر ـ مرید ـ خواجه... در روابط سیّد وهزاره حکایت از گسترده‌گی و عمق نفوذ تصوف در میان ایشان دارد. در منازعات فردئ هزاره‌گان، یکی از بدترین دشنام‌ها، دشنام به‌پیر شخص است. با این‌که <در تصوف> پیر می‌تواند غیر سید هم باشد؛ اما هزاره‌ها پیر را لزوماً سید می‌پندارند؛ <از باب نوازش و اظهار ارادت> به‌هر فرد سید «سیدپیر ـ یا پیرزاده» می‌گویند. بنا به‌دلایل میدانی می‌توان گفت این تعبیرات و ذهنییات معطوف به‌ورود تصوف توسط سادات می‌باشد. به‌خصوص، سرسلسله و قطب اکثریت نزدیک به‌تمام فِرَقِ تصوف از سادات بودند.

برای ورود تصوف و سادات در میان هزاره‌ها نمی‌توان تاریخ معین قید کرد، مهاجرت‌ها و جا به‌جایی‌های سادات همواره جریان داشته و هرموجی از مهاجرت با خود لایه‌های از معتقدات تصوف شیعی را وارد اجتماع هزاره‌گی نموده است.

هنگامی که بخواهیم نشانه‌های ورود سادات به‌افغانستان را جست وجو کنیم، خواهیم یافت که علاوه بر ورود سادات در ایام دشوار امویان و عباسیان و متعاقب استقرار امام رضا در مرو، دیگر امواج مهاجرت ایشان به‌خراسان بعد از سرکوب قیام سربداران، از سبزوار به‌سوی دیگر مناطق به‌حرکت در آمده است.(۱۶۱)

سربداران در حد فاصل سال‌های ۷۷۳ الی ۷۸۸ (هـ ق) سرکوب شدند. به‌دنبال آن، خانواده‌های بزرگ سادات سبزواری در شهرها و دره‌های بامیان، بلخاب، سنگلاخ، میدان، دایکندی، غور ... و شمال قندهار اقامت اختیار نمودند. این گروه از سادات همچون سیّدقلندر، سیّدعلی یخسوز، شاه مقصود، شاه تراب، شاه قباد، شاه باباولی و دیگران اغلب وابسته به‌شاخه‌ی شاه نعمة اللهیه از شاخه‌های تصوف شیعی بودند.(۱۶۲) و ترویج سنن اجدادئ خود را وظیفه‌ی ذاتئ خویش می‌دانستند.

نکته‌ی قابل توجه در پیوند با سادات این‌که حتی عوام ایشان <به‌درست یا به‌غلط> به‌این گمان هستند که سیّد بودن ملازم است با اعتقاد و عمل و تبلیغ دین و معتقدات اجدادی. لذا هنگامی که فرد سیّدی (احیاناً) در مواردی <ولو جزئ> اظهار نظری متفاوت با قرأت عمومی نماید، فوراً به‌او گفته می‌شود: «تو سید نیستی»! ...

در مجموع، فرهنگ مذهبی هزاره‌ها بر سه عنصر استوار است:

۱ ـ منقبت علی، ۲ ـ مظلومیت اهلبیت، ۳ ـ سُنّت‌های تصوف.

لذا، تا یکی ـ دو دهه پیش از این در نواحی هزاره‌جات اماکن مذهبی با این سه عنوان شناخته می‌شد: ۱ ـ حسینیه (که به‌آن منبر می‌گفتند) در هر محل یک باب منبر وجود داشت، ۲ ـ زیارت‌گاها، که اغلب مراقد بزرگان سادات و به‌ندرت علمای غیر سادات هم بودند، ۳ ـ مدارس تعلیمات علوم دینی که به‌گستره‌گی دو مورد قبلی وجود نداشت، امّا موأثر بود. حتی هزاره‌های که در شهرهای چون کابل ساکن شده بودند در آن‌جاها «تکیه‌خانه» تأسیس می‌نمودند که به‌واقع همان حسینیه یا منبر بود. تا هنوز منقبت‌خوانی جزء برنامه‌های ثابت آنان است.

بدین‌ترتیب می‌بینیم که جای مکان دینئ به‌نام مسجد در فرهنگ مذهبی هزاره‌ها خالی بود. و نماز جماعت و جمعه برگزار نمی‌شد، در فصول بی‌کاری مردم <شامل زن و مرد> در روزهای معین (اغلب جمعه) در حسینیه‌ها گرد می‌شدند، چند ملا و طلبه هرکدام طبق رتبه‌ی خود یکی بعد از دیگری روضه می‌خواندند و مردم با صدق و اخلاص فراوان گریه می‌کردند. در آخر، ملای بزرگ‌تر به‌جلسه خاتمه می‌داد ومردم متفرق می‌شدند. نام این مراسم «جمعه‌خوانی» بود. اگر در غیر روز جمعه برگزار می‌شد به‌آن «خواندن» می‌گفتند.

در گرما گرم مجلس روضه، ناگهان فردی از میان مجلس صدا بلند می‌کرد و اشعار حماسئ چندی اندر وصف مولی علی یا شهداء کربلا می‌خواند، در این موقع

روضه خوان سکوت می‌کرد و منتظر می‌ماند تا او مطالب خود را تمام کند. این وضعیت یادآور مجالس ذکر و سماع صوفیه و خرقه دریدن ایشان است.

اهمیت اخلاص‌مند «جمعه‌خوانی» هزارەگی زمانی دانسته می‌شود که بگوئیم به‌اثر فقر و فاقه‌ی عمومی، هیچ‌نوع پذیرایی در بین نبود، جز در ایام محرم که بحث دیگری دارد. پذیرایی و اطعام در ایام محرم را "خیرات" می‌گفتند.

امّا در چند دهه‌ی اخیر اوضاع تغییر کرده است، با به‌قدرت رسیدن روحانیت شیعه در ایران و گسترش حوزه‌های علمیه‌ی شیعۀ صفوی و افزایش فارغ التحصیلان حوزات علمیه‌ی نجف و قم و مشهد، ساکنین هزاره‌جات (به‌شمول سادات) از تصوف فاصله گرفته و به‌اجتهاد و تقلید روی آورده‌اند. که به‌آن «تشیع فقاهتی» نیز می‌گوئیم. علی شریعتی به‌آن «اسلام رساله؛ نه اسلام رسالت» گفته است. اکنون روحانیونی که در ایران تحصیل کرده‌اند در نواحی مختلف هزاره‌جات نمازهای جمعه و جماعت برپا می‌کنند و ادعیه و اوراد تند فرقوی می‌خوانند که سرشار از تلعین و نفرت‌پراکنی است. همچنان که در میان اهل سُنّت نیز «سلفیّت» رو به‌گسترش است. هردوی این‌ها با تصوف و بایکدیگر میانه‌ی خوبی ندارند.

اصطلاحات، ایهامات و کنایات تصوف

«تصوف» مانند هررشته از علوم و معارف انسانی دارای اصطلاحات و ایهامات و کنایات و استعارات مخصوص به‌خود است که حجم آن بسیار گسترده است. منابع تصوف آکنده از این واژه‌ها و ترکیبات است. هریک از این لغات نزد صوفیان معنای خاصی دارد. از همین‌رو گاه تعبیر به«منطق‌الطیر» می‌کرده‌اند.

- این اصطلاحات از کجا آمده است؟

= شاعران صوفی از قدیم در اشعار خویش سخنانی می‌گفته‌اند که جز به‌عشق مجازی <و بعضاً کفرگوئی> تعبیر نمی‌شده. مثل آن‌که از لب و چشم و خال و زلف معشوق یاد می‌کرده‌اند و یا درباره‌ی احوالی سخن می‌رانده‌اند که با آداب و ظواهر مسلمانی مناسب نمی‌نموده است، مانند کلمات شراب و رَباب و آواز و رقص و دیر و خرابات و زنار و چنگ و دف و کف و بت...

این الفاظ که همه حکایت از عشق مجازی و دلالت بر لاابالی‌گری و اباحه‌گری دارد، نزد عامه‌ی مسلمین مکروه و منفور بوده است؛ بدین‌سبب بر صوفیه شنعت‌ها می‌زده‌اند و آن‌ها را به‌کفر و زندقه نسبت می‌داده‌اند. این‌گونه سخنان در آغاز قطعاً

از سر وجد و حال سروده شده است و منشأ آن‌ها نیز بی‌شک همان‌گونه احوالی بوده است که شطحیات آن‌ها نیز از آن سرچشمه می‌گرفته است. لٰکن بعدها که صوفیه از شطحیات خویش گرفتار درد سر شدند، درصدد برآمدند تا تمام این‌گونه سخنان را تأویل کنند و هریک از این الفاظ را اشارتی و رمزی حاکی از مواجید و اذواق خویش فرانمایند. بدین‌گونه، زلف را فی‌المثل اشارتی به‌کثرت وخال را کنایتی از وحدت شمردند و خراباتی شدن را از خودرهایی دانستند و بدین تأویلات خود را از تهمت و انکار عوام و روئسای آن‌ها می‌رهانیدند.

از آن‌جا که این تأویلات و اصطلاحات نیاز به‌شرح و توضیح دارد، برای این منظور آثار صوفیه را شرح و شرح برشرح کرده‌اند. می‌توان به‌شروح گلشن راز محمود شبستری و شرح خمرویه‌ی ابن‌فارض و رساله‌ی مشواق ملا محسن فیض و شروح حافظ و امثال این‌ها رجوع کرد.

افزون بر شروح مفهومی، شرح‌ها و معجم‌های (فرهنگ لغات) فراوانی برای لغات و اصطلاحات صوفیه تحریر شده است؛ از جمله، کتاب قطور «معجم اصطلاحات الصوفیه» به‌قلم عبدالرزاق کاشانی (م ۷۱۰ ، ه ق) است که با تصحیح و ویرایش عبدالعال شاهین <مصری> برای نخستین‌بار در سال (۱۴۱۳ ه ۱۹۹۲، م) در ۴۴۰ صفحه توسط انتشارات «دارالمنار» در قاهره به‌چاپ رسیده است.

کتاب از درجه‌ی اعتبار بالا برخوردار است. «أبوالوفا الغنیمی التفتازانی» استاد رشته‌ی تصوف اسلامی در دانشگاه قاهره و نایب رئیس دانشگاه، تقریظی برآن نگاشته و کتاب را این‌گونه توصیف می‌کند: «والکتاب علی درجة کبیرة من الاهمیّه لانّه یتضمن اصطلاحات الصوفیه، و یعرف بها، و ینبه الی دلالاتها بحسب التطور التصوف، وهی لاغنی عنها بالنسبة لدارس التصوف الاسلامی.»

دیگر کتاب «اصطلاحات الصوفیه» از ابن‌عربی است، نیز «شرح اصطلاحات صوفیه» به‌قلم «علی نوری» است که تحریر آن در سال ۱۲۷۲ هجری خاتمه یافته است. همچنین «شرح المصطلاحات الصوفیه» به‌قلم احمد انور المصری و «شرح اصطلاحات تصوف» (درهشت جلد) به‌قلم سیّدصادق گوهرین و «فرهنگ اصطلاحات تصوف» در دو مجلد از جواد نوربخش ... و بسیاری دیگر.

نمونه‌های از اصطلاحات صوفیه: آب حیات ، آب حیوان ، آغوش ، آئینه ، اشاره ، انس ، باده ، باده‌ی صافی ، باد صبا ، بار امانت ، بت ، بتخانه ، بتکده ، بقاء ، بوسه ، پیاله ، پیرخرابات ، پیر مغان ، پیمانه ، تجلّی ، تسلیم

، توکل ، جام ، جان ، جانان ، جرس ، جلوه ، جرعه ، چراغ ، چشم خمار ، چله ، چنگ ، چشم ، حال ، حجاب ، حرم ، حریف ، حلقه ، حلول ، حیرت ، حق ، حقیقت ، خال ، خرقه ، خرابات ، خراباتی ، خلوت ، خوف ، خمار، خم ، خم ابرو ، دف ، دم ، رباب ، رجاء ، رضا ، زلف ، ساقی ، ساغر ، سکر، سبو ، سماع ، سالک ، سلوک ، شراب ، شاهد ، شهود ، صحو ، صنم ، طرب ، طریقت ، طمس ، فقر ، فناء ، قدح ، قناعت ، مطرب ، می ، میکده ، مینا ، وجد ، اوراد ، وظائف ، شریعت ، فقه ، تصوف ، طریقت ، حقیقت ، معرفت ، نسبت ، بیعت ، شیخ ، مرُید ، سلسله ، تلوین ، تمکین ، سیر الی الله ، سیر فی الله ، علم الیقین ، عین الیقین ، حق الیقین ، مستی ، خماری ، نترسی ، غمزه ، جانان ، خرابات ، خراباتی ، پیر ، مراد ، رندی ، نظربازی ، حیرت ، محو ، مرید ، مَی ، ساقی ، باده ، عشق ، جنون ، نی ، نواختن ، طرب ، تمکین ، زلف، ابرو ، شیخ ، زاهد ، راز ، ریاء ، تزویر ، طعن ، بهتان ، هوس ، مشرب ، مشروب ، خاتم ، بی هوشی ، خلوت ، ظهور ، خفی ، جلی ، ذکر ، فتنه ، قبض ، بسطٌ ، جمع ، تفریقه ، کشف و امثال این‌ها ...

این اصطلاحات منحصر به‌تأویلات و رمزپردازی شعراء نیست. در شطحیات صوفیه و در رسالات عرفاء نیز کاربرد گسترده دارد و در معانی مخصوص و معین به‌کار رفته است. این اصطلاحات را درآثار منثور چون «کتاب اللمع فی التصوف» از ابی نصر السراج الطوسی، «کشف‌المحجوب» هجویری، «رساله‌ی قشیریه» عبدالکریم بن هوازن قشیری، «عوارف المعارف» سهروردی، «منازل السائرین» خواجه عبدالله انصاری هروی، «تعریفات» جرجانی، «اصطلاحات» شاه نعمت الله ولی، «نفایس‌الفنون» عاملی، «نفحات‌الانس» جامی، «تذکرةالاولیاء» عطار و غیر این‌ها می‌توان به‌وفور یافت. بعدها با انتشار کتب محی‌الدّین ابن‌عربی و صدرالدّین قونوی و شاگردان پرکار آن‌ها، تعداد این اصطلاحات بیش‌تر هم شد.

شطحیات(۱۶۳)

«شطح» یا «شطحیات» [که عوام به‌آن چطیات می‌گویند] در لغت به‌معانی گوناگونی چون غلیان و سررفتن دیگ، غرش آسیاب و پاشانیدن آرد، صدای عبور آب پرفشار از مجرای تنگ، آواز گله‌رانان ... و هی هی ساربانان آمده است. در اصطلاح تصوف، کلامی است گستاخانه و کفرگونه و ناسازگار با شرع و عقل و عرف که صوفیان در حال وجد و بی‌خودی بر زبان می‌رانند. «شرح شطحیات»

عنوان کتابی است به‌قلم «روزبهان بَقلی شیرازی» مشهور به«شیخ شطّاح» (۵۲۲ ـ ۶۰۶ ، ه ق) که فرقه‌ی دراویش گنابادی آن‌را منتشر کرده است. کتاب ادعا دارد که پیامبر و خلفاء و صحابه و اولیاء همه شطح گفته‌اند، شطوحات هریک را به‌ترتیب بیان می‌دارد و به‌شرح و تأویل آن می‌پردازد. در صفحه‌ی ۳۹ کتاب چنین آمده:

«فی‌شطح‌النبی صلّی‌الله علیه و سلّم» امّا آن‌چه سیّد گفت از متشابهات در شطحیات در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس براو غالب آمد، چون مشاهد بود حق را به‌حق، نعوت قدم در افعال و صفات براو پیدا آمد در عین جمع افتاد، گفت: «خَلَقِ اللهُ آدمَ علی صورته» و «رأیت ربّی فی احسن صورة» و «وجدت بَردَ انامله» و «الکرسیّ موضع‌القدمین» و «ینزل‌الله کل لیلة» و حدیث ضحک و صلاة و استلقاء و وضع‌القدم علی جهنم و امثال این‌ها... که از حدیث صفات عبارات افشای ازلیات بود و حقیقت عیون صفات به‌نعت ظهور در معاینات؛ لٰکن مکر و تلبیس عشق بود عاشق را از معشوق، زیادتی محبت را و رسوخ توحید بعد از انکشاف رسوم عشق عاشق را...»

بدین‌ترتیب همه‌ی صوفیان و تذکره‌نویسان می‌گویند سیّد «شطح» گفته است.

به‌نظر می‌رسد آن‌ها با این سخن می‌خواهند احکام تکلیفئ را که سیّد اعلام کرده است، تخفیف نمایند. و به‌بهانه‌ی شطح از زیر بار احکام تکلیفی شانه خالی کنند.

داغ‌ترین شطحوحات را در سخنان صوفیان قرن دوم هجری از کسانی چون ابراهیم بن ادهم و رابعه عدویه‌ی بصری می‌توان یافت؛ گستاخانه‌ترین نمونه‌های آن متعلق به‌بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، أبونصر سراج طوسی، احمد غزالی، محمد غزالی، سهل تستری، یحیی الواسطی، أبوبکر شبلی، أبوالحسن خرقانی، أبوسعید أبوالخیر، ابن‌عربی، أبوعلی حریری، ابن‌سبعین، عفیف تلمسانی ... هستند.

تا پیش از بایزید بسطامی، شطحیات دارای مقدماتی بوده و در لفافه بیان می‌شده است. "بایزید بسطامی" (۱۶۰ ـ ۲۶۲ ، ه ق) نخستین عارفی است که [به‌پنداشت تذکره‌نویسان] شوریده‌گی درون خود را به‌صورت شطح بیان کرده است.

ولی بنده خیال می‌کنم او انسانی خودشیفته بوده، علی‌الاصول به‌هیچ چیز باور نداشته، گرفتار بیماری میگالومانی بوده و تصوف را وسیله قرار داده بوده.

از منظر دیگر او نماینده‌ی روح ایرانی در مواجه با موج نیرومند اسلام است. از خصوصیات روح ایرانی آن است که ظاهر و باطن دارد «آری» و «نه» را باهم می‌گوید، روانشناختئ تاریخئ ایرانیان نشان می‌دهد که آنان در برابر هجوم امواج

قدرت‌مند، مستقیماً سینه سپر نمی‌کنند و ایستاده‌گی نمی‌نمایند؛ بلکه ابتدا با آن هم‌آهنگ می‌شوند، سپس از درون به‌مورچه‌خوری و چکش‌کاری شروع می‌کنند و به‌مرور آن را تحریف می‌نمایند... ابوالقاسم فردوسی هم کمابیش همین چهره را از خود به‌نمایش گذارده است. و بعدها تشیع صفوی و فرقه‌ها و آئین‌های دیگر...

به‌چند نمونه از شطحیات بایزید که شیخ شطّار نقل می‌کند توجه کنیم:

۱ ـ «حق بمن گفت که همه بنده‌اند جز تو.» ص ۴۵

۲ ـ «مرا برگرفت و پیش خود بنشاند، گفت: ای بایزید! خلق من دوست دارند تورا بینند. گفتم: بیارای مرا به‌وحدانیت و درپوش مرا یگانه‌گی تو، و به‌أحدیتم رسان، تا خلق تو چون مرا بینند ترا بینند. آنجا تو باشی نه‌من.» ص ۴۵

۳ ـ «هفت نوبت طواف کعبه کردم. پس گفتم: الهی! هرحجاب که بود میان تو و من برداشتی. از بالای کعبه ندا کردند: ای بایزید! میان دوست و دوست حجاب نباشد.» ص ۵۳

۴ ـ گوید: «أبویزید از مؤذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم.» ص ۵۳

۵ ـ «إلٰهی تو آئینه گشتی مرا، و من آئینه گشتم ترا.» ص ۵۵

۶ ـ «سی سال از حق غایب بودم. غیبت من از او ذکر من بود او را. چون بنشستم، او را در همه حال یافتم، تا بحدی که گویی که من او بودم.» ص ۶۰

۷ ـ بایزید راگفتند: «جمله‌ی خلق تحت لوای محمد خواهند بود». گفت: «بالله که لوای من از لوای محمّد عظیم‌تر است.» ص ۶۵

۸ ـ «مرا بامداد و شبانگاه نباشد. بامداد و شبانگاه آن کس را باشد که او را صفتی باشد و مرا هیچ صفت نیست.» ص۶۶

۹ ـ بایزید را گفتند: «پیش تو به‌شبه‌زنان و مردان خلقی را می‌بینیم. گفت: «این‌ها ملائک‌اند که از من علم می‌پرسند.» ص ۶۷

۱۰ ـ بایزید را گفتند: «حق را لوح محفوظی است، و علم همه‌چیزی در او است. گفت: «من جمله‌ی لوح محفوظم.» ص ۶۷

این عبارات نیز منتسب به‌او است:

ـ «لیس فی جُبّتی سِوَی‌الله، سبحانی ما اعظم شأنی = در جوف قبایم جز خدا نیست، شگفتا! چه مقام والای دارم.»(۱۶۴) «لااله الاّ انا =خدای جز من نیست.»(۱۶۵)

مولوی درباره‌ی ادعای الوهیت بایزید می‌گوید:

با مریدان آن فقیر محتشم   با یزید آمد که یزدان نک منم

گفت مستانه عیان آن ذوفنون «لااله الاها انا فاعبـــــدون»
نیست اندر جبه‌ام الا خدا چند جویی درزمین ودرسماء

همچنین أبوالفرج ابن‌الجوزی در کتاب «تلبیس ابلیس» پاره‌ی از شطحیات بایزید را از باب مطاعنه و منقصت نقل کرده است:

بایزید گوید: دوست دارم که روز قیامت خیمه بر بالای جهنم زنم؛ پرسیدند: چرا؟ گفت: می‌دانم که جهنم مرا بیند فسرده شود، و من رحمتی باشم خلق را.

هم از او نقل است که گفت: روز قیامت بهشتیان را به‌بهشت برند و دوزخیان رابه‌دوزخ؛ من از خدا خواهم که مرا به‌دوزخ برد، پرسیدند: چرا؟ گفت: تا خلق داند که نیکویی و لطف او در آتش نیز با اولیایش باشد. هم از قول او آورده‌اند که گفت: جهنم چه باشد؟ به‌خدا اگر جهنم را ببینم به‌گوشه‌ی مرقعه خاموشش کنم!

باز گوید: «حسبی من نفسی حسبی» = خودم برای خودم کفایت می‌کنم.

نیز از قول بایزید آورده‌اند که گفت: مدتی من گرد خانه‌ی کعبه می‌گشتم و او را می‌طلبیدم؛ چون رسیدم دیدم که خانه‌ی کعبه گرد من می‌گردد؛ نیز گفته است: در حج اول خانه را دیدم و در حج دوم صاحب خانه را و در حج سوم نه خانه را دیدم نه صاحب خانه را. نیز از او درباره‌ی «لوح محفوظ» پرسیدند، گفت: منم لوح محفوظ. نیز آورده‌اند که کسی نزد بایزید این آیه را خواند: «إِنَّ بَطْشَ رَبِّکَ لَشَدِیدٌ، ۸۵: ۱۲» بایزید گفت: به‌حیات او سوگند که بطش من شدیدتر است!

بایزید را گفتند که شنیده‌ایم تو از هفت تنانی، گفت: من همه‌ی هفت تنانم!

گفتند: همه خلق زیر لوای محمد باشند، گفت: به‌خدا لوای من بزرگـتر است از لوای محمد، لوای من از نور است و آدمی و پری با همه پیام‌آوران زیر آن باشند.

همو گفت: سبحانی سبحانی ما أعظم سلطانی! مانند من نه‌در آسمان یافت شود و نه‌در زمین به‌صفت من کسی شناخته آید. من اویم و او من است و او او است.

هم از او نقل است که گفت: (خداوند) مرا بالا برد و پیش خویش بر پا داشت و گفت: خلق من دوست دارند تو را ببینند؛ گفتم: عزیزم، من هم می‌خواهم که مرا ببینند. گفت: من می‌خواهم تورا به‌خلق بنمایم. گفتم: عزیزم، حال که تو می‌خواهی مرا به‌خلق بنمایی و خلق می‌خواهند مرا ببینند، من خلاف کردن نتوانم. پس مرا با وحدانیت نزدیکی بخش و جامه‌ی ربانیت در من بپوشان و با احدیتت رفعت بده تا چون خلق تو مرا ببینند گویند تو را دیده‌اند، تا تو باشی که می‌بینندش و من در کار نباشم؛ (بایزید گوید:) پس مرا بر پا داشت و مرا بیاراست و رفعت بخشید سپس

گفت: به‌سوی خلق من بیرون شو. یک گام برداشتم و در گام دوم از هوش رفتم، ندا کرد که حبیب من را به‌من بر گردانید که ساعتی تاب دوری من را ندارد.

هم از بایزید نقل است که گفت: او خواست ما را ببیند، ما نخواستیم که او را ببینیم. هم از او نقل است که گفت: خدایا، اگر در علم ازلیت گذشته که احدی از خلق را عذاب‌کنی، جسم مرا آن‌قدر بزرگ کن که کسی دیگر بامن درجهنم نگنجد...(۱۶۶)

این وصف‌الحال همه‌ی صوفیان افراطی است؛ لٰکن بر خلاف بایزید بسطامی، بسیاری ایشان باورمند بودند. مانند حلاج (مقتول به‌سال ۳۱۰ ، ه ق) که بر ملاء کوس اناالحق زد. حلاج در دیوان اشعاری منسوب به‌خود، خدا را در هیئت یک زن جوان و زیبا تمثیل می‌کند. مدام از زلف و ابرو و خد و خال و طره‌ی گیسو و لب و دندان و گردن بلورین و شانه‌ها و سینه‌های مرمرین ... خدا سخن می‌زند!

این کلمات در نظر فقیهان اخباری "کفر" و "بی‌ایمانی" دانسته شد؛ ولی صوفیان افراطی کلمات حلاج را «شطح» می‌دانستند، وی را همچون اولیاءالله شهید مقدس می‌شناسند. حلاج مرگ غم‌انگیزی داشت؛ نخست در ملاء عام تازیانه‌اش زدند، سپس دست‌هایش را از مچ قطع کردند، و سرنگون به‌دارش آویختند و سنگسارش کردند، سرانجام، سرش را از بدن جدا نموده و تنش را سوزانیدند...

هرچند خبرهای در دست است که حلاج نه به‌دلیل اعتقادات و شطحیاتش، بل به‌جهت مشارکت فعال در فتنه‌ی قرامطه دستگیر، محاکمه و اعدام شد.

همچنین عبدالقادر گیلانی در «الفیوضات الرّبانیّه» که کتابی است مشتمل بر چندین ورد و دعاء در موضوع‌های مختلف، آورده است: «خداوند بلندمرتبه فرمود:

ای غوث بزرگ! گفتم: لبیک ای‌پروردگار غوث!

فرمود: انسان هراندازه مابین عالم ماده و ملکوت قرار گرفته باشد پس او درمرحله‌ی شریعت است. و هرمقدار تطور یافته بین عالم ملکوت و جبروت (عقل) باشد پس آن مرحله‌ی طریقت است و هرمقدار تطور یافته بین عالم جبروت (عقل) و لاهوت (الوهیت) باشد، پس آن حقیقت است. سپس خداوند به‌من فرمود:

ای‌غوث بزرگ! درهیچ چیزی ظاهر نمی‌شوم همانند شدت ظهورم در انسان؛

پس پرسیدم ای پروردگارم! آیا مکان برای تو ممکن است؟

به‌من فرمود: ای‌غوث بزرگ! من ایجاد کننده‌ی مکان هستم، ولی برایم مکانی نیست. سپس او به‌من فرمود: ای‌غوث بزرگ انسان چیزی نمی‌خورد و نمی‌نوشد و

نمی‌ایستد و برنمی‌خیزد و صحبت نمی‌کند و هیچ کاری انجام نمی‌دهد و به‌هیچ‌چیز توجه نمی‌کند و از چیزی نمی‌گذرد مگر این‌که من در آن متحرک هستم.»

در «بهجة الاسرار» تألیف علی بن یوسف الشطنوفی (م ۷۱۳ ، ه ق) آمده که شیخ عبدالقادر در جمع مشایخ گفته است: «قدم من بر گردن تمام اولیاء است.» در «نفحات‌الانس» جامی آمده است که: «از شیخ عبدالقادر پرسیدند: سبب چه بود که لقب شما را محی‌الدّین کردند؟ فرمود: روزی از سیاحات به‌بغداد می‌آمدم با پای برهنه، به‌بیماری متغیراللون و نحیف البدن بگذشتم، مرا گفت السلام علیک یا عبدالقادر! جواب گفتم، گفت نزدیک من آی، نزدیک وی رفتم، گفت مرا باز نشان، وی را بازنشاندم، جسد وی تازه گشت و صورت وی خوب شد و رنگ وی صافی گشت. از وی بترسیدم، گفت مرا نشناسی؟ گفتم: نه، گفت: من دین اسلام هستم، همچنان شده بودم که دیدی، مرا خدای تعالی به‌تو زنده گردانید. انت محی‌الدّین!»

موارد شطحیات صوفیان بسیار زیاد است. به‌همین مقدار بسنده می‌کنیم. (۱۶۷)

سُکر و صَحو

صوفیان ادعا دارند که وضعیت ایشان پیوسته میان دوحالت سُکر و صَحو متغیراند. سکر (مستی) یعنی بی‌خودی و زوال عقل ناشی از جذبه‌ی او تعالی را گویند؛ عزالدّین کاشانی در تبیین اصطلاح عرفانی سُکر می‌گوید: لفظ سکر در عرف صوفیان، عبارت است از عدم تمیز میان احکام ظاهر و باطن به‌سبب مخفی بودن نور عقل در شعاع نور ذات، بدین‌بیان که اهل وجد و حالات عرفانی، به‌دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی محبان و عاشقان ذات هستند، که منشأ وجد و حال آن‌ها، حضرت ذات است. عده‌ی عاشقان صفات‌اند که منشأ وجد و حال آن‌ها، عالم صفات است. کسانی که از عاشقان صفات‌اند، برای وجد و حال آنان وقفه و پیش آمدهای بسیاری پیش می‌آید. برخلاف عاشقان ذات.

همچنین وجدی که از عالم صفات، برای سالک راه طریقت پدید می‌آید، به‌اندازه‌ی انوار و آثار ذات، قدرت و توان ندارد، به‌همین دلیل است که عاشقان ذات، در آغاز وجد، به‌جهت قدرت و غلبه‌ی که دارند، مغلوب سلطنت حال می‌شوند و عقل ایشان در پرتوی شعاع انوار ذات، کاملاً مضمحل و مختفی می‌شود، و سررشته‌ی تمیز و تشخیص از دست و اختیار آن‌ها می‌رود و در این حالت است که محل حکم ظاهر را که تفریقه است، از محل باطن که جمع است، نمی‌توانند باز

شناسند و تشخیص دهند، در نتیجه به‌افشای اسرار ربوبی که در خزانه‌ی غیرت‌اند می‌پردازند و کلمات شطح از آن‌ها صادر می‌شود. مثلاً می‌گویند: سبحانی!
= من منزه هستم. و یا می‌گویند: اناالحق = من خدا استم...

صوفیان این وجد وحال را که در واقع غلبه‌ی عشق عارفانه بر سالک طریقت است، سُکر می‌گویند. چون عارف در این حالت، گویا بر اثر غلبه‌ی عشق، دچار مستئ عارفانه است که قدرت و توان تمیز ظاهر و باطن از او گرفته شده است و چیزهای بر زبان می‌آورد که از نظر ظواهر شریعت کفرآمیز است.(۱۶۸) صوفیان تندرو مدعی هستند که این عین فناء است؛ صوفی دراین حالت از من وجودی خود خارج شده و در وجود خدا حل شده است. همه‌چیز را می‌بیند، هرنوع صدا را می‌شنود و هرنوع سخن برزبان می‌راند و هر خطای از او سر می‌زند، همه‌ی این‌ها از جانب او تعالی است و فعل مختار محسوب نمی‌شود، بنابراین معاقب نیست.

امّا «صحو» عبارت از برگشت قدرت تمیز و تشخیص برای سالک است.(۱۶۹) بدین‌بیان که وجود سالک، با غلبه‌ی انوار ذات، فانی و مستهلک می‌شود، حق‌تعالی در نشأی دوم، او را به‌مقام بقای بعد از فناء می‌رساند و هر وصفی که از او فانی شده باشد، به‌او بازگردانیده می‌شود. یکی از آن‌ها صفات عقل او است که عامل تمیز و تشخیص است و می‌تواند منازل ظاهر و باطن و مقام جمع و تفریقه را از هم باز شناسد و درعین‌حال که در منزل باطن است، چیزی بر خلاف ظواهر شرع نمی‌گوید. به‌همین جهت گفته‌اند «صَحو» به‌معنای هوشیاری است و در اصطلاح عرفاء، صحو به‌مفهوم رجوع به‌احساسات و برگشت به‌عالم غیب است و از نظر مرتبه، صحو بالاتر از سُکر است، چون سُکر، مُشعِر به‌غیبت و حیرت سالک است، و صحو نشان دهنده‌ی هوشیاری و درک آگاهانه‌ی لذت وصال است.(۱۷۰)

هم‌چنین صحو، مقام شهود تام است و سالک وحدت و کثرت را با هم می‌یابد و مشاهده می‌کند. به‌نحوی که کثرت، مستهلک و فانی در وحدت باشد. به‌همین جهت صحو را فوق سُکر خوانده‌اند. هم در مورد مقام صحو گفته‌اند: صحو مقام صاعد و فوق انتظار سالک است. مقام صحو بی‌نیاز از طلب است، زیرا طلب بعد از وصال و کمال تام به‌مفهوم فراق و انحطاط به‌سوی نقصان تلقی می‌شود، مقام صحو منزّه از هرگونه ضیق و جرح است چون صحو مرتبه‌ی سِعه و گسترده‌گی سالک است. و سالک در مقام صحو، در واقع همه‌ی حجاب‌های صفات را کنار می‌زند و وجه ذات برای او کشف می‌شود، و این همان چیزی است که اصطلاحاً، تجلّی واحد

القهّار از حجاب عزّت خوانده می‌شود. یکی از مسائل دیگر درباره‌ی مرتبه و مقام صحو آن است که عرفاء مدعی هستند سالک در مقام صحو بعد از محو، خلق را در شرایطی که قائم به‌حق‌اند، شهود می‌کند. یعنی حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده می‌نماید. صحو یعنی حالت عقلانی و عادی که صوفیان مدعی‌اند کم‌تر در آن وضعیت قرار دارند. در این حالت هر فعلی که به‌انجام رسانند از روی اختیار است. هجویری در کشف‌المحجوب بابی باز می‌کند تحت عنوان «الکلام فی‌السُّکر و الصّحو» در آن‌جا مانند همگنان خود مدعی می‌شود که این دو حالت بر جناب ختم مرتبت و انبیاء پیشین نیز عارض می‌شده است:

«بدان اعزّک‌الله که: سکر و غلبه عبارتی است که ارباب معانی کرده‌اند از غلبه‌ی محبت حق‌تعالی و صحو عبارتی از حصول مراد و اهل معانی را. اندر این معنی سخن بسیار است، گروهی این را بر آن فضل می‌نهند وگروهی بر خلاف. آنان که سکر را بر صحو فضل نهند و آن أبویزید است، رضی‌الله عنه، و متابعان او گویند که: صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق‌تعالی و سُکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی، و فنای تصرفش اندر خود به‌بقای قوتی که اندر او موجود است به‌خلاف جنس وی، و این ابلغ و اتم و اکمل بود؛ چنان‌که داوود علیه السّلام اندر حال صحو بود، فعلی از وی به‌وجود آمد، خداوند تعالی آن فعل را به‌وی اضافت کرد وگفت: «وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْکَ وَالْحِکْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا یشَاءُ،۲: ۲۵۱» و مصطفی صلی الله علیه اندر حال سکر بود، فعلی از وی به‌وجود آمد، خداوند تعالی آن فعل را به‌خود اضافت کرد؛ قولُه تعالی: «وَما رَمَیْتَ اذ رَمَیْتَ وَلٰکنَّ اللهَ رَمی، ۸: ۱۷»

فشتّانَ ما بینَ عبدٍ و عبدٍ! آن‌که به‌خود قایم بود و به‌صفات خود ثابت، گفتند: «توکردی»، بر وجه کرامت و آن‌که به‌حق قایم بود و از صفات خود فانی، گفتند: «ماکردیم، آن‌چه کردیم.» پس اضافت فعل بنده به‌حق نیکوتر از اضافت فعل حق به‌بنده؛ که چون فعل حق به‌بنده مضاف بود بنده به‌خود قایم بود و چون فعل بنده به‌حق مضاف بود به‌حق قایم بود؛ که چون بنده به‌خود قایم بود، چنان بود که داوود را یک نظر به‌جایی افتاد که می‌نبایست، تا دید آن‌چه دید و چون به‌حق قایم بود چنان بود که مصطفی را یک نظر افتاد هم از آن جنس، زن برمرد حرام شد؛ از آن‌چه آن در محل صحو بود و این در محل سکر.(۱۷۱)

مقامات صوفیه

صوفیان برای خود و برای یکدیگر مقاماتی قائل‌اند که خود را به‌آن منصوب می‌کنند. این مقامات هم مادی است، هم معنوی. این مقامات در تصوف اکتسابی است، درویش و صوفی در سلوک باید آن‌ها را طی نمایند: مانند سلطان، شاه، سالک، واصل، فقیر، فانی، توبه، ورع، زهد، فقر (یعنی بی‌نیازی از غیر خدا) صبر، توکل، رضا، تسلیم...

در مورد تعداد منازل و مقامات تصوف میان خود صوفیان نیز توافق نظر وجود ندارد. مثلاً أبونصر سرّاج در کتاب «اللُّمّع فی‌التصوف» تعداد مقامات یا منازل و مراحل طریقت را هفت مقام ذکر کرده است، فریدالدّین عطار آن‌را با هم‌آمیخته‌گی با احوال در هفت وادی بیان داشته و می‌گوید: «مقامات و منازل نزد صوفیه متعدد است، یکی و دوتا، تا هفت وهفتاد و هفتاد هزار و ده و صد و هزار گفته شده است!» خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین آن‌را در ده مرحله و هر کدام ده مرحله صد منزل (صد میدان) نقل داشته است. أبوحامد غزالی نُه مقام برای صوفی برمی‌شمارد؛ پنج مقام که متفق علیه است، بدین‌ترتیب باشد:

۱ - «**شریعت**»: یا قانون دین، یعنی زندگی طبق موازین و احکام دینی که برای همه‌ی مسلمانان واجب و مشترک است، لٰکن از منظر صوفیان این مقام فقط آغاز راه و مقدمه‌ی است برای گام نهادن در طریق عرفانی.

۲ - «**طریقت**»: که عبارت است از فقر اختیاری و چشم‌پوشی از اغراض و مطامع نفسانی، ترک دنیا و ترک من خویش؛ در این مرحله باید تحت هدایت منظم مراد به‌مراقبه و تمرین بپردازد.

۳ - «**معرفت**»: در این مقام باید امیال حسی و نفسانی را ترک گفته و مستعد عوالم حال و ارتباط و وصال گردد و بتواند دیگران را نیز ارشاد نماید.

۴ - «**حقیقت**»: به‌قول کافه‌ی مؤلفان صوفیه، این مرحله فقط برای عده‌ی معدودی از صوفیان قابل وصول باشد و درصورتی ممکن است که صوفی رابطه‌ی دائیم و نزدیک با حقیقت مطلق (خداوند) پیدا کرده باشد. برای وصول به‌این مقام شخص می‌بایست از تأثیرات عالم محسوسات رها گردد و به‌حالت فناء رسیده باشد.

۵ - «**فناء**»: کلمه‌ی عربی به‌معنی "نابودی" و "خاموشی" که در طرایق گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت به‌دست می‌دهد، می‌توان به‌دو صورت کلئ آن اشاره نمود: یکی صورت "توحیدی" که مربوط به‌صوفیان

میانه‌رو است؛ دیگری صورت "وحدت وجودی" که مربوط به‌صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمه‌ی «فناء» مبین حالتی است که روح استعداد درک عالم محسوسات را از دست داده، و به‌تعبیری علایق خود را با محسوسات بریده است. بنابراین می‌تواند خدا را بشناسد و با او مربوط شود.

به‌گفته‌ی خواجه "هجویری غزنوی" روح در این حالت فقط صفات خویش را از دست می‌دهد و وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط با خداوند به‌معنی امتزاج با وجود باری نیست، زیرا طبیعت آدمی نمی‌تواند به‌طبیعت اِلٰهی تبدیل شود. امّا در نظر صوفیان افراطی و معتقدان به"وحدت وجود" جهان کائنات و ارواح آدمی نه‌از لحاظ وجود تجربی خود که از لحاظ جوهر خویش اِلٰهی هستند. بدین‌سبب رهایی تدریجیِ روح از تأثیرات تجربی و وجود حسّی و عدم اشتغال روح به‌عالم و نفی "من" تجربی و اراده‌ی خویش، می‌بایست صوفی را به‌حالت «فناء» به‌معنی حل کامل روح و شخصیت در خداوند که «من» حقیقیِ عالم است، واصل گرداند.

فناء فی‌الله و سقوط احکام و تکالیف

یکی از مباحث بسیار پیچیده در عرفان و تصوف، بحث «فناء فی‌الله» است. این مسأله هم از حیث چیستی و تفاسیر متعدد آن و هم از جهت امکان و امتناع و نیز ادله‌ی نقلی و عقلیِ آن محل بحث و گفت وگو است. در امتداد همین بحث نافرجام است که گروه‌های از صوفیان بدون این‌که مستقیماً شرایع دینی را منکر شوند، برای اجرای آن اهمیت چندانی قائل نبودند و یا حتی مراعات آن‌را برای «عارفان» که به‌عقیده‌ی ایشان امکان رابطه‌ی مستقیم با خداوند را کسب کرده و به‌سرحد «فناء فی‌الله = یگانه‌گی با خدا» رسیده بودند، واجب نمی‌شمردند. این‌گونه صوفیان بر روی هم چندان اهمیتی برای ظواهر دین و شعایر و تشریفات آن ـ اعم از اسلام، نصرانیت، یهودیت و غیره ـ قائل نبوده و اعتقاد داشتند شکل ظاهریِ دین فقط برای کسانی که هنوز مراحل و طریق عرفان را طی نکرده‌اند، مهم است.

میان صوفیان نافذالکلام این گروه بایزید بسطامی مقام نخستین را حایز است. عجیب این‌که مشایخ و نویسنده‌گان صوفیه نه‌تنها او را نقد و تکفیر نکرده‌اند، بلکه یکسره از کمالات او می‌گویند! مشایخ و طرایق صوفیه عنوان با طمطراق «سلطان العارفین» به‌او می‌دهند.(۱۷۲) افکار وی را موألفان صوفی متأخر مانند

أبوالقاسم قشیری (قرن پنجم هجری) جلابی هجویری (قرن پنجم هجری) غزالی (آغاز قرن ششم) فریدالدّین عطار (قرن ششم) و جامی (قرن نهم) که پیروان او بودند، شرح داده و طریقه‌ی مخصوصی تحت عنوان «طیفوریه» به‌وجود آوردند. در تألیفات آن‌ها بایزید بسطامی نخستین تدوین کننده‌ی اندیشه‌ی «فناء» معرفی شده است. ابداع واژه‌های سکر و صحو را هم به‌همو نسبت می‌دهند...

امّا محدثان و فقیهان به‌جنگ او رفته‌اند و او را خارج از دین می‌خوانند.

چون او، و معادل او است أبوالقاسم جنید بغدادی (۲۲۱ ـ ۲۹۸، هـ ق) متأخران او را سیدالطایفة، شیخ‌الطایفة و طاووس‌الفقراء خوانده‌اند، در زمره‌ی نخستین کسانی شناخته شده که در فنای فی‌الله سخن گفته و این مقوله را به‌صورتی عارفانه در آورده است. از قول او آمده: ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم، بلکه از گرسنه‌گی یافتیم و دست کشیدن از آرزو و بریدن از آن‌چه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود. او را پرسیدند: این همه علم از کجا یافتی؟

گفت: از این‌که سی سال، زیر این پله‌کان، در برابر خدا نشستم. و اشاره به‌پله‌کان خانه‌ی خود کرد. نیز محمود شبستری در «گلشن راز» شریعت را مربوط به«من» انسانی (انانی) می‌داند؛ چون در مقام فنای فی‌الله آثاری از انانیت سالک باقی نمی‌ماند، در نتیجه احکام شریعت و انجام تکالیف شرعی از او ساقط می‌شود:

بود هستی بهشت، امکان چو دوزخ ‌ ‌ ‌ من و تو در میان مانند بـــرزخ
چو برخیزد ترا این پـــرده از پیش ‌ ‌ ‌ نماند هیچ حکم مذهب و کـــیش
همه حکم شریعت از مـــن و توست ‌ ‌ ‌ که آن بر سینه‌ی جان و تن توست
من و تو چون نـماند در میانـــه ‌ ‌ ‌ چه کعبه، چـه بهشت، چه دیرخانه

شمس‌الدّین لاهیجی (م ۸۴۰ ، هـ ق) [که شهرت و اعتبارش را از شرح و تفسیر «گلشن راز» کمایی کرده است] در تفسیر این ابیات گفته است سالکان راه، وقتی به‌نهایت کمال می‌رسند به‌دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱ ـ «دسته‌ی اول آن‌های هستند که نور تجلّی إلٰهی، ساتر نور عقل ایشان می‌شود در بحر وحدت محو و مستغرق شدند و از آن استغراق در بی‌خودی مطلق‌اند (سکر) چنان‌که باری دیگر به‌ساحل صحو و مرتبه‌ی عقل نیایند، چون مسلوب‌العقل گشته‌اند، به‌اتفاق علماء و اولیاء، تکالیف شرعیه و عبادات از این طایفه ساقط است؛ زیرا تکلیف برعقل است، و ایشان را واله‌هان طریقت می‌گویند.»

۲ ـ دسته‌ی دوم آن طایفه‌اند که بعد از آن‌که مستغرق دریای وحدت گشتند و از هستئ خود فانی شده و به‌بقای حق باقی گشتند، ایشان را از این استغراق توحید و سکر به‌جهت ارشاد خلق به‌ساحل صحو بعدالمحو و فرق بعدالجمع فرود آورده‌اند و آن گروه در امر قیام به‌حقوق شرعیه و عبادات دقیقه‌ی فروگذاشت نمی‌کنند.»

"لاهیجی" فناء را دارای سه مرتبه‌ی فنای افعالی، فنای صفاتی و فنای ذاتی یعنی (محو، طمس و محق) می‌داند، که سالک بعد از گذر از مرحله‌ی تبدیل اعمال و اخلاق سیئه به‌حسنه، به‌آن‌ها نائل می‌شود. در فنای افعالی، سالک همه‌ی افعال را در افعال حق فانی می‌بیند، زیرا خداوند به‌تجلّیِ افعالی بر او متجلّی شده است و هیچ فعلی را از بنده‌گان نمی‌بیند وسرچشمه‌ی همه‌ی افعال را خداوند می‌داند؛ در مرتبه‌ی دوم حق به‌تجلّیِ صفاتی بر سالک متجلّی می‌شود و او صفات تمام اشیاء را در صفات حق فانی می‌بیند و به‌غیر از خداوند هیچ شخصی را دارای صفت نمی‌بیند. خود و تمام اشیاء را مظهر و مجلای صفات إلٰهی می‌شناسد و صفات او را در خود ظاهر می‌بیند. درمرتبه‌ی سوم، حق به‌تجلئ ذاتی برسالک متجلّی می‌شود و او جمیع ذوات اشیاء را در پرتو نور تجلئ ذات احدیت، فانی می‌یابد. وجود اشیاء را وجود حق می‌داند و دردیده‌ی حق‌بینِ عارف «کل شیء هالک الا وجهه» جلوه‌گری نموده، به‌جز وجود واجب، موجود دیگری نبیند و خیال غیریت نزد وی محال گردد.(۱۷۳)

خواجه عبدالله انصاری برای فناء سه مرتبه مطرح کرده است: فنای علمی، فنای جحدی، فنای حقی.(۱۷۴) عبدالرزاق کاشانی در شرح این سخن، مرتبه‌ی اوّل را فنای علم عبد در علم خداوند می‌داند، زیرا علم به‌خداوند با عقل که طریق ادراک آن، تصورات ذهنی است، حاصل نمی‌شود، پس هرکس به‌مرتبه‌ی برسد که به‌صورت شهودی، یعنی با علم حضوری به‌خداوند علم پیدا کند، در حقیقت از علم خویش فانی گشته است و به‌علم خداوند متصف گردیده است، زیرا علم شهودی به‌حق در این حالت مثل علم حضوری می‌باشد.

تفاوت علم حضوری به‌علم حصولی و ذهنی این است که شخصی بخواهد آتش را با تعاریف دیگران تصور نماید یا این‌که آتش را از نزدیک مشاهده کند؛ مرتبه‌ی دوّم این است که این علم حضوری نیز ساقط شده، به‌معاینه تبدیل می‌گردد که از شهود هم بالاتر است. از این‌رو سالک به‌مقصود خویش واصل، و طلبْ متوقف می‌گردد. حتی در آخرین مراحلِ این مرتبه با فانی‌شدن وجود سالک در وجود حق و وصول به‌حضرت جمع، شهود و معاینه نیز از بین می‌رود و تثلیثی که در معاینه

وجود دارد، یعنی معاینِ (سالک) معایَن (پروردگار) و عیان (نوع ارتباطی که بین سالک و حضرت حق در این‌جا وجود دارد) رخت بر می‌بندد.

آخرین مرتبه، فنای از فناء است که سالک در می‌یابد اصلاً فنای رخ نداده و تنها توهم سالک رخت بربسته است، زیرا فانی از ازل فانی بوده و باقی نیز همواره بوده و است، و این مرتبه‌ی حقِ فناء است، زیرا خود فناء نیز از بین می‌رود و چیزی جز حق متعال باقی نمی‌ماند.(۱۷۵) در این‌جا با دو اصطلاح مواجه هستیم: یکی ورود به‌فناء فی‌الله؛ و دیگر خروج از حال فناء.

ابن‌عربی برای فناء هفت مرتبه قائل است. مرتبه‌ی اول فناء نزد او آن است که عبد به‌هیچ وجه به‌فکر معصیت و مخالفت با خدا نمی‌افتد. مرتبه‌ی دوم فناء آن است که در این مرتبه، سالک همه‌ی افعال بندگان را مستند به‌خداوند می‌بیند. در مرتبه‌ی سوم و چهارم، سالک در این دو مرتبه ابتدا از صفات مخلوق منفک شده و به‌صفات إلٰهی متصف می‌شود و بعدها از شهود ذات خویش نیز فانی می‌گردد. البته هنوز واقف است که او شهود کننده است. در مرتبه‌ی پنجم، سالک از تمام عالم به‌واسطه‌ی شهود خداوند یا شهود ذات خویش فانی می‌شود.

در مرتبه‌ی ششم، سالک به‌واسطه‌ی خود خداوند از غیر او فانی می‌شود و در این حالت، دیگر حتی شهود خویش را نیز نمی‌بیند. بنابراین هرچند ابن‌عربی این مرتبه‌را فنای از ماسوی‌الله نامیده است، در حقیقت روی‌کردی نفسانی دارد که در آن، سالک حتی از شهود خویش فانی شده است. در مرتبه‌ی هفتم تمام صفات و اسماء خداوند از نظر سالک رخت بر می‌بندد، زیرا تمایز بین خداوند، سالک و عالَم از بین رفته است. بنابراین روابط و نسبتی که صفات خداوند را به‌وجود می‌آورد محو می‌شود و سالک، دیگر اثری از خداوند در عالم نمی‌بیند، بلکه اگر دقت کند خود را محل اثر می‌بیند.(۱۷۶)

در موضع دیگر می‌گوید: کسی که تجلّئ ذات حق در وی محقق شود، خود را حق می‌بیند و دیگر حق را نمی‌بیند. همانند کسی که تصویر خویش را در آئینه می‌نگرد و دیگر خود را نمی‌بیند. پس اگر تجلّئ ذاتی رخ داد، بنده تمام قیودش را از دست می‌دهد و دیگر خود، حق می‌شود و در این‌صورت حق آئینه‌ی انسان کامل است و در حق مطالعه‌ی ذات خویش می‌کند و انسان کامل نیز آئینه‌ی حق است تا حق در وی مشاهده‌ی کمالات خویش نماید. البته این مقام والای است که کسی جز خاتم رسل و خاتم اولیای إلٰهی به‌آن نرسیده است.(۱۷۷)

فرق صوفی ، عارف ، درویش ، فقیر ... و زاهد

هریک از این عناوین دارای بار معنائی متمیّز از دیگری است. برای روشن شدن این‌مفارقات ابتدا باید معانی لغوی واصطلاحئ هریک از این مقولات بیان شود:

صوفی: واژه‌ی «صوفی» عربی است، از کلمه‌ی «صوف» [به‌معنای پشم] گرفته شده و به‌کسانی اطلاق می‌شود که «پیرو طریقه‌ی تصوف و پشمینه‌پوش است.» این لغت در قرآن نیامده، در صدر اسلام و در زمان سیّد همه مؤمن و مسلم خطاب می‌شدند، بعداً عنوان «عابد» هم رواج یافت.

درباره‌ی پیدایش کلمه‌ی صوفی و علت نام‌گذاری صوفیان بدین‌نام نظرهای مختلفی وجود دارد که از میان همه‌ی نظریات، این نظر اقرب به‌صواب است، چون صوفیان اولیه لباس‌های پشمینه برتن می‌کرده‌اند. لذا این‌نام برآنان اطلاق شده است. غالب محققین بر این مطلب اتفاق دارند.

برخی دیگر منشأ صوفی‌گری را به‌«اصحاب» صفه [در زمان رسول‌الله مبارک] ارجاع می‌دهند. چون اهل صفه برای خدا از دنیا بریده بودند و قرین فقر گشتند؛ اینان بینوایانی بودند بدون خانه و زندگی و بدون زن و فرزند، در مسجد پیامبر برای ایشان صفه‌ی ساخته شد و مسلمانان همان‌جا به‌ایشان کمک می‌کردند و سیّد به‌ایشان سلام می‌داد: «السلام علیکم یا أهل الصفة، کیف أصبحتم؟»

أبوذر گوید: من از اهل صفه بودم، عصرها جلو اتاق سیّد جمع می‌شدیم، هر کدام از ما را به‌یکی از مسلمانان می‌سپرد و ده نفر یا کم‌تر باقی می‌ماندند، آن عده را هم خودش می‌برد و خوراک خودش را به‌ایشان ایثار می‌کرد و بعد از صرف شام می‌فرمود: بروید در مسجد بخوابید.(۱۷۸) البته این عده از روی ضرورت در مسجد می‌نشستند و صدقه می‌خوردند، بعداً کار مسلمانان گشایش یافت، آنان نیز از آن وضع بی‌نیاز گردیده و از مسجد بیرون شدند.

عبدالکریم قشیری وجه تسمیه‌ی صوفی را از صفاء و پاکیزه‌گی [قلب] گرفته و گفته ضد آن کدورت و آلوده‌گی است.(۱۷۹) عده‌ی تصوف را به‌«غوث ابن‌مر» معروف به‌«صوفه» نسبت می‌دهند، گویند اولین کسی که خود را وقف خدمت به‌خدا کرد و در بیت‌الحرام به‌خدمت مشغول شد صوفه بود، طبق روایتی از ولید بن قاسم «صوفه» یک قبیله‌ی کوچک و گمنام بوده است. در معجم لسان‌العرب آمده است:

«قیل: صوفه قبیلة اجتمعت فی افناءالقبایل.»(۱۸۰)

از نظر اصطلاحی و مصداقی هم برای صوفی تعاریف متعدد و گوناگونی ذکر شده است. هر صاحب طریقتی آن‌را به‌حسب ذوق و حال خویش، به‌گونه‌ی تعریف کرده است. این تعاریف هم در منقبت و هم در منقصت تصوف و صوفیان است:

مثلاً هجویری درباب منقبت «تصوف» سخن خود را با این آیه‌ی مبارکه‌ی قرآن آغاز می‌کند: «وعبادُالرّحمنِ الّذینَ یَمْشُونَ عَلی الأرضِ هَوْناً و اذا خاطَبَهُمُ الجاهلونَ قالوا سلاماً، ۲۵: ۶۳ = بنده‌گان رحمن چنان هستند که با تواضع و فروتنی بر روی زمین راه می‌روند، هرگاه مورد تمسخر نادانان واقع شوند، با آنان به‌نیکی سخن می‌گویند.» هجویری بلافاصله این حدیث نبوی را پشت‌بند آیه‌ی قرآن می‌کند و دست صوفیان را تا این حد بالا می‌برد: «مَنْ سَمِعَ صوتَ اهلِالصّوفِ، فَلا یُؤَمِّنُ عَلی دعائِهِم کُتِبَ عندَاللهِ مِنالغافلین = هرکس صدای [دعوت] اهل تصوف را بشنود و نسبت به‌آن بی‌توجهی نماید، در پیشگاه خدا از غافلان نوشته خواهد شد.»(۱۸۱)

«أبومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی» (م ۴۲۹، ه ق) در مهم‌ترین اثر خود <الفرق بینالفِرَقْ> به‌حسب ابواب و فصول، حدود هزار فرقه و گروه با گرایش‌های مختلف، مشتمل بر تصوف و صوفیه و نظریه‌ی آنان گردآوری کرده است.

با این اوصاف به‌نظر می‌رسد یک تعریف جامع و مانع که حاوی طریقه‌ها و روش صوفیه بوده و مورد قبول همه‌گان نیز قرار گرفته باشد، یافت نمی‌شود.

در این‌جا فقط از باب نمونه دو تعریف مصداقئ <خوش بینانه و مثبت> از تعریف‌های ارائه شده برای صوفی را ذکر می‌کنیم:

۱ ـ صوفی بر انسانی اطلاق می‌شود که از خوشی‌های زندگی کناره گرفته و با قلبی خاشع و زبانی ذاکر و ادبی کامل رو به‌محراب عبادت آورده و با بیدارئ شب و روز در پی تحصیل خشنودی خداوند است...

۲ ـ تصوف طریقه‌ی است که در آن دل از ناپاکی‌ها تصفیه می‌شود، شخص از اخلاق طبیعی دور شده و صفات بشری در او از میان برداشته می‌شود، از خواهش‌های نفسانی اجتناب ورزیده و به‌صفات روحانی نزدیک شده و به‌علوم حقیقی و باطنی دست می‌یابد... اما این نکته را باید مد نظر داشت که صوفیان هرچه باشند بی‌آزارترین مردمان نسبت به‌همنوعان خود می‌باشند.

عارف: "عارف" اخص از صوفی است.

«عارف» از حیث لغت به‌معنای دانا و شناسنده است. در اصطلاح به‌کسی عارف می‌گویند که در شناخت سرچشمه‌ی هستی و حقایق آن، استدلال‌های عقلی را کافی

نمی‌داند؛ علاوه بر استدلال‌های عقلی، ریاضت‌های نفسانی و کشف و شهود را هم لازم می‌داند تا به‌واسطه‌ی این ریاضت‌ها و مکاشفات، دل به‌روی حقایق گشوده شود و حقایق را بالعیان مشاهده کند. هم‌چنین به‌کسی که بر اثر ریاضت‌های نفسانی قادر بر انجام امور خارق‌العاده باشد، عارف گویند. گفتنی است که با توجه به‌این دو تعریف، عارف هم به‌عالم به‌حقایق به‌صورت تفصیلی اطلاق می‌شود، هم به‌قادر به‌تصرف در وجود، و هم کسی که هر دو جنبه‌را توأماً دارد.

زاهد: "زاهد" کسی است که روگردان از دنیا و متوجه به‌سوی آخرت باشد؛ اگر دنیا به‌او رو آورد، غره نگردد، اگر رو گرداند، اندوهگین نشود؛ اگر کسی نسبت به‌دنیا و مظاهر آن، اعم از پست و مقام، تا مال و متاع آن بی‌میلی نشان دهد، در اصطلاح، زاهد خوانده می‌شود. البته به‌این شرط که قدرت و نیرو داشته باشد که از تجملات و ثروت‌ها و موقعیت‌های دنیا به‌نفع شخصی خود استفاده ببرد، ولی درعین‌حال از روی اختیار پرهیز کند. پس زاهد، آخرت‌گرای لذت‌گریز و جامعه‌گرا است. حفظ سلامت و رعایت نظافت و برخورداری از همسر و فرزند را جزء وظیفه می‌شمارد. مناسبات میان صوفی و زاهد در طول تاریخ حسنه نبوده و هریک دیگری را به‌ریاکاری و انحراف از مبانی دین متهم می‌کنند. امّا التزام زاهد به‌تشریفات و چارچوب شریعت نسبت به‌صوفی بیش‌تر است.

درویش: واژه‌ی پارسی، به‌معنای سیار، گشت‌گر و گردش‌گر است. در زبان پارسی واژه‌ی درویش به‌جای صوفی به‌کار می‌رود. هم‌چنین به‌معنای خواهنده از درها، گدای که با آوازی خوش و پرسه زدن، در به‌در می‌گردد و شعر می‌خواند. گویا منظورات و معتقدات خود را تبلیغ می‌کند و انتظار کمک دارد. درویشی سابقه‌ی طولانی دارد و روش سوفیسطائیان یونان باستان است، درویشان معتقداند که حکمت را به‌در خانه‌ها می‌برند. درویش در اصل «درپیش» یا «درویز» بوده و به‌معنای آویزنده از در است؛ چون گدا به‌وقت سؤال از درها می‌آویزد یعنی درها را می‌گیرد، یا به‌در تکیه می‌دهد.

در اذهان عامه‌ی مردم نیز نام درویش، تداعی کننده‌ی قلندرانی دوره‌گرد است که کشکول به‌دست و تبرزین بر دوش در کوچه و بازار اشعاری را در منقبت اولیاء و اهل‌بیت می‌خواندند و هرکس به‌دلخواه خود چیزی به‌آن‌ها می‌بخشید. نیز بودند درویشانی که به‌جای کشکول و تبرزین فقط یک شاخ بزرگ آهو [بزکوهی] با خود حمل می‌کردند که خود به‌آن «دُلدو» می‌گفتند. به‌هرخانه که می‌رفتند با هم‌آهنگی

صاحب خانه با دلدوی خود شاخنفیر می‌زدند و می‌گفتند با این صدا تمام بلاها و اجنه از خانه فرار می‌کنند و دور می‌شوند. زمانی که من کودک بودم یکبار درویشی به‌خانه‌ی ما آمد و شاخنفیر زد، صدای دراز و مهیبی داشت.

همه‌ی اهل خانه مطمئن شدند که دیگر در خانه‌ی ما آفات و بلیاتی نیست!

براساس فرهنگ درویشان «دُلدو» نواختن با «نفخ صور» (دمیدن در شاخ) مناسبت دارد. که قرآن کریم بیش از ده بار به‌آن اشاره کرده است و بنا به‌روایات قرآن، در حد فاصل بین دو دنیا توسط فرشته‌ی موسوم به"اسرافیل" نواخته می‌شود.

قرآن کریم تصریح دارد که نفخ صور دو بار اتفاق می‌افتد: بار اول در پایان این جهان و بار دوم در هنگام شروع قیامت است. بر پایه‌ی آیات قرآن، با نفخه‌ی اول، وحشت و «فزع» (ترس) همه‌ی جهانیان را فرا می‌گیرد و تمام موجودات می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد. با نفخه‌ی دوم نیز همه‌گی ناگهان برخاسته و در انتظار محاسبه‌ی اعمال می‌مانند. طبق نظر مفسران، تعابیر دیگری نیز در قرآن هست که به‌رویداد نفخ صور اشاره می‌کنند.

درویشان نقش مهمی درتأمین اقتصاد خانقاه‌ها داشتند زیرا هرآن‌چه از خوراکی و غلات یا وجوه نقدی جمع می‌کردند به‌خانقاه می‌آوردند و همه باهم می‌خوردند.

از آن‌جا که در جامعه‌ی مسلمین، پیشاهنگان تصوف و زاهدان نخستین، فقر و ناداری را لازمه‌ی زهد و پرهیز از دنیاپرستی می‌دانسته‌اند، درویش به‌معنی سالک و صوفی به‌کار رفته است. این واژه وارد زبان عربی گردیده و نام شخص می‌شود.

فقیر: به‌افراد این گروه از دراویش «فقیر» هم می‌گویند. عنوان «فقیر» از نظر محتوایی نزد تصوف مفهوم بسیار عمیق دارد، همه‌ی صوفیان خود را فقیر می‌خوانند؛ مراد آن است که ما همه محتاج «خدا» هستیم.

خلاصه این‌که در این حوزه عناوین زیاد دیگری چون سالک، مراد، مرشد، پیر شیخ، خواجه ... وجود دارد که هریک بار معنایی خود را دارا است. امّا امهات همه‌ی این مباحث به‌همان مقولات عرفان و تصوف و زهد برگشت دارد.

ذکر و سماع نزد صوفیان

«سماع» در لغت به‌معنای "شنیدن" است و در اصطلاح اهل تصوف به‌معنای "غناء و موسیقی خانقاهی ـ خراباتی" قوّالی و هر آوازی است که گوش از آن لذت ببرد و انسان را به‌وجد آورد و از خود بی‌خود کند. سماع به‌نوعی از رقص صوفیه

شامل چرخش بدن همراه با حالت خلسه برای اهداف معنوی گفته می‌شود. انواع چرخیدن و رقص و جست و خیز در میان اهل تصوف وجود دارد که از گوش دادن به‌نغمات موسیقیٔ که قوّال می‌خواند، به‌وجود می‌آید. اهل تصوف این‌گونه حرکات را نوعی ازخود بی‌خود شدن وعبادت می‌دانند. در واقع با این‌کار یک حالت «وجد» در خود ایجاد می‌کنند که به‌دریافت درونی و الهام غیبی می‌رسند. سماع در زبان پارسی نیز به‌معنای «وجد، سُرور، پای‌کوبی و دست‌افشانی صوفیان، منفرداً یا جمعاً با آداب و تشریفاتی خاص» است. در واقع سماع نزد صوفیان دو معنی دارد:

الف ـ قوّالی و شعرخوانی و موسیقی و رقص به‌منظور ایجاد حال و وجد و از خود بی‌خود شدن؛ مثال: حکایت "خر برفت و خر برفت" در مثنوی مولوی.

ب ـ حالت خاصی که از آن به‌دریافت درونی (درون شنوایی) سماع جان، الهام غیبی و مانند آن تعبیر می‌کنند = (حال)

اصطلاح اصلی و شایع سماع همان معنای اول است و اصطلاح دوم را از آن رو که ساز و آواز و رقص، زمینه‌ساز وجد و دریافت درونی است، به‌کار می‌برند.

برخی دیگر از صوفیه که دیدگاهی معتدل‌تر دارند و قداست چندانی برای سماع قائل نیستند؛ سعی می‌کنند سماع را به‌مفهوم دوم مطرح کنند. چنان‌که خواجه عبدالله انصاری در «منازل‌السائرین» و ابن‌عربی در «الفتوحات المکیه» و برخی دیگر از بزرگان تصوف، سماع را بر معنای دوم حمل کرده‌اند. آئین سماع بعد از شطحیات، جنجالی‌ترین موضوع صوفیه است که نه‌تنها میان مخالفان و منتقدان صوفیه، بلکه در درون حلقه‌های تصوف نیز موافقان و مخالفان جدی دارد.

پیشینه‌ی سماع

اگر بخواهیم تاریخ سماع را بدانیم باید به‌گذشته‌ی نامعلوم آوازخوانی و موسیقیٔ بشر مراجعه کنیم؛ تاریخ‌دانان پیدایش طبل و نی را از عصر اندوگونس‌ها می‌دانند که در مناطق نی‌زار زندگی می‌کردند ... در منابع عبرانی به‌نغمه‌های داوودی و مزامیر من‌حیث سماع تأکید شده است. از زمان دقیق پیدایش سماع در تصوف اسلامی، اطلاع روشنی در دست نیست؛ امّا کهن‌ترین روایت تاریخی از مجلس سماع در مورد ذوالنون مصری (۱۸۰ـ ۲۴۵، ه ق) در دست است. در منابع آمده که وقتی ذوالنون از زندان متوکل عباسی آزاد شد، صوفیان بغداد دور او گرد آمدند و از او رخصت سماع گرفتند. قوّال شعر خواند و ذوالنون هم ابراز شادی کرد.

در سال ۲۵۳ (هـ ق) نخستین حلقه‌ی سماع را علی تنوخی، یکی از شاگردان أبوالحسن سَریّ السَقَطی (م ۲۵۳ ، هـ ق) در بغداد برپا کرد. از این زمان به‌بعد، تشکیل حلقه‌ی سماع مرسوم شد. اولین کتابی که مستقلاً به‌بحث سماع پرداخته است «التّعرُّف لمذهب التّصوّف» للأبوبکر کلاباذی (م ۳۸۵ ، هـ ق) است. کلابازی آخرین باب (باب ۷۵) از کتاب خود را به‌بحث سماع اختصاص می‌دهد. ضمن یک صفحه، با نقل چند روایت موافق سماع از این و آن، کتاب را با این گفته از جنید بغدادی به‌پایان می‌برد: «قال الجنید الرّحمة تنزّل علی‌الفقیر فی ثلاثة مواضع: عندالأکل فإنه لا یأکل إلاّ عندالحاجة و عندالکلام فإنه لا یتکلم إلا للضّرورة و عندالسّماع فإنه لا یسمع إلا عندالوجد.» کلابازی در این‌جا فتح باب نموده و بعد از این کتاب مهم، همه‌ی مشایخ تصوف از سماع بحث کردند.

کیفیت سماع

در تمام مراکز صوفیه که به‌نام‌های خانقاه، زاویه، رباط، صومعه و دویره نامیده می‌شدند از قرن چهارم به‌بعد «سماع‌خانه‌های» با شکل خاص بنا کردند که با گذشت زمان نواقص آن برطرف شده و روز به‌روز کامل‌تر شدند؛ البته گاهی برخی از بزرگان صوفیه، به‌جای سماع‌خانه‌ها، در بازار شهر یا در خانه‌های متروکه مجلس سماع می‌گرفتند. در روزهای نخست، سماع عبارت بود از محفل شعرخوانی که خواننده یا گروهی از خوانندگان خوش‌آواز اجرا می‌کردند و صوفیان تحت تأثیر صوت خوش ومعنی کلام قرار گرفته و حالی پیدا می‌کردند، به‌پای‌کوبی می‌پرداختند که رفته رفته [برای تحریک و تأثیر بیش‌تر] نی و دف نیز به‌این مجالس افزوده شد.

هجویری که یک صوفئ متشرع است دربحث مفصلی که درباره‌ی سماع ترتیب می‌دهد، سماع و قوالی را به‌آسانی می‌پذیرد، قرأت قرآن با صوت و لحن خوش را نیز جزء سماع می‌شمارد؛ امّا در مورد رقص و حرکات موزون، لقمه را از پشت سر به‌دهان می‌برد، یا به‌قول معروف می‌گوید:

«خودش را بیاور اسمش را میاور»!:

«**باب‌الرّقص:** بدان‌که اندر شریعت طریقت مر رقص را هیچ اصلی نیست؛ از آن‌چه آن لهو بود به‌اتفاق همه‌ی عقلاء چون به‌جد باشد و چون به‌هزل بود لغو است. و هیچ‌کس از مشایخ آن‌را نستوده است و اندر آن غلو نکرده. وهر اثر که اهل حشو اندر آن بیارند، آن همه باطل بود و چون حرکات وجدی و معاملات اهل تواجد بدان

مانند بوده است، گروهی از اهل هزل بهآن تقلید کردهاند و اندر آن غالی شده و از آن مذهبی ساخته و من دیدم از عوام گروهی میپنداشتند که مذهب تصوّف جز این نیست، آن را بردست گرفتند؛ و گروهی اصل آنرا منکر شدند. و در جمله پایبازی شرعاً و عقلاً زشت باشد از اجهل مردمان و محال بود که افضل مردمان آن کنند.»

«امّا چون خفّتی مر دل را پدیدار آید و خفقانی بر سر سلطان شود وقت قوت گیرد حال اضطراب خود پیدا کند ترتیب و رسوم برخیزد. آن اضطراب که پدیدار آید نه رقص باشد و نه پای بازی و نه طبع پروردن؛ که جان گداختن بود و سخت دور افتد آن کس از طریق صواب که آنرا رقص خواند و دورتر آن کس که حالتی راکه از حق بیاختیار وی نیاید وی بهحرکت آنرا بهخود کشد و حالت حق نام کند آن حالت که وارد حق است چیزی است که بهنطق بیان نتوان کرد. مَنْ لَمْ یَذُقْ لایَدْری.»(۱۸۲)

در مجالس سماع، قوّالی بود که ترانههای عاشقانه یا عارفانه (همراه یا بدون ساز) میخواند و صوفیان حلقهوار بر زمین مینشستند و خاموش و آرام سرها بهزیر افکنده، نفسها را در سینه حبس میکردند و سعی میورزیدند تا سکوت و سکون جمع را بههم نزنند. امّا ناگهان یک صوفی بهوجد میآمد و صدای تحسین بر میآورد. نعره میزد و بهرقص بر میخاست. این شور او دیگران را هم میگرفت و حتی شیخ نیز که حاضر بود، گاه بهموافقت اصحاب بهوجد و رقص در میآمد.

بدینگونه تمام حاضران بهپایکوبی و دست افشانی بر میخاستند. دراین موارد گاه حالتهای شگفتآوری روی میداد، صوفیهای از خود بیخود میشدند و خرقهی خود را پاره میکردند. و نعرههای مستانه سر میدادند ...

خبرهای در دست است که از چند مورد هلاکت صوفی در مجلس سماع گذارش شده است. گفته شده که شماری از صوفیان برای رسیدن بهاین «بیخودی» گاه بهمواد نشأآور یا مسکر نیز متوسل میشدند، امّا در آثار معتبر تصوف از قبیل آثار ابنعربی، غزالی، عینالقضاة، قشیری، مولوی و دیگران، بهاین مورد اشاره نشده است. چنین کاری نهاز بزرگان صوفیه حکایت شده و نهبهکسی چنین توصیهی کردهاند؛ حتی مخالفان سرسخت تصوف، با اینکه از هر بهانه علیه صوفیه استفاده کردهاند؛ متعرض این موضوع نشدهاند که آنها شراب مینوشند یا بهوسیلهی مواد افیونی بهحالت بیخودی و جذبه میرسیدند. در این دوران نیز حلقات و محافل ذکر و سماع در نواحی شبهقاره و گوشههای از کشور ما برگزار میگردد.

حلقه‌های سماع صوفیان به‌حد گسترده وارد ادبیات و هنر گردیده و پدیده‌های ارزشمندی خلق کرد، درحوزه‌ی زبان دری و پارسی، گسترش و غنای زبان و ادب دری و پارسی تا حد زیادی مدیون همین حلقات ذکر و سماع صوفیان است. دیوان‌های اشعاری که از متصوفه به‌یادگار مانده سرمایه‌ی بی‌مانند ادبی نیز هست. این حکم برای دیگر حوزه‌های هنر نیز صادق است. از باب نمونه «سیّد کمال‌الدّین بهزاد ـ هروی» (۸۳۴ ـ ۸۸۶ ، هـ ش) که خود پیرو سلسله‌ی نقشبندیه بود، تصاویری از حلقه‌های سماع صوفیان رسم کرده است که افزون برارزش بی‌مانند هنری ـ تاریخی، زینت بخش محافل صوفیان بعد از خود است.(۱۸۳)

سماع در کلام صوفیه

مشایخ صوفیه در مورد سماع اظهار نظرهای مختلفی دارند. أبونصر سراج (م ۳۷۸، هـ ق) در «اللّمع فی‌التصوف» می‌گوید: «به‌من گفته‌اند که فردی از ذوالنون معنای سماع را پرسید. ذوالنون گفت: حالتی است معنوی که دل‌ها را به‌سوی خدا می‌راند. هرکس با راستی به‌آن گوش دهد؛ به‌خدا نزدیک می‌گردد و هرکس از سر هوس آن‌را بشنود به‌زندقه نزدیک شود.»(۱۸۴)

أبوبکر شبلی (م ۲۹۷، هـ ق) را از سماع پرسیدند گفت: «ظاهرش فتنه است و باطنش عبرت. هرکس که اشارت دان باشد، شنیدن عبرت برایش روا است، وگرنه دچار فتنه و بلا خواهد شد.»(۱۸۵)

حکایت شده که جنید بغدادی گفت: «هرکه سماع می‌شنود باید سه ویژه‌گی داشته باشد، وگرنه نشنود. گفتند آن سه چیست؟

گفت : ۱ ـ زمان ، ۲ ـ مکان ، ۳ ـ برادران.»(۱۸۶)

از أبوالحسین نوری (م ۲۹۵ ، هـ ق) پرسیدند صوفی کیست؟

گفت: «کسی است که سماع را بشنود و بر همه‌چیز برتری دهد.»(۱۸۷)

عبدالکریم قشیری (۳۷۴ ـ ۴۶۵ ، هـ ق) در رساله‌ی معروف خود [الرسالة‌القشیریه] می‌گوید: «و بدان‌که سماع اشعار به‌آواز خوش، چون مستمع را اعتقاد حرامی نباشد و سماع نکند بر چیزی که اندر شرع نکوهیده است و کلام به‌دست هوای خویش ندهد و بر سبیل لهو نبود؛ اندر جمله مباح است.»(۱۸۸)

غزالی در «احیاء علوم‌الدّین» بحث مفصلی با عنوان «آداب‌السماع والوجد» ترتیب می‌دهد که بیش از چهل صفحه (صص ۷۳۸ ـ ۷۸۰) را احتوی می‌کند.

محیالدّین ابنعربی در مورد سماع میگوید: «اثر سماع فهم و تصدیق است و اثر فهم، اراده و اثر اراده، اطاعت». در جای دیگر میگوید:

«اهلالکشف والحضور یعرفون عن سماع بآذان و قلوب کلامالحق بأن هذه رسول من عنده فیؤمنون به علی بصیرة و لایؤمن بما جاء فی قلبه.»(۱۸۹)

هجویری درکتاب کشفالمحجوب درمورد سماع معتقد است که سماع بهخودی خود نهخوب است و نهبد. بلکه بهنتایج آن باید حکم کرد؛ زیرا «طبایع مختلف است و نمیتوان حکم قاطع و واحد کرد؛ دستهای معنی میشنوند ودستهای دیگر صورت، پس فوایدآن بسیار وهم آفات آن درشخص شقی، شقاوت برمیانگیزد.(۱۹۰) غزالی و سهروردی نیز سماع را تقریباً بههمین شروط روا میداشتهاند.

ادلهی صوفیه در مورد سماع

شاید نتوان صوفیئ یافت که سماع را خلاف شریعت بداند. تقریباً همهی کسانی که در تصوف اهل مجالس سماع بودهاند حکم بهحلیت سماع کردهاند. بههمین دلیل است که بزرگان صوفیه، در آثار خود، بحث سماع را با بیان مستندات خود از قرآن و سُنّت آغاز میکنند تا عمل خود را مشروع نشان دهند. برای روشن شدن استدلال صوفیه در این مورد بهاهم دلایل صوفیه اشاره میکنیم.

اکثر بزرگان تصوف، باب سماع را با بیان آیات و روایاتی آغاز میکنند که در مورد حسن صوت و تلاوت قرآن با صدای نیکو یا در مورد تأثیر ذکر خداوند در قلوب مؤمنان است. از جملة این آیه: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ‌الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ... ۳۹: ۲۳» آیات بدین مضمون در قرآن زیاد است که اکثر کتب معتبر صوفیه بهاین گروه از آیات تمسک کردهاند.

بخش دیگر ازاستدلال مدافعان سماع، از روایات نبوی تشکیل میشود. بزرگان صوفیه روایاتی را در باب سماع ذکر میکنند که در آنها پیامبر اسلام صراحتاً غنا و موسیقی را تجویز میکند. روایات تقریباً در همه کتب اصلی تصوف یکسان است.

از باب نمونه بهچند مورد از روایاتی که در بیشتر منابع تصوف آمده اشاره میکنیم: روزی سیّد وارد خانهی عایشه شد و دید دو کنیزک برای او دف میزنند و میخوانند. چون این صحنه را دید؛ آنها را از آن کارشان باز نداشت.

گفتهاند عمر خشمناک شد و فریاد زد آیا ابزار شیطان در خانهی پیامبر باید درآید؟ پیامبر گفت: «عمر! رهای شان کن. هرگروهی عید و شادی خود را دارند.»

أبونصر سراج در ذیل این روایت می‌نویسد: «اگر سماع امری نادرست بود؛ عید و غیر عید نداشت و حرام بود. پس حرام نبوده است.»(۱۹۱)

روایت دیگر از انس ابن‌مالک است: روزی سیّد از کوچه‌ی می‌گذشت. زنان و بچه‌های که از مجلس عروسی بازگشته بودند با آن حضرت برخورد کردند. آن‌ها دست می‌زدند و آواز می‌خواندند. سیّد به‌ایشان فرمود:

«خداوند می‌داند که شما محبوب‌ترین افراد نزد من می‌باشید.»(۱۹۲)

از عایشه روایت شده: «من از پشت سر سیّد به‌مسجد نگاه می‌کردم درحالی‌که حبشیان به‌رقص و بازی مشغول بودند. سیّد به‌آن‌ها فرمود: ای حبشی زاده‌گان بزنید و برقصید و بازی کنید تا یهود و نصاری بدانند در دین ما آزادی هست و این‌گونه کارها روا می‌باشد.»(۱۹۳) چند روایت دیگر هم از عایشه نقل شده که مضمون همه‌گی تجویز صریح موسیقی و رقص از طرف پیامبر اسلام است.

غزا و جهاد نزد صوفیّه

«مجاهده» یکی از کلمات کثیرالاستعمال در فرهنگ و منابع صوفیه است که دو مفهوم از آن قصد می‌شود، استعمال غالب در مورد خودسازی و مبارزه با نفس است که صوفیان آن‌را «جهاد اکبر» می‌نامند. مورد دوم، جهاد و غزا با کفار است که به‌آن «جهاد اصغر» می‌گویند. مستند این تعریف آن‌ها حدیث نبوی است که در جمع اصحابی که پیروزمندانه از غزوه‌ی برگشته بودند، فرمود:

«مرحباً علیکم رجعتم من جهادالاصغر و علیکم بجهادالاکبر»

اصحاب پرسیدند یا رسول‌الله جهاد اکبر چیست؟ فرمود «جهاد با نفس».

حدیث با عبارات دیگر هم نقل شده، امّا سندش ضعیف است. لٰکن به‌لحاظ آثار وضعی همچنان سازنده است و صوفیان محکم به‌آن چسپیده‌اند. کمربسته بودن صوفیان و بستن کمر مریدان توسط ایشان، به‌معنی آماده بودن دایمی برای غزا و جهاد و اقامه‌ی امر حق است. از آداب صوفیّه یکی آن بوده که بعضی سالکان بر خود الزام کرده بودند سالی به‌حجّ بروند و سالی به‌غزا و غالباً به‌مرز طرسوس می‌رفتند. بعضی هم ازلحاظ آن‌که مواظب نوامیس مسلمین باشند در لشکر می‌بودند.

به‌هرحال نسبت به‌جنگ حساسیت و کشش داشتند و عاطفه‌ی ایشان به‌سوی جهاد گرایش داشت. هم جهاد باطنی و هم جهاد ظاهری. نیز برخلاف آن‌چه از دنیاگریزی ایشان برداشت می‌شود، برخی ایشان اهل سلاح بوده‌اند و حتی مریدان

مسلح داشته‌اند. چنان‌که در داستان برخورد "شیخ احمد جام" و "شیخ مودود چشتی" آمده است. این‌که صوفیان از مرگ سرخ نمی‌ترسیدند، از شهادت طلبی و شهید شدن بزرگان آنان پیدا است: حلاج، أبوالعباس‌بن‌عطاء، شیخ اشراق، عطار، عین‌القضات، شمس تبریزی، سرمد کاشی، دارا شکوه ... و بسیاری دیگر از نمونه‌های روشن است. جالب است که در القاب بعضی نیز [که به‌مرگ طبیعی مرده‌اند] «شهید» ذکر شده است؛ گویند آنان همانا شهید به‌دردِ عشق‌اند. در این‌جا یادآوری یک رباعی منسوب به‌أبوسعید أبوالخیر (۳۵۷ ـ ۴۴۰ ، ه ق) مناسب می‌نماید:

غازی به‌ره شهادت اندر تک و پوست غافل که شهید عشق فاضل‌تر از اوست
در روز قیامت آن به‌این کی ماند **کان کُشته‌ی دشمن است و این کُشته‌ی دوست**

أبوالفرج ابن‌الجوزی (۵۰۸ ـ ۵۹۷ ، ه ق) در کتاب "صفةالصفوة" که خود تلخیص‌گونه‌ی است از "حلیةالاولیاء" از "أبونعیم اصفهانی" فصلی آورده است تحت عنوان «ذکرالمصطفین ممن اخی فی طریق‌الغزاة» در آن‌جا از صوفیان مجاهد و غازی بدون یاد کردن نام سخن در میان می‌آورد. یکی شان با نفس عتاب می‌کند که تا کی مرا از شهادت باز می‌داری؟ گاهی با یاد زن و فرزند از راه خدا باز می‌گردانی، به‌خدا که دیگر اطاعتت نخواهم کرد؛ آن‌گاه به‌پیکار و نبرد مردانه‌ی می‌پردازد و خودش و اسبش بیش از شصت زخم برمی‌دارند تا از پا درمی‌آیند.

دیگری را در غزای در شب هولناکی می‌بینند که خفته؛ یکی بدو نهیب می‌زند که در چنین جایگاهی به‌خواب رفته‌ای؟! می‌گوید: «از خدا شرم دارم که جز او از کسی بترسم!» از پیر زنده‌دلی یاد می‌کند که شب همه شب بیدار و مشغول عبادت بود و صبح می‌گفت: حالا وقت کار رسید و به‌جهاد مشغول می‌شد، نیز دلاوران دیگر ... چنان‌که ملای رومی گوید:

یک حمله و یک حمله اندر شب تاریکی چستی کن و ترکی نی سستی و تاجیکی

شاید زیباترین حماسه‌ی صوفیان مبارز از آن "نجم‌الدّین کبری" باشد که حکایتش به‌تفصیل در "نفحات‌الانس" جامی آمده است. بدین‌گونه ننگ فرار بزدلانه‌ی "نجم‌الدّین رازی" را از برابر مغولان و جا گذاشتن زن و بچه اش را، از دامن تصوّف شسته است. امّا داستان به‌قتل رسیدن شیخ عطّار، آن‌گونه که در تاریخ و افسانه منعکس شده، حماسه‌ی است عرفانی: سرباز مغولی شیخ عطّار را می‌گیرد و می‌خواهد او را بکشد. کسی می‌رسد و می‌گوید: این را مکش، یک دینارت می‌دهم. سرباز مغول می‌خواهد یک دینار را بگیرد و شیخ را رها کند.

شیخ می‌گوید: من بیش از این می‌ارزم. دیگری حاضر می‌شود ده دینار بدهد و شیخ را برهاند. شیخ می‌گوید: من بیش از این می‌ارزم. سوّمی می‌خواهد با دادن صد دینار به‌آن سرباز مغولی، عطّار را برهاند. باز عطّار می‌گوید: من بیش از این می‌ارزم. فقیری می‌رسد و به‌مغول می‌گوید: من توبره‌ی اسبت را پر از کاه می‌کنم، بیا از خون این پیرمرد بگذر! شیخ عطّار خطاب به‌مغول می‌گوید: تا پشیمان نشده است همین معامله را قبول کن که من به‌یک توبره‌ی کاه هم نمی‌ارزم! مغول را غیظ فرا می‌گیرد و شیخ را به‌شهادت می‌رساند. بدین‌گونه داستان جاویدانی از ارزش انسانی که میان صفر و بی‌نهایت است و بی‌اعتنایی حکیمانه به‌مرگ و به‌مسخره گرفتن قاتل و حتی پند دادن و شفقت بر او از عطّار در اذهان به‌جای می‌ماند.

عیار منشیٔ پیشروانِ صوفیّه از دیرباز مورد توجه بوده، چنان‌که "هجویری" در "کشف‌المحجوب" می‌نویسد: «عیارنمای پارساطبع به از پارسانمای عیارطبع.»

درباره‌ی "فضیل عیاض" نوشته‌اند که نخست راهزن بود (و البته در همان راهزنی به‌شیوه‌ی عیاران از غاصبان حقوق مردم می‌ستاند و به‌بینوایان می‌داد) تا آن‌که با شنیدن و تأملِ آیاتی از قرآن به‌خود آمد و وارد طریقت شد.

می‌دانیم که در آئین رهبانان قدیم (بودایی، یهودی، مسیحی و مانوی) که روش شان مورد توجه صوفیّه بوده است، سیاحت و جهان‌گردی از جمله آداب بود، امّا در اسلام روایاتی از پیغمبر می‌آورند که «لا رُهبانیةَ فِی‌الإسلامِ.» نیز «سیاحةُ أُمّتی الجِهاد.» بدین‌گونه صوفی چون راهب مسافرت بی‌هدف نمی‌کند، بلکه هدف او از سیاحت، یا دیدن مشایخ و شنیدن حدیث است، یا زیارت اخوان و خانقاه‌ها و اماکن مشرّفه، یا حجّ و یا جهاد. از جمله مستندات صوفیّه در این باب آیه‌های مربوط به‌«رباط» و «مرابطه» است. «رباط» در اصل به‌معنی بستنِ اسبان در راه خدا برای جهاد است. سپس کلمه‌ی رباط به‌معنی پاسگاه‌های مرزی اسلام و آن‌گاه به‌معنی کاروانسرا به‌کار رفته است. این کلمه معنی عبادتگاه و صومعه‌ی صوفیانه و زاهدانه هم دارد چنان‌که رباط منتسب به‌بعضی پارسایان معروف بوده است.

«جامی» در «کتاب نفحات‌الانس» مفصّل‌ترین تذکره‌ها و تراجم احوال صوفیّه را آورده است. به‌چند فقره از آن توجه می‌کنیم، این موارد اگر واقع هم نشده باشد، دستکم عقائید صوفیه نسبت به‌اهتمام جهاد و غزا را بازگو می‌کند:

"ابراهیم بن شمّاس سمرقندی" ... وقتی لشکری از کفّار به‌دروازه‌ی سمرقند آمد، شبی برخاست و بیرون رفت، و بانگی بر آن لشکر زد. جمله درهم افتادند و

یکدیگر را بسیار بکشتند و بامداد هزیمت کردند ... "شقیق بلخی" ... در بعضی تواریخ بلخ مذکور است که شقیق را در سنه‌ی اربعة و سبعین و مأة (سنه‌ی ۱۷۴) در ولایت ختلان شهید کردند. "أبومحمّد جریری" ... در جنگ قرامطه از تشنه‌گی بمرد. "ابن‌البرقی" بیمار بود. شربتی آب به‌وی آوردند، نخورد. گفت: در مملکت حادثه‌ی افتاده است تا به‌جای نیارم که چه افتاده است، نیاشامم.

در تاریخ معاصر نیز صوفیان در متن سیاست و جنگ حضور داشتند. آن‌ها در جهاد برضد تجاوزشوروی (دهه‌ی۱۳۸۰، ه ش) مشارکت فعال داشتند.

شخصیت‌های که گاه نماینده‌ی فرقه‌ی از فرق صوفیه در افغانستان نیز بودند، مبدل به‌سران احزاب سیاسی ـ جهادی شدند و غزا کردند؛ اشخاصی مانند پیر سیّد احمد گیلانی [رهبر محاذ ملی] و صبغت‌الله مجددی [رهبرجبهه‌ی نجات ملی] هردو سرسلسله‌ی فرقه‌های از تصوف درافغانستان بودند. حتی دیگر رهبران جهادی مانند مولوی محمد یونس خالص [رهبر حزب اسلامی] مولوی محمد نبی محمدی [رهبرحرکت انقلاب اسلامی] قاضی محمدامین وقاد [رهبر شاخه‌ی از حزب اسلامی] قاضی محمدامین وردک ... به‌نحوی از استادان یا شاگردان مدارس دیوبندی بودند.

قبل از آن نیز صوفیان در جنگ‌های افغان و انگلیس و جنگ در مقابل قاجاریه برای دفاع از هرات، نقش اساسی داشتند. فضل عمر مجددی و فضل محمد مجددی دو برادر از بزرگان خاندان مجددی در جنگ افغان و انگلیس در صف اول جنگ با انگلیسی‌ها حضور داشتند. پس از آن جنگ، امان‌الله خان در سال ۱۹۱۹ برای تقدیر از فضل محمد و فضل عمر مجددی القاب «شمس المشایخ» و «نورالمشایخ» را به‌آن‌ها اعطاء کرد. شصت سال بعد از آن (در سال ۱۹۷۹) تعداد کثیری از خاندان مجددی توسط کمونیست‌های تازه به‌قدرت رسیده در افغانستان قتل عام شدند.

پیر ـ مریدی

واژه‌ی «پیر» که در نوشته‌های عرفانئ ادب پارسی بسیار به‌کار رفته است، هم‌معنی با مرشد و شیخ، در لسان عربی و بابا در زبان‌های کردی و ترکی است.

در معنای اصطلاحی راهنمای معنوی و مرشدی را گویند که خود پیش‌تر طرایق عرفان را پیموده و توانایی‌های روحانی لازم را کسب کرده باشد. و شایسته‌ی هدایت و پیش‌بردن مرید در طریق تصوف باشد.

مشخص نیست این لفظ دقیقاً از چه هنگام از دوره‌ی اسلامی در زبان دری و پارسی رایج شده است. به‌احتمال زیاد از صده‌های چهارم و پنجم میان صوفیان خراسان و پیش از لفظ شیخ به‌کار می‌رفته است. برای نمونه ابوحامد محمد غزالی در رساله‌ی خود لفظ «پیر» و «پیر طریقت» را به‌کار می‌برد.

نیز در دیگر متون عرفانی صده‌ی پنجم هجری از جمله در ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریه، طبقات‌الصوفیهٔ و دیگر آثار خواجه عبدالله انصاری و... تعبیر «پند پیران» به‌کرات به‌کار رفته است؛ اما بیش‌تر در معنای بزرگان و پیش‌روان طریقت و گاه فقط صوفیان، و نه در معنای اصطلاحی (راهنمایان و مرشدان)

«پیر» در این اصطلاح، در آثار مختلف این دوره از جمله در رساله‌ی «حی بن یقظان» از ابن سینا، «سیرالعباد الی‌المعاد» و «حدیقةالحقیقه» از سنایی غزنوی، نیز قصیده‌ی از دیوان او، و در «مصیبت‌نامه‌ی» عطار نیشابوری و «فوائح‌الجمال و فواتح‌الجلال» از نجم‌الدّین کبری و «مصباح‌الارواح» از شمس‌الدّین بردسیری کرمانی... به‌کار گرفته شده و پیرامون آن سخن رفته است.

شهاب‌الدّین سهروردی نیز در «مونس‌العشاق» و «رسالةالابراج» و «عقل سرخ» پیرامون این مفهوم سخن به‌میان آورده است.

هم‌چنین در آثار عرفانیٔ صده‌ی ششم هجری مانند «انس‌التائبین» از شیخ احمد جام، «اسرارالتوحید» از محمد بن منور و «تمهیدات» از عین‌القضات همدانی ... واژه‌ی پیر در معنای اصطلاحی خود یعنی راهنما و مرشدی که مرید را هدایت می‌کند، به‌کار رفته است. واژه‌ی شیخ (جمع: مشایخ) نیز در متون پارسی اواخر صده‌ی پنج به‌بعد در همین معنی به‌کار رفته است.

اصطلاح «پیر» از صده‌ی پنج هجری به‌بعد در متون عرفانی پارسی بار معنایی جدیدی به‌خود گرفت؛ به‌معنای راهنمای درونی و باطنیٔ که پس از طی مراتب سلوک و کسب آماده‌گی‌های لازم بر سالک ظاهر می‌شود و او را هدایت می‌کند و به‌پرسش‌های درونی او پیرامون حقایق هستی پاسخ می‌گوید.

در باور اهل تصوف، بدون پشتیبانی پیر، کوشش مرید بی‌ثمر خواهد بود و از طرفی، دستگیری پیر از مرید را هم تکلیف اِلٰهی برای پیر برمی‌شمارند. پیر نزد مرید، نایب مناب پیغمبر است. چنان‌که عوام امت در مقام سوگند اصطلاح «به‌پیر، به‌پیغمبر» را به‌کار می‌برند، که بیانگر اهمیت پیر نزد ایشان است.

«روزبهان بقلی شیرازی» در «شرح شطحیات» می‌گوید:

«... پیری میراث حق است که درآن خود را به‌مریدان می‌نماید. خلیفه است که از روی خویش حیات می‌افزاید. او متأدب است به‌آداب حق. عالم است به‌تعلیم حق. عامل است به‌امر حق، درعشق مونس است، و درتوحید یگانه و در معرفت راسخ.»

در غزلیات حافظ شیرازی نیز اصطلاح «پیر» و ترکیبات آن بسیار به‌کار رفته‌است. مولانا جلال‌الدّین محمد بلخی نیز در مثنوی معنوی «پیر» را در معنی اصطلاحی‌اش بسیار به‌کار برده است.

اصطلاح «پیر» در معنای راهنما و مرشد، در نوشته‌های جوان‌مردان و فتیان از جمله «فتوت‌نامه‌ی بنایان»، «فتوت‌نامه‌ی چیت‌سازان»، «فتوت‌نامه‌ی آهنگران»، «فتوت‌نامه‌ی سلطانی»، «فتوت‌نامه‌ی نجم‌الدّین زرکوب» ... نیز ذکر شده و از اوصاف آن سخن رفته است. این‌عنوان هنوز درمیان صوفیان‌معاصر به‌کار می‌رود.

«هرچند که سکندر جهانی، بی‌پیر مرو به‌خرابات!»: هیچ طریقتی بدون پیر سامان نمی‌یابد، نقش بزرگ‌تر پیر، حلقه‌ی رابط میان مرید و قطب است. أبوعثمان سعید بن سلام مغربی (۲۴۳ قیروان ۳۷۳ نیشابور) گوید: پیر کسی است که حق سبحانه و تعالی دیده‌ی بصیرتش را به‌نور هدایت بینا گردانیده تا وی به‌نقصان خود نگرد و قرار نگیرد مگر به‌حصول مقصود و و جوب قرب حق سبحانه و تعالی؛ و هرکه به‌اسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مقصودی نداند و اگر یک لحظه از طلب آن بیارامد اسم ارادت بر او عاریت و مجاز باشد.

بابا: عنوان بابا نیز در اصطلاح صوفیه به‌معنای شیخ و پیر آمده است و بیش‌تر به‌مشایخی اطلاق می‌شود که معمر باشند، این عنوان گاه من‌حیث پیشوند و گاه به‌حیث پسوند به‌اول یا آخر اسم صوفی اضافه می‌گردد، مانند: بابا ولی، بابا مراد، بابا کوهی، بابا طاهر، بابا رکن‌الدّین شیرازی ... و شیخ علی بابا... در عهد صفویه به‌ریش سفیدان و سرپرستان و سردمداران تکیه‌ها را نیز بابا می‌گفتند.

مرید: أبوعثمان مغربی گوید: مرید آن کس باشد که دل او از هرچیز بریده، جز خدای خود؛ چیزی نخواهد جز خدا و نزدیک شدن به‌او و همیشه مشتاق بقای حق باشد تا آن‌حد که شهوات و لذات این جهان از دل او بیرون شود، از کثرت شوق و قیام به‌وصول به‌حق؛ و مرید صادق آن باشد که کلاً و جملةً رو به‌سوی خدا دارد و دوام دل با شیخ دارد از سر ارادت تمام؛ و روحانیت شیخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وی استمداد کند، و خود را نسبت به‌شیخ مانند میت بین دو دست غسال پندارد تا از شر شیطان و نفس امّاره محفوظ بماند.

برخی گویند: مرید آن‌کس است که دلش از غیر خدای تعالی بریده باشد و از زخارف اعراض کرده باشد. جرجانی در تعریفات گوید: مرید کسی است که آن‌چه اراده‌ی خدائی است آن‌را گران‌بهاترین ذخیره‌ی خود پنداشته و پیوسته در نگاه‌داری آن کوشا باشد. آن‌که از روی نظر و استبصار و تجود و از روی اراده به‌سوی خداوند منقطع باشد چه می‌داند که در وجود چیزی جز آن‌چه خداوند بخواهد واقع نگردد؛ لذا اراده‌ی خود را در اراده‌ی او محو می‌کند و چیزی جز آن‌چه را حق‌تعالی اراده کند، نمی‌خواهد. نظامی گنجوی:

رهروی از جمله‌ی مردان کار — می‌شد و با پیر مریدی هزار
گفت مرید ای دل من جای تو — تاج سرم خاک کف پای تـــو

کمر بستن

کمر بستن یکی دیگر از سُنّت‌های صوفیان است، نمادی از اختیار کردن و قوی‌دل شدن در انجام کارها از قبیل خدمت، یا رزم و اهتمام نمودن در آن کارها است. همه‌ی ادباء و شعراء در آثار خود به‌امر کمربستن اشاره دارند و همه‌گی بالاتفاق همین معنی را اخذ نموده‌اند. شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

نظر کردم بدیدم اصـــــل هر کار — نشان خدمت آمــــد عقد زنار
نباشد اهل دانـــش را مـــــحول — ز هر چیزی مگر بر وضع اول
میان در بند چون مردان به‌مردی — درآ در زمره‌ی «اوفوا بعهدی»

سعدی گوید:

حجت آن است که روزی کمری می‌بندد — ورنه مفهوم نگشتی که میانی دارد
شنیدم که شب‌ها زخدمت نخـــفت — **چو مردان کمر بست و کرد آن‌چه گفت**

ابوالقاسم فردوسی گوید:

ترا دیدم اندر جهان چاره‌گر — تو بندی به‌فریاد هرکس کمر

در طرایق صوفیه رسم است که کمر فرزندان ذکور را در سنین پائین می‌بندند تا در امر حق استوارآید؛ برای این عمل مراسمی کوچک و خاص در خانه برگزار می‌شود، شخصی که اصطلاحاً «پیر» خوانده می‌شود و اغلب از سادات می‌باشد به‌مراسم دعوت می‌شود، با دستمالی که با خود می‌آورد کمر کودک را می‌بندد و دعای مخصوصی را که مشهور به«نادعلی کبیر» است قرأت می‌کند و بر کودک و محیط اطراف می‌دمد؛ در پایان مقداری از لعاب دهان خود را به‌دهان کودک منتقل

می‌نماید که نمادی است از تغذیه‌ی پرنده‌گان مرجوجه‌های خود را؛ با این عمل، علم و دانش و تقوی و طریقت پیر به‌کودک انتقال یافته و او تا آخر عمر مرید آن پیر خواهد بود و دائماً در طلب کمال و آماده برای خدمت در امرحق است. مولوی:

ای مرا تو مصطفی من چون عمر   از برای خدمتت بندم کمر

همچنین نوعروسان را هنگام خروج از منزل پدر و عزیمت به‌خانه‌ی شوهر، کمر می‌بندند. کنایه از این‌که وارد مرحله‌ی جدیدی از زندگی شده است که مسئولیت همسری و مادری و خانه‌داری و مردم‌داری و آب‌روداری بخشی از آن است.

چون صوفیان، تمام جنگ‌جویان و سوارکاران کمرهای خود را تنگ می‌بستند. بستن کمر سبب تقویت ستون فقرات و پیش‌گیری از جا به‌جایی مهره‌های کمر می‌گردد و به‌هنگام جنگ و دویدن <اسب یا پیاده> از تکان خوردن گرده‌ها و درد گرفتن آن‌ها پیش‌گیری می‌نماید. بازهم فردوسی:

به‌آئین ترکان ببسته کمر   به‌سر برنهاده کلاه دو پر

شاهان نیز کمر خود را می‌بستند، فرخی:

کمرش دیدی وشاهانه کمربسته همی   دیده‌ای هیچ شهی بسته بدین زیب کمر
روزگار تو به‌کام تو و در خدمت تو   بسته شاهان و بزرگان جهان جمله کمر

مسعود سعد سلمان:

ای عزم سفر کرده و بسته کمر فتح   بگشاده فلک بر تو چپ و راست در فتح

سیّد حسن غزنوی:

ای ماه اگر نداری بر جان من گزیر   ای ترک اگرنبستی بر خون من کمر

زُنّار: فرق کمربستن شاهان و جنگجویان و امیران و صوفیان با «زُنّار» بستن ترسایان این است که زنار طناب باریک و نازک به‌قطر یک انگشت است که ترسایان تحت ذمه و ساکن در بلاد اسلامی برای شناخته شدن خود به‌آن مبادرت می‌کردند. در حقیقت زنار بستن برای اعلام هویت دینی و حفظ حقوق ترسایان تحت ذمه بود تا در اوقات نماز بتوانند آزادنه در معابر تردد نمایند و اگر در اسواق و شوارع عملی منافی با شریعت اسلام مرتکب شدند از تعقیب و آزار محتسب و داروغه در امان باشند.

زنار پس از فتح شام در زمان عمر، طبق قرارداد بین او با رومیان مروج شد. کلمه‌ی زنار وارد ادبیات و اصطلاحات تصوف نیز گردیده و در حد گسترده به‌کار رفته است که به‌دو معنی متفاوت منظور شده است: یک، یک‌رنگی و یک‌ساحتی

سالک در راه دین و متابعت راه یقین؛ دو، گستاخی و نترسیدن از عریان ساختن باطن خود و طریقت مربوطه. مورد دومی معادل رسوایی نیز به‌کار می‌رود، وقتی صوفی دم از رسوایی می‌زند در حقیقت ترس از قضاوت عوام را به‌سخره می‌گیرد و در حقیقت می‌خواهد بگوید: «من از پوسته بیرون زده‌ام، من این هستم، کار من از پنهان‌کاری و تقیه گذشته است.» مانند این غزل حافظ:

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن　　شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر　　ذکر تسبیح ملـــک در حلقه‌ی زنار داشت

و این اشعار منسوب به‌شاه نعمت‌الله ولی:

در گوشه‌ی میخانه نشستیم دیگربار　　خوردیم می و توبه شکستیم دیگربار
ما و بت ترسا بچه و کوی خرابات　　زنار ســر زلــف ببستیم دیــگربار

عبدالقادر بیدل می‌گوید:

نمی‌دانم چه سان از شرم نادانی برون آید　　به‌زنار آشنا ناگشته ایمانی که من دارم

حافظ شیرازی گوید:

داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید　　خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند

شاه نعمت‌الله ولی:

بسته‌ام زنار زلفش بر میان چون عاشقان　　در هوای کفر زلفش نور ایمان یافتم

صوفی غلام نبی عشقری گوید:

گرفتی چون پی مجنون ز رسوایی مرنج ای دل
که دایم سنگ طفلان بر ســر دیــوانه می‌ریزد
رسانی بر من ای مشاط تا زنار خــود سازم
ز زلف یار هر تاری که وقت شانه می‌ریزد

فریدالدّین عطار در اِلٰهی‌نامه قصیده‌ی مفصلی در مورد زنار خواستن بایزید بسطامی آورده است که مطلعش چنین است:

چو درنزع اوفتاد آن پیر بسطام　　به‌یاران گفت کای قــوم نکوکام
یــکی زنّار آریدم هــم اکــنون　　که تا بر بندد این مسکینِ مجنون
خروشی از میان قــوم برخاست　　کـه از زنّار ناید کار تــو راست
چگونـه باشد ای سـلطان اسرار　　میـــــــان بایزیــد آنگاه و زنّار
دیگر ره خواست زنّاری ز اصحاب　　نـــمی‌آورد کس آن کـــار را تاب
به‌آخر کرد شیخ الحاح بســـیار　　نــمی‌دانست کس درمــانِ آن کار

همه گفتند اگـــر بر شیخ تـــقدیر شقاوة خواستست آنرا چـــه تدبیر
یکی زنّار آوردند اصـــــحاب که تا بربست وبگشادازدوچشم آب

موقعیت «قطب» در منظومه‌ی تصوف

خواندیم که قطب در نظام فکری ابن‌عربی «مبدأ کلی و عام و ساری در تمام هستی» بود. یعنی مقام خدایی داشت. تعریف ابن‌عربی از قطب خیالی، رؤیای و انتزاعی است؛ امّا قطب در منظومه‌ی تصوف حضور عینی دارد و اهمیتش فقط برای سلسله‌ی مربوطه مدار اعتبار است.

قطب در لغت به‌معنی محور و نقطه‌ی مرکزئ هرشیء دوّار است که خود بر مدار صفر درجه می‌چرخد و همه‌ی اجزای وابسته به‌خود را بر مدار معین (۳۶۰ درجه) به‌دورخود به‌گردش می‌آورد. دراصطلاح صوفیان به‌پیشوا و جلودار طریقت گفته می‌شود که به‌منزله‌ی هسته‌ی مرکزی آن طریقت است. معادل امامت در تشیع.

در این رابطه فرقه‌ی صوفیه‌ی شیعه مذهب شاه نعمةاللّهی می‌گوید:

«اعتقاد به‌وجود امام به‌عنوان قطب عالم امکان با مفهوم قطب در تصوف تقریباً یکسان است... قطب و امام هردو مظهر یک حقیقت و دارای یک معنا و اشاره به‌یک شخص است.»(۱۹۴) با این حساب سلسله‌ی شاه نعمةاللّهیه همزمان به‌دو قطب اعتقاد دارد: ۱ ـ امام زمان شیعه؛ ۲ ـ قطب سلسله.

هر سلسله‌ی صوفیه از مرکزیت قطب آغاز می‌شود و به‌آن پایان می‌یابد، تا جای که صحت اعمال دراویش و صوفیان بسته به‌تأییدات قطب است.

«عباسعلی کیوان» در"استوارنامه" می‌نویسد: «صحت اعمال و عبادات و معارف، موقوف است به‌اجازه‌ی قطب و الاّ باطل است و قبول خدا نیست، اگرچه با خلوص نیت باشد؛ زیرا معنی خالص بودن نیت، خلوص للقطب است و کسی راهی به‌خلوص لله ندارد مگر از راه قطب.»(۱۹۵)

«قطب بر اعمال مریدان حاضر و ناظر است. تصور او در ذهن، وسوسه‌های شیطانی را خنثی می‌کند. هنگام ارتکاب معصیت از جنبه‌ی معنی برای قطب به‌دو صورت دیده می‌شود یا مانند کسی که آلت قتاله در دست گرفته که صاحب خود را بکشد، یا به‌صورت فرزند عزیزی که جلوی پدر در حال جان کندن است.»(۱۹۶)

محمود شبستری در «سعادت‌نامه» درباره‌ی اداب حضور قطب آورده است:

«مرید باید بداند که در حضور پادشاهی با قدرت نامحدود از جهت بخشش و عقاب بی‌بدیل دنیا و آخرت می‌رسد. از این جهت باید کاملاً آماده خدمت باشد و قلب خود را متوجه شیخ نماید. مرید برای این‌که از وسوسه‌های شیطانی در امان باشد همواره صورت شیخ را در خیال نگه دارد.»(۱۹۷)

درهمین کتاب آمده: «اگر او دل را به‌جمال شیخ، مشغول نسازد به‌هرزه، روی به‌غفلت اندازد و به‌خیالات فاسده و تبعیت شیطان، مشغول گردد.»(۱۹۸)

خرقه‌پوشی

امروزه می‌دانیم که هرسازمان بشری اعم از دولتی یا خصوصی دارای فرم و نشان مخصوص خود است که از لباس افراد تا نماد سازمانی را شامل است. جریان تصوف من‌حیث قدیمی‌ترین سازمان فکریٔ بشری نیز از این قاعده مستثنی نیست. عالی‌ترین فرم در سازمان تصوف «خرقه» می‌باشد که سران فِرَقْ تصوف یا کسانی که در طریقت مربوطه به‌مقاماتی نایل می‌گشتند آن را می‌پوشیدند.

"خرقه" بالاپوشی است دقیقاً مانند پیراهن پیش‌بسته‌ی وطنیٔ ما، که سالکان به‌نشانه‌ی ورود به‌طریقت از دست پیر می‌پوشیده‌اند و آداب و شرایط خاص خود را داشته است. خرقه، از ریشه‌ی خَرْق به‌معنای پاره بودن، کهنه و مندرس بودن است.

همچنین در لغت به‌معنای لباسی پر از وصله یا حتی لباسی است که کل آن از تکه‌های مختلف دوخته شده باشد. در کنار این نام‌ها، مترادف‌های چون دَلق، جُبّه، مُلمّع و پشمینه نیز رایج بوده است.

در مورد استعمال عرفانیٔ این واژه باید گفت: لفظ «خرقه» گاهی در معنای لغوی خود به‌کار رفته است، و گاهی به‌صورت اصطلاحی مدّ نظر قرار گرفته است. در برخی نوشته‌های صوفیان سابقه‌ی خرقه‌پوشی را به‌جبرئیل و حضرات آدم و خضر نبی و دیگر پیامبران و پیامبر اسلام و از طریق ایشان به‌حضرت علی و صوفیان طبقه‌ی اول می‌رسانند. عطار در ذکر احوال اویس قرنی می‌نویسد که مرقّع پیامبر را به‌اویس دادند.

امّا سیّدحیدر آملی این اعتقاد را عامیانه و نامعقول دانسته که اولین بار خرقه‌ی پشمین به‌اذن خدا و و به‌دست جبرئیل بر حضرت آدم پوشانیده شده و پس از او به‌فرزند او شیث و انبیای دیگر و امامان و فرزندان شان منتقل شده است. به‌نظر او، خرقه نزد خواص همان «سرّ ولایت» است که از آدم تا خاتم، سپس به‌علی و

معصومین و به‌شاگردان‌شان منتقل شده و از آن پس نیز از برخی به‌برخی دیگر تا روز قیامت منتقل می‌شود. به‌گفته‌ی شهاب‌الدّین سهروردی رسم خرقه‌پوشی در زمان پیامبر و اصحاب وجود نداشته است. برخی آغاز خرقه‌پوشی را به"أبوبکر شبلی" صوفیٔ معروف قرن سوم هجری نسبت داده‌اند.

صوفیان هم‌چنین سند خرقه پوشانیدن را از طریق حدیث "امّ خالده" به‌پیامبر نسبت داده‌اند که طبق آن پیامبر لباسی را به‌تن کودکی پوشانید. أبوالفرج ابن‌جوزی ضمن نقد دلالت این حدیث بر سنّت خرقه‌پوشی در زمان رسول اکرم، خاستگاه خرقه‌پوشی را در صدر اسلام دانسته که پیامبر و صحابه از سر زهد و فقر لباس‌های وصله‌دار می‌پوشیدند؛ نه‌این‌که چنین رسم و سنّتی میان آنان باشد.

به‌هرحال، اگرچه سرآغاز تاریخیٔ پوشانیدن و پوشیدن خرقه مشخص نیست، گذشته از مباحثات مربوط به‌سند خرقه‌پوشی، این مقدار معلوم است که در نیمه‌ی دوم قرن پنجم سنّت خرقه‌پوشی در میان صوفیه رایج بوده است. حافظ می‌گوید:

خرقه پوشیٔ من از غایت دین‌داری نیست جامه‌ی برسر صد عیب نهان می‌پوشم

جنس خرقه: جنس خرقه از پشم یا پنبه یا پلاس و پوست بوده است که از این میان پشم را اولی می‌دانسته‌اند. رنگ خرقه سفید، سیاه، ملمع (رنگارنگ، به‌سبب تکه‌های مختلف آن) یا ازرق (کبود ـ سبز خُرّم) بوده که رنگ ازرق رواج بیش‌تری داشته به‌نحوی که خرقه به‌این رنگ معروف بوده است. امّا در قرون متأخر از رنگ‌های دیگری نیز نام برده‌اند.

دو دلیل برای ترجیح رنگ کبود ذکر کرده‌اند، یکی این‌که رنگ کبود برخلاف رنگ سفید چرک‌تاب است و این مناسب حال صوفیان بوده که همواره در سفر بوده‌اند و شستن لباس سفید برایشان دشوار بوده است. دیگر آن‌که صوفی دنیا را محل روئیدن و رشد و نمو (درعین سختی و دشواری) می‌داند و رنگ لباس مناسب این حال کبود است که نشانه‌ی حیات و روئیدن و سبزشدن و جاویدانه‌گی است.

برای خرقه‌پوشیدن شروطی نیز ذکر کرده‌اند. از جمله آن‌که یک سال خدمت به‌خلق و یک سال خدمت به‌حق کرده و یک سال به‌مراعات و مراقبت دل پرداخته باشد. توانایی صبر و استقامت در برابر رنج و سختیٔ طریقت داشته باشد و از راه بازنگردد.

شرط پیر یا شیخی که خرقه می‌پوشانید نیز آن بود که عالم به‌اصول شریعت و عارف به‌آداب طریقت و واقف به‌اسرار حقیقت باشد تا بتواند مشکلات مرید را در

این سه مرتبه رفع کند، خود از فراز و نشیب طریقت گذشته و ذوق احوال را چشیده باشد و بر حال مرید اشراف داشته باشد تا اگر او را مستعد یافت پرورش دهد و اگر دریافت که سالک روزی از طریق بازخواهد گشت، در همان ابتدا او را منع کند.

پوشیدن خرقه به‌معنای بیعت با پیر است و تسلیم حکم او شدن؛ و مرید حق اعتراض به‌پیر را ندارد. افزون براین، پوشیدن خرقه رمزی از ارتباط معنوی مرید و مراد است. بر همین اساس، خرقه به‌یک معنا نشان‌دهنده‌ی هویت طریقتی صوفی، هم به‌معنای عام (طریقت تصوف) هم به‌معنای خاص (سلسله‌ی طریقتی) بوده و خرقه‌داشتن به‌معنای داشتن پیر و مرشد بوده است، به‌گونه‌ی که صوفیان وقتی درویشی را نمی‌شناختند از او می‌پرسیدند: «خرقه از دست چه کسی داری؟»

یعنی که خرقه‌ی سالک لزوماً از دست پیری که مرید او شده و به‌دست او توبه کرده است، دریافت می‌شد تا همان‌گونه که باطن سالک لباس صفات پیر را پوشیده، ظاهرش نیز لباسی از دست پیر بپوشد و به‌دست او متبرک شود، و به‌این ترتیب اتصال قلبئ مرید و مراد را نمایندگی کند. خرقه را که لباس ظاهر است با تعبیر قرآنی «لباس‌التقوی» که لباس باطن است، مقایسه کرده است.

حسین بن‌علی کاشفی، در"فتوت‌نامه‌ی سلطانی" مطلب را این‌گونه بیان می‌کند: «آن‌گاه که ظاهرِ مرید لباس پیررا بپوشد، باطنش نیز به‌لباس تقوی آراسته می‌شود.»

برای خرقه‌پوشی فوائید و لوازم دیگری نیز ذکر شده، از جمله ترک عادات ناپسند گذشته و ترک آن‌چه نفس انسان بدان خو گرفته و دوری از هم‌نشین بد و نشان دادن این‌که باطن مرید در تصرف پیر است. زیرا تصرف در ظاهر نشانه‌ی تصرف در باطن است. افزون بر این، پوشیدن خرقه برای مرید این بشارت را دارد که حق او را پذیرفته است؛ زیرا پوشیدن خرقه علامت قبول پیر است و قبول پیر صاحب‌ولایت، علامت قبول حق است. از طرف دیگر، صوفیانی که از اصول تصوف تخطی می‌کردند ممکن بود خرقه‌شان را از دست بدهند.

"عبدالرزاق کاشانی" آن را خرقه برکشیدن تعبیر کرده است.

خرقه دریدن: "هجویری" تأویلی برای "خرقه دریدن" ذکر کرده است که چون سالک از مقامی به‌مقامی دیگر انتقال یابد، به‌شکرانه‌ی یافتن مقام جدید، جامه‌ی پیشین را کنار می‌گذارد که رمزی است از این‌که دیگر به‌آن مقام باز نخواهد گشت. در این حالت، درویش خرقه را چاک می‌داد، یا بدون پاره‌کردن، آن را از سر بیرون می‌آورد و به‌سوی قوّال یا به‌سوی جمع می‌افکند.

در این میان، صوفیه پاره‌کردن خرقه‌ی سفید را (جز در موارد نادر) جایز نمی‌دانستند. خرقه‌ی که درویش درحال سماع از تن به‌درمی‌آورد "خرقه‌ی سماعی" اگر پاره می‌شد "خرقه‌ی مجروح" نام داشت وگرنه به‌آن خرقه‌ی سالم یا درست گفته می‌شد و هریک احکام خاص خود را داشت.

گاه درویشی در حالی غیر از سماع خرقه‌ی خویش را درمی‌آورد، چنان‌که نقل شده است: أبوالحسن خرقانی در مسجد و پس از شنیدن تلاوت قرآن، به‌وجد آمد و خرقه‌اش را درآورد و به‌سوی قاری قرآن انداخت. تعبیراتی همچون خرقه سوختن، خرقه نهادن و از خرقه بیرون آمدن ... نام‌های برای همین رسم بوده است.

مضمون خرقه و رسوم آن در اشعار عارفانه بسیار آمده. خرقه در مسلک و ادبیات تصوف آن‌چنان جایگاهی دارد که برای آن ترکیبات، اضافات و کاربردهای گسترده وضع شده است مانند: خرقه قبول کردن، خرقه فکندن، خرقه‌ی شیخانه، خرقه شدن، خرقه سوختن، خرقه‌ی سنجاب، خرقه‌ی سالوس، خرقه ساختن، خرقه درانداختن، خرقه‌دوز، خرقه‌دار، خرقه‌پوشی، خرقه‌پوشان، خرقه‌بازی، خرقه‌باز، خرقه‌ی ولایت، خرقه‌ی ملون، هریک از این‌ها معنی و کاربرد ویژه‌ی خودرا دارد.

خرقه تُهی کردن: کنایه از فوت.

امّا أبوالفرج ابن‌جوزی که مخالف سرسخت صوفی‌گری است و مدام دنبال این است که در کجا صوفیان را گیر بیاندازد، در کتاب "تلبیس ابلیس" خرقه‌پوشئ صوفیان را لباس شهرت و مصداق فریب شیطان (تلبیس ابلیس) دانسته است.

کرامات صوفیه

سران تصوف کراماتی را برای بزرگان خود نقل می‌کنند که بسیار پیچیده، متنوع و خارق‌العاده است. کتاب‌های زیادی در موضوع «کرامات‌الأولیاء» نگاشته شده است. بیش‌تر به‌افسانه شبیه بوده و زاده‌ی تخیلات نویسنده‌گان صوفی است. کرامات صوفیّه از جمله موضوعاتی است که جای بحث بسیار دارد و طبعاً اولین قدم در این راه، تقسیم‌بندی این کرامات است. در این‌جا دو تقسیم‌بندی ازاین کرامات، معرّفی می‌کنیم؛ اوّلین تقسیم‌بندی از «سبکی» است که حالت عینی و مصداقی دارد. تقسیم‌بندی دوم از ابن‌عربی است که حالت ذهنی و صفاتی دارد:

الف ـ أبونصر عبدالوهّاب ابن‌تقی‌الدّین سبکی (۷۱۹ ـ ۷۷۳ ، هـ ق) در کتاب «طبقات‌الشّافعیّة الکبری» نوع‌شناسی مفیدی از کرامات صوفیان ارائه داده است که

در این‌جا به‌طور خلاصه ذکر می‌شود. سبکی در ابتدا می‌گوید بعضی از متأخّرین کرامات را به‌ده نوع تقسیم کرده‌اند که به‌نظر او بیش‌تر است. سپس کرامات را به‌بیست و پنج نوع تقسیم می‌کند و برای هرنوع، مثال‌های ذکر می‌نماید:

۱ ـ احیاءالموتی = زنده کردن مردهگان که در آن نمونه‌های از زنده کردن چهارپایان و گربه و مرغ خورده شده می‌آورد و بعد می‌گوید نمونه‌ی از زنده کردن مرده‌های قدیمی که خاک شده‌اند، به‌او نرسیده و این کار انبیاء است و فکر نمی‌کند کسی باشد بتواند ـ مثلاً ـ شافعی یا أبوحنیفه را دوباره زنده کند.

۲ ـ کلام‌الموتی = صحبت با مرده‌گان.

۳ ـ شق‌البحر = شکافتن دریا و خشک کردن آن و راه رفتن بر روی آب.

۴ ـ انقلاب‌الاعیان = تغییر ماهیّت موجودات و اشیاء مانند تبدیل آب به‌روغن.

۵ ـ قبض‌الارض = درهم کشیدن زمین که همان طیّ‌الارض است.

۶ ـ مستجاب‌الدّعوه بودن.

۷ ـ ابراءالعلیل = شفا دادن بیماران.

۸ ـ طاعة‌الحیوانات = فرمانبری حیوانات از ولی و مشابه آن که فرمانبری جماد و اشیاء است، مانند فرمان دادن به‌باد.

۹ ـ طیّ‌الزمان = درهم پیچیدن زمان.

۱۰ ـ نشرالزمان = بازگشادن زمان؛ "سبکی" این دو نوع را مشکل و دیرفهم می‌داند و توصیه به‌پذیرفتن آن بر اهل ایمان می‌کند. البتّه مطلب روشن به‌نظر می‌آید و مقصود، تند و کند کردن حرکت زمان است که مثلاً یک سال، یک ساعت و یا بالعکس به‌نظر بیاید.

۱۱ ـ صحبت با جماد و حیوان.

۱۲ ـ بستن و گشادن قدرت تکلّم دیگران.

۱۳ ـ جذب کردن قلب‌های متنفّر و دشمنان در مجلس سخن.

۱۴ ـ خبر دادن از غیب.

۱۵ ـ تحمل تشنه‌گی و گرسنه‌گی = نخوردن و ننوشیدن برای مدّتی طولانی.

۱۶ ـ مقام‌التّصریف = دیگرگون کردن کار جهان مانند این‌که بعضی باران را می‌فروختند (باران درپی آنان می‌آمد) از جمله، شیخ أبوالعباس شاطر که گرفتاری‌ها و مشغله‌ها را به‌چند درهم می‌فروخت. وی حاجت‌های حاجت‌مندان را از آنان می‌خرید و می‌گفت: در فلان زمان، اجابت خواهد شد و این اتفاق می‌افتاد.

۱۷ ـ توانایی خوردن غذای زیاد.

۱۸ ـ محفوظ بودن از خوردن حرام؛ مانند حارث محاسبی که هرگاه با غذای حرام رو به‌رو می‌شد، یکی از رگ‌های او می‌جنبید و متوجّه می‌شد وشیخ أبوالعباس المرسی که می‌گفت: اگر حارث را یک رگ می‌جنبید، مرا هفتاد رگ می‌جنبد.

۱۹ ـ دیدن مکان‌های دور با وجود حجاب‌ها و موانع، مانند دیدن کعبه از بغداد.

۲۰ ـ هیبت؛ تاجای که که بعضی با دیدن آنان می‌مردند یا عاجز می‌شدند یا اسرار درون خود را اعتراف می‌کردند.

۲۱ ـ محفوظ داشتن خدا آنان را از قصد سوء و تبدیل آن به‌قصد نیک.

۲۲ ـ التّطوّر باطوار المختلفه ـ تغییر و تبدیل به‌صورت‌های مختلف. "سبکی" آن‌را از قول صوفیّه به‌عالم مثل مربوط می‌کند که کثیف‌تر از عالم ارواح و لطیف‌تر از عالم اجسام است (گویا به‌این معنی که این صورت‌های جدید از جنس عالم مثال است) مانند حکایت قصیب البان موصلی که از ابدال بود و به‌ترک نماز، متّهم شد، پس خود را بر مدّعی در چند چهره و صورت مختلف، نمود و گفت: در کدام یک از این صورت‌ها دیدی که من نماز نمی‌خوانم؟

۲۳ ـ آگاهی داشتن از ذخائر زمین.

۲۴ ـ توانایی بر تألیف و تصنیف آثار فراوان در مدّتی کوتاه؛ به‌طوری که اگر حساب کنیم، حتّی برای رونویسی نیز عمر آنان کافی نبوده چه رسد به‌تصنیف؛ "سبکی" این را نوعی از نشرالزّمان (کرامت دهم) می‌داند و شافعی و نووی و پدر خودش را مثال می‌زند که با وجود تدریس و عبادت و ختم قرآن در یک روز و ذکر و فکر و بیماری و امثال آن به‌تصنیف این‌همه کتاب، توفیق یافتند.

۲۵ ـ تأثیر نکردن سم‌ها و دیگر چیزهای کشنده بر آن‌ها.

"سبکی" تعداد کرامات را حدود صد می‌داند و انواع مذکور را فقط مشتی از خروار می‌شمارد. نکته‌ی قابل توجّه در تقسیم‌بندی "سبکی" در مقایسه با تقسیم دیگر، عینی بودن و دارای مصداق بودن آن است.

ب ـ تقسیم‌بندی دیگر ریشه در تفکّرات ابن‌عربی دارد که "مناوی" آن‌را در «طبقات‌الصوفیّة الصّغری» یا »ارغام اولیاءالشیطان بذکر مناقب اولیاءالرحمن» نقل و تلخیص کرده است. در کتاب «جامع کرامات‌الاولیاء» نیز قسمتی را براساس اعضای ظاهری و باطنی انسان تنظیم کرده است. ابن‌عربی کرامات را نتیجه‌ی هم‌نشینی عبد با عالم ملکوت و ملائکه می‌داند که به‌تدریج، خصوصیّات انسانی از

او زایل شده و به‌صفاتی می‌رسد که آن‌را نداشته؛ مثلاً به‌صورت‌های مختلفی در می‌آید که بسته‌گی به‌مقام بیننده دارد، یا برآب وهوا راه می‌رود ولی کسی اورا نمی‌بیند. سپس عبد از توجّه به‌عالم ملکوت خارج از خود، گذشته و متوجّه عالم ملکوت خاصّ خود، شده و چشم بصیرتش باز می‌شود و نهانی‌های وجود و ضمائر را می‌بیند و می‌خواند و در واقع قلب‌خوانی می‌کند. بعد، چهل و نُه نوع کرامت و مکاشفه را ذکر می‌کند که از درج آن در این‌جا صرف نظر می‌کنیم.

نکته‌ی جالب توجّه در مقایسه‌ی این دو تقسیم‌بندی، تحوّل کرامت از وجود عینی و ملموس و دارای مصداق، به‌مفهوم و حالت ذهنی و صفاتی است که به‌هیچ وجه قابل بررسی و تجربه نیست. در واقع کرامت از تأثیرگذاری بر جهان خارج به‌تأثیر و تأثّرات ذهنی تبدیل می‌شود... دامنه‌ی بلندپروازی اهل تصوف و عرفان نیز قابل توجّه است که از راه رفتن بر آب و در هوا، تا مشاهده‌ی عرش و کرسئ إلٰهی و لوح و قلم را شامل است! این خرافات صوفیه منشأ سوجوئی‌ها و سوءاستفاده‌های فروان شده است.

فَرق بین کرامت و معجزه

أبوالقاسم عبدالکریم قشیری اقوال زیاد می‌آورد که «کرامات اولیاء با معجزات انبیاء فرق دارد، انبیاء برای صدق مدعای خود اعجاز می‌کنند، آن‌چه برای ایشان است، برای دیگران نیست؛ کرامات اولیاء در حد اجابة دعاء است که در موقع شدت و حاجت ظهور می‌کند. مانند حاضر کردن آب و طعام، تقریب‌المسافة، رهایی از اسارت دشمن، رسانیدن یا دریافت پیام از مسافات بعیده و مانند این‌ها.»

هجویری نیز همین را می‌گوید: الکلامُ فی‌الْفَرقِ بینَ‌المعجزات و الکرامات:

«و چون درست شد که بر دست کاذب معجزه و کرامات محال بود، لامحاله فرقی ظاهرتر بباید تا ترا معلوم و مبین شود. پس بدان که شرط معجزات اظهار است و از آنِ کرامات کتمان، و ثمره‌ی معجزه به‌غیر بازگردد و کرامت خاص مر صاحب کرامت را بود. و نیز صاحب معجزه قطع کند که این معجزه است، ولی صاحب کرامت قطع نتواند کرد که این کرامت است یا استدراج و نیز صاحب معجز اندر شرع تصرف کند و اندر ترتیب نفی و اثبات آن به‌فرمان خدای بگوید و عمل کند و صاحب کرامات را اندر این، بجز تسلیم و قبول احکام روی نیست؛ از آن‌چه به‌هیچ وجه کرامت ولی مر حکم شرع نبی را منافات نکند.»(۱۹۹)

سیاحت و سفر نزد صوفیان

در اهمیت سفر همین بس که مبداء تاریخ اسلام «هجرت نبوی» است. ارجحیت این مبدأ بر دیگر مبادی آن است که امر اختیاری و انتخابی است؛ درحالی‌که دیگر مبادی تاریخی مانند ولادت یا طبیعت، غیر اختیاری است. گفتیم سفر و مجاهده از ارکان زندگئ صوفیانه بوده است، اهمیت سفر نزد صوفیان تا جای است که مشایخ نام‌داری چون جنید بغدادی آن‌را از ارکان تصوف شمرده‌اند، کم‌تر صوفئ را می‌توان سراغ کرد که تمام عمر در جای سکونت داشته و سفری در آفاق نکرده باشد؛ سیاحت و سفر صوفیان مستند به‌قرآن و حدیث است که با نام سیر آفاق در مقابل سیر انفس در میان این طایفه شهرت یافته است.

در آثار متصوفه، بابی به‌آداب سفر اختصاص داده شده و این موضوع همواره مورد توجه محققان عرفان و تصوف بوده است. در این‌باره پژوهش‌ها و مطالعاتی نیز انجام گرفته است. در این پژوهش‌ها، سفر اغلب به‌عنوان سیر و سلوک روحانی و معنوی بررسی شده و در متون نظم و نثر عرفانی تا قرن هفتم درج است. همچنین سیر و سفر از نظر آیات و روایات به‌صورت جداگانه هم مورد بررسی واقع شده است. سیر آفاق در ظاهر و در نگاهی اجمالی با اهداف و اغراض مشخصی نظیر ریاضت، مجاهده، مبارزه با هوای نفس، دیدار مشایخ قوم و فراگیری دانش از محضر ایشان، زیارت اماکن متبرّکه، آشنایی با اقوام و سرزمین‌های مختلف و تحقیق دربارەی ملل و نحلِ متفاوت است.

علاوه بر منابع صوفیه، سفرنامه‌های ناصر خسرو، رحلەی ابن‌بطوطه، رحلەی ابن‌جبیر، رحلەی ابن‌حوقل، سفرنامەی ابن‌فضلان و بسیاری دیگر، مبین این معنی هستند، هرچند که برخی از نامبردەگان داعیەی تصوف نداشتند. اما در زندگی تمامی مشایخ صوفیه سفرهای طولانی و دوره‌ای ثبت است؛ به‌طوری که بسیاری از کبار صوفیه در موطن و مسقطالرأس خود فوت ننموده‌اند و مزار ایشان درغیر موطن شان واقع است. مانند ابن‌عربی، مولوی، خواجه احمد ابدالی، رازی، بایزید ... در قرآن آیات فراوانی دربارەی سفر و اهداف و مقاصد آن آمده است:

«قُلْ سِيرُوا فِيالْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُالْمُكَذِّبِينَ، ۶: ۱۱»

سفر در حکمت یونیایی: «منطق» و «حکمت مشّاء» از آن رو منتسب به«ارسطو» گردید که ارسطو آن‌ها را تدوین و تصحیف و تبویب کرد؛ ورنه پیش از او همه حکمای یونانی برای آموزش ایده‌های خود شیوەی مشایی

داشتند. آن‌ها حکمت و دانش را محل به‌محل، کوچه به‌کوچه می‌بردند و «چهره به‌چهره» به‌شهروندان منتقل می‌نمودند. حتی «سقراط» نیز شیوه‌ی سیاری (مشایی) داشت، در میادین و معابر آتن راه می‌رفت و با مخاطب باب سخن می‌گشود و خویشتن را «تجهیل‌عارف» می‌نمود ...

بعد از حکمای یونان این شیوه‌ی تبلیغ مورد استفاده‌ی عیسی مسیح و حواریون و رسولان او قرار گرفت، عیسی همواره سیار بود، سراسر اناجیل آکنده از گذارش سفرهای آن بزرگوار است. او به‌رسولان توصیه می‌کرد که مانند مرغان هوا باشند که توشه و انباری ندارند، مع‌هذا هرجا می‌رسند قوت شان آماده است ...

سپس این روش «سیاری و مشایی» مورد استفاده‌ی مبلغان اسلامی و فرقه‌های دراویش قرار گرفت. مبلغان در معابر با خود آواز می‌خواندند و منظورات خود را زمزمه می‌کردند. حتی درب خانه‌های مردم را «دق‌الباب» می‌کردند و نکته‌ی به‌صاحب‌البیت می‌آموختند، یا او را دعوت به‌ایده‌ی خود می‌نمودند ...

گفتیم کلمه‌ی «درویش» که وارد فرهنگ عربی نیز شده است، از «درپیش» آمده که مراد از آن «عزیمت به‌درب خانه‌های مردم به‌قصد آموزش حکمت بوده است.» اتفاقاً امروزه ثابت شده که موفق‌ترین شیوه‌ی تبلیغات و پیام رسانی همانا روش «چهره به‌چهره» می‌باشد. حتی در دنیای فرامدرن با وجود این تکنولوژی فوق مدرن در عرصه‌های ارتباطی و با این انفجار اطلاعات، مبلغان ادیان واپس به‌تبلیغات چهره به‌چهره روی کرده‌اند. امروزه مهم نیست شما در کجا زندگی می‌کنید؛ هرجا قدم بگذارید مبلغان ادیان و مذاهب با در دست داشتن چند جزوه و برگه‌ی تبلیغاتی به‌همان زبان مادری شما، سر راه شما سبز می‌شوند و با شیوه‌های بسیار سنجیده و مودبانه باب گفت وگو را باز می‌کنند. افرادی از آن‌ها سر چهار راه‌ها هستند، به‌هتل محل اقامت شما می‌آیند، حتی به‌کافه بارها هم می‌روند ...

أبوالفرج ابن‌الجوزی که‌علی‌الاصول مخالف سرسخت صوفیان است و به‌همه‌ی راه و رسم ایشان ایراد می‌گیرد، درباره‌ی سفر ایشان نیز خرده گرفته و در کتاب «تلبیس ابلیس» ۳۵ مورد تلبیس برای صوفیان می‌شمارد که یکی از آن‌ها سفر ایشان است: «ابلیس بسیاری از اینان را فریفته که بدون مقصد معین و بدون مقصد طلب علم به‌سیر و سفر بیرون شوند؛ تنها و بدون زاد و توشه؛ و نام آن‌را توکل بگذارند و کاری که همه فوت فضیلت و فریضه است، طاعت انگارند. پیغمبر سفر بی‌هدف را نهی کرده، و نیز فرموده است:

«لا زمام و لاخزام و لارهبانية و لا تبتل ولاسياحة فیالإسلام» (رياضت کشان بنیاسرائیل بهبینی خود حلقهی میانداختند بهنام «زمام»؛ نیز حلقهی موئین بر یکی از دو پرهی بینی قرار میدادند بهنام «خزام»؛ گاه نیز «خزام» را بهاستخوان ترقوه میانداختند؛ «رهبانیت» معلوم است، و «تبتل» یعنی تاریک دنیا شدن و زن نگرفتن؛ «سیاحت» یعنی ترک شهر ودیار خود گفتن و سر درکوه و بیابان گذاشتن) پیغمبر فرموده است: «سیاحت امت من در جهاد و مسافرت حج و عمره است». از امام احمد حنبل نقل است که گفت: »سیاحت در اسلام جایی ندارد و پیغمبران وصالحان اهل سیاحت (بهخاطر سیاحت) نبودهاند».

پیغمبر سفر رفتن بهتنهایی را چنین نهی فرموده: «تک سوار شیطان است و دو تک سوار دو شیطان؛ سه سوار با هم میشود کاروان شیطان» شب تنها بهسفر بیرون رفتن هم نهی شده؛ نیز گفتهاند که هرگاه کار انسان در سفر تمام شد فوراً نزد خانوادهی خویش بازگردد... "تلبیس ابلیس" داستانها در اینباره آورده.(۲۰۰)

تصوف و فلسفه

فلسفه و تصوف در ماهیت خود ارتباط ناگستنی باهم داشتند و دارند، چنانکه هردو از یک منبع سرچشمه میگیرند، بهویژه از این بابت که هم در درون حکمت مشّاء و هم در بطن فلسفهی نوافلاطونی گرایشهای متفاوتی نسبت بهسازگاری فلسفه و عرفان وجود دارد. پیش از اینها و بیش از اینها «سقراط» مظهر کاملی از یگانهگی و امتزاج چهار عنصر فلسفه و عرفان و قانون و اخلاق است.

ولی در طول تاریخ بهاثر شرایط زمانی و مکانی و نیز تفاوتهای ادراکئ بشری و سوءتفاهمها و سوءبرداشتهای دو گروه از همدیگر، مخالفتهای بین آنها شکل گرفته و آنهارا بهدو مسیر موازی و مجزی منشعب نموده است.

در بخشهای نخستین خواندیم که فلسفهی یونانی در امتداد مسیر خود بهشعبهها و شاخههای متعدد تقسیم شد. از اخلاق سقراطی تا عرفان افلاطونی تا خردگرایی ارسطویی و زهد دیوگنسی تا دمغنیمتی و عشرتطلبی رواقی... همه وهمه محصول چند قرن تکامل فلسفهی یونان است. از این میان دو رشته بسیار برجسته و فربه گشته و تا عصر ما امتداد یافته، وارد جوامع ما گردیده و با اصول اعتقادات ما درهم آمیخته است. که امروزه از آنها با این تقسیمبندی نام میبریم:

یگ گروه اهل «معرفت» برپایه‌ی حس باطنی شدند که نام آن حس باطنی را «عشق» گذاردند (همان اُروس افلاطونی) و بر تفضیل آن بر عقل افراط می‌داشتند؛ این را می‌گوئیم «تصوف».

گروه دیگر اهل «حکمت» بر پایه‌ی استلالات عقلی شدند <که از آن‌ها به‌تکرار تحت عنوان ارسطوئی و مشّائی نام برده‌ایم> عمده اختلاف این دو بر اصالت عرفان و برهان است و این‌که کدام‌یک بر دیگری تقدّم دارد.

فلاسفه معتقداند که روش برهان عقلی را باید بر ذوق عرفانی (و یا به‌عبارتی برهان را بر عرفان) مقدم داشت، درحالی‌که عرفاء به‌عکس این معتقداند و می‌گویند که عرفان (ذوق) بر برهان (عقل) مقدم است. اهل عرفان به‌سوی معرفت شهودی سیر می‌کنند و به‌ذوق و علم شهودی (بدون نیاز به‌برهان عقلی) اعتقاد دارند، زیرا آن‌ها قلب را مرکز کشف و هبوط (فرود آمدن) تجلیات ربوبی و معرفت لدنّی می‌دانند و مسئولیت مجرد نظری عقل (فلسفه و علم کلام) را به‌کناری می‌نهند. روش‌های عقلی را به‌سخره می‌گیرند و اصحاب آن را استهزاء می‌کنند.

بالمقابل شواهدی دردست نداریم که نشان دهد اهل حکمت تعرضی را به‌اهل معرفت سامان داده باشند، احتمالاً آن‌ها به‌اثرغرور فیلسوفانه‌ی که دارند، اهالی تصوف را یک مشت افراد عوام با خصوصیات روان‌پریش، خیال‌پرداز و افسرده‌حال می‌بینند که نظرات شان ارزش پردازش ندارند!

اما صوفیان به‌هر مناسبتی متعرض فلاسفه شده‌اند و روش‌ها و فرمول‌های ایشان را تخطئه و هجو کرده‌اند. در این‌جا مختصری به‌دید ارباب معرفت نسبت به‌فلسفه و علوم عقلی و استدلالی می‌پردازیم. به‌عنوان یک نمونه‌ی کلی، مولوی را که از اجلّه‌ی عرفاء است برگزیدیم:

مولانا جلال‌الدّین محمد بلخی (۶۰۴ ـ ۶۷۲ ، ه ق) مشهور به‌مولوی از "فقه" به"عرفان" گذر کرده است، خیلی واضح است که سر راه خود فلسفه را دیده و با حوزه‌های نظر و اسالب و شیوه‌های براهین فلسفی آشنا شده است. نزدیک‌ترین دوست مولوی «صدرالدّین قونوی» است که خود ذو وجهین است، یعنی هم‌زمان هم یک فیلسوف تمام عیار است و هم یک عارف کامل و واصل. لٰکن مولوی نه‌تنها دوست ندارد فیلسوف خوانده شود، بلکه مدام از جدال آشتی‌ناپذیر خود با فلسفی و فلسفه گذارش می‌کند. از روی تحقیر و اهمال، فلسفه را "علم بنای آخور" می‌خواند.(۲۰۱) و فیلسوف را حکیمک(۲۰۲) فلسفی(۲۰۳) و مفلسف = فلسفه زده(۲۰۴)

صدا می‌زند. وی فیلسوف را کسی می‌داند که در بند معقولات گرفتار آمده و در گِل بمانده است. فقط صوفی شهسوار عقل است.(۲۰۵)

به‌اعتقاد مولوی، فلسفه، خاصة بخش مابعدالطبیعه‌ی آن، بارزترین جلوه‌ی علم تقلیدی است. چرا که با افضل معلوم ـ ذات بی‌چون ـ برخوردی مبتنی بر بیگانه‌گی و نه‌یگانه‌گی و الفت پیشه کرده است. چنین است که مولوی «علت اولی» خواندن خدا را سقیم می‌داند(۲۰۶) از قول خداوند داد می‌زند: «چار طبع و علت اولی نی ام»(۲۰۷)

فلسفی میان استدلال‌های خود گم شده و همان دلایل را واسطه‌ی بین خود و حقیقت قرار می‌دهد. دخان را دلیل بر وجود آتش گرفته است، حال آن‌که این دلیل، همانند عصای است که تنها بر کوریٔ فلسفی دلالت تواند کرد؛ آن‌که دارای بصیرت باشد، عیان و بی‌واسطه آتش را حس می‌کند و در اندرون این آتش خوش است.(۲۰۸)

در موضع دیگر مثنوی لطیفه‌ی را نقل می‌کند بدین مضمون که «کسی سیلیٔ محکمی بر قفای دیگری بنواخت، سپس از وی پرسید که صدای «طراق» از دست من بوده است، یا از قفاگاه تو؟!»

به‌پنداشت مولانا دلیل به‌جای آن‌که رهنمونی به‌سوی حقیقت باشد، حجابی است بین فاعل شناسا و موضوع شناخت. لذا فلسفی از حواس اولیاء بیگانه است.(۲۰۹)

مولوی می‌گوید تلاش و تکافوی فلسفی اورا از مقصدش دورتر می‌کند، درست مانند کسی که پشت به‌مقصد بدود.(۲۱۰) فلسفی که دلش آکنده از شک‌ها است و در پیچ و تاب تردیدها گرفتار آمده، گه‌گاه اعتقادی از خود بروز می‌دهد، امّا بلافاصله رگ فلسفه دراو جنبیدن می‌گیرد و رسوایش می‌کند.(۲۱۱) عمق بیزاری مولوی از فلاسفه چندان است که حتی در یک موضع مثنوی، حکم به‌کفر فلسفی می‌کند.(۲۱۲) هرچند که مرادش تکفیر فلاسفه [چنان‌که غزالی در "تهافت‌الفلاسفه " کرده است] نیست.

واقع آن است که نقار مولوی در اصل با فلسفه‌ی ارسطو است که به‌حکمت و فلسفه‌ی "مشّاء" شهره است. (که با استفاده از روش بحث و استدلال، ولی بدون التزام به‌وحی در پی حقیقت راه می‌پویند.) وگرنه مولوی چه بپذیرد، یا نپذیرد، در وهله‌ی اول گرفتار فلسفه‌ی افلاطون است و خود یکی از سران "نوافلاطونی" شناخته می‌شود. نظر «اروس» افلاطون سنگ زیرین نظر مولانا در خصوص زمزمه‌های روح به‌هوای بازگشت است که در مثنوی می‌گوید.(۲۱۳)

مولوی در مراتب بعدی یک التقاطیٔ به‌تمام معنی است؛ لذا برخی او را متهم می‌کنند که نظر افلاطون را با مسیحیت رومی و اعتقادات ابن‌عربی درهم آمیخته است.

به‌باور مولانا هستیٔ انسان جز "روح" و "اندیشه" نیست.(۲۱۴) گاهی از این پیش‌تر می‌رود، نه‌تنها جان آدمی، که وجود تمام کائنات را از جنس معرفت می‌داند.(۲۱۵) به‌پنداشت مولوی آدمی «مرغ باغ ملکوت» بوده، موقتاً در این «دیر خراب‌آباد» نزول کرده؛ ولی در این‌جا دلخوش نیست و مدام در شوق بازگشت باشد.(۲۱۶) مولانا <درست مانند افلاطون> چندان شیفته‌ی بازگشت‌است‌که به‌محضی لب می‌گشاید، اولین سخن از بازگشت می‌زند. آثار مولوی مشحون از همین معانی است. در ذیل به‌یگانه‌گی نظر مولوی با عالم مُثُل افلاطونی توجه می‌کنیم:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند = **("نی" = کنایه از حنجره‌ی آدمی ـ ندای درونی)**
از جدایی‌ها شکایت می‌کند = **(از زمانی که از اصل خود [عالم اروس افلاطونی] جدا شده‌ام)**
کزنیستان تا مرا ببریده‌اند = **(من خودم نیامدم، مرا به‌زور آورده‌اند. من از اصلم بریده‌ام ...)**
از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند = **(این‌جا برای من خوش نمی‌گذرد، مدام در ناله و فغانم)**

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق   تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دورشد ازاصل خویش   بازجوید روزگار وصل خویش
من به‌هر جمعیتی نالان شدم   جفت بدحالان وخوش‌حالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من   از درون من نجست اسرار من
نی حدیث راه پر خون می‌کند   قصه‌های عشق مجنون می‌کند
بشنوید ای دوستان این داستان   خود حقیقت نقد حال ماست آن

باز آمدم باز آمدم از پیش آن یار آمدم
درمن نگر در من نگر بهر تو غمخوار آمدم

شاد آمدم شاد آمدم وزجمله آزاد آمدم   چندین هزاران سال شد تا من به‌گفتار آمدم
بالا روم بالا روم آن‌جا روم آن‌جا روم   بازم رهان بازم رهان این‌جا به‌زنهار آمدم

من مرغ لاهوتی بودم دیدم که ناسوتی شدم
دامش ندیدم ناگهان در وی گرفتار آمدم

من نورپاکم ای‌پسر نی‌مشت خاکم ای‌پسر   آن‌جا بیا ما را ببین این‌جا سبکسار آمدم
مارا به‌چشم سرمبین مارا به‌چشم دل ببین   کآخرصدف من‌نیستم من‌درشاهوارآمدم

ما ز بالائیم و بالا می‌رویم   ما ز دریائیم و دریا می‌رویم
هم ازین‌جا و از آن‌جا نیستیم   ما ز بی‌جائیم و بی‌جا می‌رویم
کشتیٔ نوحیم در طوفان نوح   لاجرم بی‌دست و بی‌پا می‌رویم
قل تعالوا آیتیست ازجذب حق   ما به‌جذب حق تعالی می‌رویم

احتراق است اندراین دور قمر　　زان جهت فوق ثــریا می‌رویم
خوانده‌ای انّا الیه راجــعون؟　　که بدانی تا کــجاها مـــی‌رویم
شمس تبریزی بیا هــمراه ما　　ما به‌کــوه قاف عنــقا مــی‌رویم

* این وطن مصر و عراق و شام نیست
این وطـــن جای است کآن را نام نیست
* گر به‌صورت من ز آدم زاده‌ام
من به‌معنی جِدّ جِدّ افتاده‌ام = (جِداً از عالم بالا آمده‌ام)
* شرح این هجران و این خون جگر　　ایــن زمان بــگذار تا وقتــی دیــگر

عین همین مطلب را شمس‌الدّین محمّد حافظ شیرازی (م ۷۹۷ ، ه ق) می‌گوید:

فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل‌شادم　　بنده‌ی عشقم و از هر دو جهان آزادم
طایر گلشن قدسم چه دهم شــرح فراق　　که دراین دامـــگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم وفردوس برین جایم بود　　آدم آورد در ایـــن دیر خـــراب آبادم

این مفاهیم عیناً از زبان افلاطون جاری شده است:

«... در آن‌جا که در زمره‌ی گروه سعداء و از یاران زئوس و دیگر خدایان بودیم، حقیقت صافی درخشان در مقابل دیدهگان ما جلوه‌گر می‌شد و در تمام زندگی آن در سعادت رؤیائ إلٰهی به‌سر می‌بردیم. و در اسراری شرکت داشتیم که شایسته است آن‌را اسرار «طوباویان» خوانیم ... رؤیاهای پاکیزه، جان ما را می‌پیراست و ما پاک و آرام و خرم و خوش‌بخت بودیم و هنوز بار جسد که چون مروارید در صدف دردرون آن محبوس گشته‌ایم بر دوش ما سنگینی نمی‌کرد.» (از متن «فدر»)

مولوی مسیر بازگشت را نشآت گوناگون می‌داند که از جماد به‌نبات، از نبات به‌حیوان، از آن به‌انسان و از انسان به‌ملک و از ملک هم پران‌تر و بالاتر می‌رود: «آن‌چه اندر وهم ناید آن شوم»(۲۱۷) افزون برآن، مولانا در دفتر اول مثنوی تمثیلی می‌آورد، و صیادی را تصویر می‌کند که به‌سوی سایه‌ی مرغی تیر می‌اندازد.(۲۱۸)

این مطلب با تمثیل "غار" افلاطون مشابهت تام دارد. در مواضع دیگر نیز یگانه‌گی نظر مولوی با "مُثُل" افلاطون بروز می‌کند.(۲۱۹) و آن‌چه در باب نظریه‌ی معرفت می‌آورد، به‌افسانه‌ی "تذکر" افلاطون نزدیک است.(۲۲۰)

در باب موسیقی نیز مولانا صراحتاً توافق خود را با آن‌چه حکماء در مورد منشأ پیدایش موسیقی گفته‌اند، ابراز می‌دارد.(۲۲۱) در مورد خلق مداوم و ظهور آن

به‌آن عالم نیز به‌نظر هرقلیطوس نزدیک می‌شود.(۲۲۲) در در زهد و عرفان محض به‌فلسفه‌ی دیو جانس نزدیک می‌شود.(۲۲۳)

در بسیاری از مواضع مثنوی، مجالس سبعه، فیه مافیه و کلیات شمس به‌مسائل و موضوعات فلسفی پرداخته شده است. خاصةً مثنوی هیچ‌جا از بینش فلسفی تهی نیست و کم‌تر مسأله از امّهات مباحث فلسفی است که مولانا در مثنوی مطرح نکرده باشد و جواب برهانی، یا تمثیلی برای آن نداشته باشد.(۲۲۴)

فی‌المثل در دفتر دوم بین خواجه و غلام بحثی در مورد جوهر و عرض در می‌گیرد(۲۲۵) که ضمن آن مولوی جوهر و عرض را به‌بیضه و طیر تشبیه می‌کند که هرکدام از دیگری زاده می‌شوند.(۲۲۶)

در حالی‌که، در جای دیگر جوهر را غرض و عرض را طفیل می‌داند.(۲۲۷)

در داستان موسی و شبان، عین نظر گزنفون در خصوص خرده‌گیری بر اسطوره‌شناسی هومر را بردید آن چوپان نسبت به‌خدا تطبیق می‌کند. خدا در نظر آن‌چوپان مانندخودش دارای موهای‌ژولیده، لباس‌های ژنده وچارُق وپاتابه بود.(۲۲۸)

در دفتر چهارم بین دهری و مؤمن مناظره‌ی داغ در خصوص قِدم و حدوث عالم ترتیب می‌دهد.(۲۲۹) این بحث که به‌روش غیر برهانی اداره می‌شود، بیش‌تر مناظره‌ی موسی با ساحران وابسته به‌دربار فرعون را تداعی می‌کند.(۲۳۰) مؤمن قائل به‌حدوث و دهری معتقد به‌قِدم عالم است.

قابل درک است که نفس طرح بحث قِدم و حدوث (که از مباحث پایه‌ای در حکمت مشّاء است) خود حکایت از دل مشغولی مولوی نسبت به‌موضوعات فلسفی دارد. خاصه آن‌چه مولوی را به‌موضع‌گیری تند در برابر فلاسفه نسبت به‌امر قدم عالم واداشته، حساسیت او نسبت به‌ادله‌ی فلاسفه، مبنی برقدم عالم است.

فلاسفه می‌گویند: «صدور حادث از قدیم محال است» و همین نکته اسباب نگرانی مولوی را فراهم می‌آورد.(۲۳۱) مولوی از زبان مؤمن، دهری را منکر خلاّق می‌شمارد.(۲۳۲) و قول فلاسفه به‌قدم عالم را متضمن انکار صنع و نفی ابداع می‌انگارد. و خود مولوی کاروان در کاروان را می‌بیند که دم به‌دم از عدم به‌سوی هستی رهسپاراند.(۲۳۳) (نظر غزالی در تهافةالفلاسفه) و حق را وارث همه‌ی حادثات می‌شناسد.(۲۳۴) و عدم را خزانه‌ی صنع حق می‌شمارد.(۲۳۵)

در باب روش‌های مألوف فلاسفه نیز باید گفت با این‌که مولوی استدلال را پای چوبین می‌داند و آن‌را سخت بی‌تمکین می‌شمارد.(۲۳۶) مع‌هذا سراسر مثنوی مشحون

از استدلال‌های تمثیلی است. هرچند استدلال تمثیلی نزد منطقیان به‌هیچ روی اعتبار دیگر انواع استدلال، به‌ویژه قیاس را ندارد، امّا به‌هرحال یکی از شیوه‌های استدلال است که اهل منطق حجّیت آن‌را پذیرفته‌اند.

تمسّک مولوی به‌روش‌های استدلالی مبیّن این حقیقت است که ایشان علاوه بر عواطف مخاطبان، قوه‌ی عاقله‌ی آنان را نیز مورد عنایت قرار داده است. کوشش شکوه‌مند و قرین توفیق مولانا در امر تفهیم مسائل به‌مخاطبان، در سراسر مثنوی مشهود است. چنان‌که مولوی در مثنوی، مزید بر یک عارف بزرگ، در هیأت معلم مسئول و دلسوز نیز ظاهر می‌شود.

همین نکته است که شیوه‌ی استفاده‌ی مولوی از دلیل را با شیوه‌ی فلاسفه از آن متمایز می‌کند، مولوی هیچ‌گاه از دلیل و برهان برای اثبات ادعای خود استفاده نمی‌کند، بلکه استدلال را برای طرح و تفهیم ادعا به‌کار می‌برد.

قصد او از آوردن مثال (استدلال تمثیلی) در مثنوی آن است که مستمع را به‌خوبی و روشنی متوجه مفاد ادعای خود و ملازمات آن بنماید و به‌قول خود مثنوی «خِرَد را از حیرانی وا خَرَد.(۲۳۷)

اوضاع در مورد آیات و احادیث به‌کار رفته در مثنوی نیزی نیزی به‌همین صفت است، بیش‌تر احادیث به‌کار رفته در مثنوی و دیگر منابع عرفانیٔ مشابه از حیث سندیّت قابل مناقشه و محل تأمّل‌اند، امّا این امر هیچ خدشه‌ی به‌اعتبار مدعیات مطرح شده در این قبیل متون وارد نمی‌سازد، چرا که احادیث نه‌برای اثبات مدعی، که جهت روشن شدن و تفهیم مدعی و حداکثر من‌حیث شاهدی برآن مطرح می‌شوند.

مثنوی گفت و گوی است بین دنیای درونیٔ مولوی و مخاطبان بیرونیٔ او؛ هرچه جز آن، بهانه‌ی است برای تبیین این تجربه و در خدمت تفهیم آن برای مخاطب. در مثنوی هیچ مدعای به‌صرف تمسک به‌استدلال، یا استناد به‌آیه و حدیث اثبات نشده است، همان‌گونه که هیچ مدعای نیز صرفاً به‌واسطه‌ی تمسک به‌این امور، ابطال نگردیده است. و این عمل با روش فلاسفه که دلیل و برهان را تنها وسیله‌ی ارزیابیٔ صحت و سقم مدعیات می‌دانند، تفاوتی بنیادین دارد. نزد فلاسفه استدلال امری است که سخن بدان آغاز می‌شود و با آن پایان می‌پذیرد و نتایج آن دارای اعتبار است؛ امّا نزد مولوی ایمان مبتنی برحس باطنی (عشق) است که نیازی به‌استدلال ندارد و با استدلال هم زیادت و نقصان نمی‌پذیرد.

تصوف و عشق و عقل

صوفی خود را فقط بنده‌ی عشق می‌داند و دیگر هیچ! عشق یعنی آن‌چه من درک کرده‌ام و دیگر کسی در آن دخالت ندارد؛ حال و احساس من برای خودم قابل وصف نیست و برای دیگری قابل درک نیست. هستی بر بنیاد عشق بنا شده، سیر آن با نیروی عشق است و هدف آن اکمال و اتمام عشق است.(۲۳۸)

عشق در فرهنگ صوفیه عبارت است از جوشش درونی که به‌او نگرگاه خاص می‌بخشد تا جوهر هستی را شهود و ادراک کند. از نشانه‌های بروز این عشق است: نظریات اشراقی، عرفانی، ذوقی و شطحیات... که درک معانی آن‌ها از حدود فهم جمهور عوام بیرون است. با بروز این عشق است که صوفی خودرا در فضای دیگر حس می‌کند؛ در میان جمع خودرا فرد می‌بیند و در حال فردیت خویشتن خویش را «کُل» می‌داند که بی‌نیاز از همه است. و خود یگانه شاه جهان می‌باشد.

صوفی این حالت و این احساس خودرا «اتحاد عاشق و معشوق» و «اتحاد عاشق و معشوق و عشق» و «وحدت وجود» و «موهوم بودن کثرات» و «فناء» و «بقاء» و «صحو» و «محو» و «سکر» و «قبض» و «بسط» و «جمع» و «تفریقه» و «جمع‌الجمع» و مانند این‌ها می‌خواند. که عقل را دراین وادی راهی نیست. سراسر دواوین و مکتوبات صوفیان آکنده از این مفاهیم است.

آن‌ها با اوصاف تحقیرآمیز از عقل نام می‌برند و برای عقل در امر شناخت دقایق هستی نقشی قائل نیستند. عشق را به‌تأکید در ستیزبا عقل شمرده‌اند و در ستایش عشق و نکوهش عقل، هرچه توانسته‌اند، گفته‌اند.(۲۳۹) عشق توفان مهیب است و عقل پشه‌ی است که نمی‌تواند در برابر این توفان مهیب ایستادگی نماید.

یک پشه در برابر توفان چه می‌تواند؟(۲۴۰)

شبستری نیز در "گلشن راز" با افزودن وصف "دوراندیش" به‌عقل که ظاهراً منظورش استدلال‌گری <یا تذبذب> آن است، عقل را تحقیر می‌کند.(۲۴۱)

از منظر «حافظ» حصول معرفت و شناخت جهان هستی تنها از رهگذر شهود و عرفان (مَی) امکان‌پذیر است؛ نه‌از راه فلسفه و محاسبات عقلی و طرق دیگر. یعنی ترجیح معرفت شهودی بر معرفت عقلی (ورقی ـ سبقی) در تشبیه لطیف حافظ «مجموعه‌ی گل» کنایه از جهان عینی و محسوسات است. «مرغ سحر» همان صوفئ صافی می‌باشد که از پرتو "می"معرفت رازهای نهانئ هستی را کشف کرده است. کاری که عقل و استدلالت فیلسوفانه قادر به‌انجام آن نیست.(۲۴۲)

عقل هیچ است. آن‌جا که پای عشق در میان باشد عقل هیچ‌کاره است و نمی‌تواند لب بگشاید؛ هرگونه ادعای عقل در برابر عشق پیشاپیش باطل است.(۲۴۳)

وقتی سخن از عقل خشک (عقل محض) به‌میان می‌آید موضع تصوف در برابر عقل با موقف «سلفیّت» کاملاً یکسان می‌گردد. با این تفاوت که سلفیون «حدیث و سُنّت» را بر عقل مقدم می‌دارند و تصوف «عشق» = (ادراک شخصی) یا همان معرفت باطنی را. به‌پنداشت صوفیان عشق به‌تنهائی کامل و مفارق است، عشق به‌ذات خود بصیرت است، و برای معرفت هستی هیچ نیازی به‌دیگر ابزار کمکی ندارد. این عقل است که نیازمند استدلال و محاسبه و قیاس و برهان است، چون خود ناقص است، پس می‌خواهد با کمک شواهد و براهین خودرا استوار سازد؛ درحالی‌که براهین و قیاسات و محاسباتش هیچ ارزشی ندارد.(۲۴۴)

عشق و عقل نه‌تنها از سنخ یکدیگر نیستند و با همدیگر معاضدت ندارند، بلکه ضد هم‌اند و اصلاً در یک دل نمی‌گنجند، چون یکی به‌دل وارد شود دیگری فرار کند. و البته <همیشه> این عقل است که در برابر عشق تاب نمی‌آورد و می‌گریزد.(۲۴۵) اهل تصوّف، عقل را "عِقال" می‌خوانند؛ چیزی که امکان هرنوع حرکت و جهش را از متعلق خوب سلب می‌نماید و در جای خود میخ‌کوب می‌سازد.

(عِقال در عربی به‌تنابی گفته می‌شود که ساربانان در حالت خوابیده بودن شتر به‌وسیله‌ی آن زانوی او را می‌بندند تا نتواند از جا بلند شود. همچنین به‌حلقه‌ی گفته می‌شود که مردان عرب بالای دستمال {جَفِیَّه} روی سرشان می‌اندازند تا از لغزیدن جَفِیَّه جلوگیری کند و جَفِیَّه را روی سر محکم نگه دارد.) از همین رو، همواره نسبت به‌اِتباع از عقل و خِرد هشدار و زِنهار داده‌اند.(۲۴۶)

تحقیر عقل با ستایش از جنون و مستی از دیگر عناصر صوفی‌گری است؛ برای استکمال معرفت اهتمام به‌براهین عقلی و فلسفی نه‌تنها کفایت نمی‌کند، بلکه بسا انسان را به‌بیراهه و کفر می‌کشاند؛ درحالی‌که عشق و معرفت درونی خطر کفر را در بر ندارد.(۲۴۷) از همین رو است که حافظ شراب را که (به‌دلیل سکرآوری و خاصیت آن در زایل کننده‌گی عقل) در کلام نبوی به‌عنوان «امّ‌الخبائث» یاد شده، به‌غایت می‌ستاید.(۲۴۸) مسلّماً مقصود حافظ شراب انگوری نیست، بلکه سخن از تحقیر عقل و هوشیاری و تفضیل عشق و مستی در مدرسه‌ی عرفان و تصوف است. حافظ در ابیات خود، لازمه و نتیجه‌ی عشق‌ورزی را از کف رفتن دین و علم می‌داند.(۲۴۹) در بیتی دیگر توصیه می‌کند که اگر قرار است وارد مدرسه‌ی عشق

شوی باید از همه علوم نقلی و عقلی که به‌نوعی با تعلیم و تعلّم و قلم و کتاب سر و کار دارد، کناره بگیری که علم عشق با این علوم، بیگانه و در تعارض است.(۲۵۰)

مولوی نیز در بسیاری از اشعار خود تقابل عقل و عشق را برجسته می‌کند و آن‌گاه به‌ستایش از جنون و تحقیر عقل می‌پردازد.(۲۵۱) و خود را یک پارچه جنون و دیوانه‌گی و لایعقلی و عاشقی می‌داند.(۲۵۲) در این مقام مراعات آداب (شرعی و عرفی و عقلی) را نیز منتفی می‌داند.(۲۵۳) فرهنگ و فرزانه‌گی نیز با همه بار مثبتی که در اذهان دارد، تحقیر و نفی می‌شود و دور انداختنی قلمداد می‌گردد. بی‌دانشی و ابله بودن بسی بهتر و نجات‌بخش‌تر از دانایی و زیره‌کی است.(۲۵۴)

در مواضع دیگر، مواردی (در حد اقوال ضعیف و نادر) از دانش‌ستیزی اهل عرفان و تصوف منعکس شده است. مثلاً از جنید بغدادی روایتی آمده که:

«خواندن و نوشتن سبب پراکنده‌گی اندیشه‌ی صوفی است.» عطار در تذکرةالاولیاء در شرح حال بشر حافی می‌نویسد: «نقل است که هفت قمطره (صندوق) از کتب حدیث داشت، همه را در زیر خاک دفن کرد و روایت نکرد.»

أبوبکر شبلی گفته: «کسی را سراغ دارم که وارد صوفیه نشد، مگر این‌که جمیع دارایی خود را انفاق کرد و هفتاد صندوق کتاب را که خود نوشته و حفظ کرده و به‌چندین روایت درست کرده بود، در رودخانه‌ی دجله غرق کرد.»

گفته شده این فرد خود شبلی بوده است.

در کتاب «اسرارالتوحید» از أبوسعید أبوالخیر نقل شده است که: «رأس هذاالامر کبس‌المحابر و خرق‌الدفاتر و نسیان‌العلوم» آغاز عرفان و تصوف پنهان کردن دوات و پاره کردن کتب و دفاتر و فراموش کردن علوم و آموخته‌ها است.(۲۵۵) او در ستایش از دیوانه‌گی و هرزه‌گی و بی‌دانشی! در اشعار خود به‌تحقیر و تخطئه‌ی عقل و دانش می‌پردازد و از عشق و مستی ودیوانه‌گی و رندی ستایش می‌کند.(۲۵۶)

از منظر مشایخ تصوف، عشق و شور و حال و مستی درمان هر درد بی‌درمان است.(۲۵۷) شبستری در ابیاتی، علاوه بر نفی عقل، به‌نفی دین و تقوا و ادراک (علم و معرفت) نیز می‌پردازد و از مستی ستایش می‌کند.(۲۵۸)

عطار نیز در تقابل عقل و عشق، عقل را رفتنی و گریختنی می‌داند.(۲۵۹)

شاه نعمت‌الله ولی نیز عقل‌گرایی را عین ابلهی می‌داند. برای دفاع از نظریه‌ی عرفانی وحدت وجود، به‌تخطئه‌ی حکم بدیهی عقل درباره‌ی کثرت و تعدد موجودات می‌پردازد.(۲۶۰) این شاعر می‌پذیرد که حکم عقل بر تعدد و تکثر موجودات است،

اما می‌گوید چون ما با مکاشفه به‌این نتیجه رسیده‌ایم که یک موجود در عالم بیش نیست، بنا براین حکم عقل ابلهانه است و باید بدان اعتنایی نکرد.

در مدرسه‌ی عرفان و تصوف علاوه بر تحقیر عقل در برابر عشق، دیگر عناصر مانند دین و ایمان و مذهب و شریعت و کیش و آئین و آداب و ترتیب و دستور همه و همه نیز در میدان عشق بلاموضوع می‌شوند و مرزبندی‌های عقیدتی نظیر کفر و ایمان، شرک و توحید و حق و باطل جمله‌گی از میان می‌روند، چنان‌که نهایت ابلهی و نادانی است که (مثلاً) از فردی عاشق پرسیده شود:

تو مسلمانی یا کافر؟ بت‌پرستی یا خداپرست؟ شیعه‌ی یا سنی؟ مؤمنی یا فاسق؟ گبری یا ترسا؟ هندو هستی یا سیک؟ ... همه‌ی این سؤال‌ها بی‌مورد است.(۲۶۱)

عجب آن‌که در قرآن مجید، آیات فراوانی در ستایش عقل وجود دارد و مطلقاً هیچ ایهامی را نمی‌توان یافت که در مذمت و نکوهشِ عقل آمده باشد، ولی عارفان و صوفیان مسلمان و محدثان با سکوت و آرامی از کنار این همه آیات عقلانی قرآن می‌گذرند! قبلاً خواندیم که قرآن هم به‌روش‌های شهودی اهمّیت فراوان داده و نتایج آن را پذیرفته است؛ و هم به‌عقل‌گرایی و خردورزی فراخوانده است. در حقیقت قرآن مجید بین دو عنصر عشق و عقل تعادل استوار ایجاد نموده است.

کسانی هم ادعا کرده‌اند که متصوفه از ابتداء در ضدیت با عقل قرار نداشتند، می‌گویند مخالفت ایشان باعقل محصول تحولات تاریخی است، می‌گویند اگر از قرن دوم تا هشتم (ه) را در نظر بگیریم، می‌بینیم که نفوذ علوم عقلی چون فلسفه در تصوف رو به‌تعالی بوده وعقل ایمانی و عقل یونانی را قابل جمع می‌دانستند. اما از قرن هشتم تا دهم و بعد ازآن رو به‌افول نهاده است. می‌گویند به‌همین خاطر نمی‌توان ادعا کرد که متصوفه کلاً عقل‌ستیز بوده‌اند. چرا که اگر چنین بود، از همان ابتداء رو به‌علوم عقلی نمی‌آوردند... سید حسین نصر از جانبداران این نظریه است.

ولی این نظر از آن‌جا مردود است که این گروه «فلسفه‌ی اسلامی» و «عرفان اسلامی» را باهم مخلوط می‌کنند و هردو را یک چیز می‌شمارند!

مثلاً از فارابی تا أبوعلی سینا و صدرالدّین شیرازی و ملاهادی سبزواری ... را هم فیلسوف و هم عارف می‌خوانند! دراین میان مفارقات عمیق و آشتی‌ناپذیر بین (مثلاً) منصور حلاج، شبستری، کرمانی، غزالی، ولی، ابن‌عربی، مولوی، اوحدی، سنایی، سعدی، حافظ ... را با گروه مقابل شان چون فارابی، سینا، ابن‌رشد ... و صدرا هیچ نمی‌بینند! حال آن‌که در مقاطعی یک دیگر را تکفیر هم کرده‌اند.

اگر نظریه‌ی تک تک بزرگان تصوف را بررسی کنیم، می‌بینیم که همیشه تعابیری مشابه ایمان‌گرایی افراطی در نظرات ایشان وجود داشته، مثلاً محیّ‌الدّین ابن‌عربی در عباراتی از فتوحات، گرایشی از ایمان‌گرایی افراطی از خود نشان داده است. به‌عقیده‌ی وی هرگاه کسی برمبنای تعقل ایمان آورد، به‌واقع ایمان نیاورده است، زیرا ایمان راستین آن است که مستند به‌وحی باشد، نه‌مستند به‌عقل.

مولوی نیز گرایش صرف به‌عقل و برهان و استدلال عقلی را تکیه بر پای چوبین می‌خواند و آن را هجو می‌کند و عقل را فروتر از عشق و ایمان می‌نهد. از دیدگاه او ایمانی برآمده از مفاهیم و براهین عقلی، هر دم در خطر و در آستانه‌ی فروپاشی است. از دید او اندیشه و ایمان فطریٔ آن شبانی که برای خدا چارق و پاتابه می‌دوزد و می‌خواهد سرش را شانه کند و شپش‌هایش را بکشد، دارای ارزش معنوی بسیار ژرف است، زیرا او خدا را در اجزای وجود خود دیده است.

عقل کلی ـ عقل جزئی: به‌نظر می‌رسد در نگاه ژرف مولوی دو نوع عقل وجود دارد: عقل کلی و عقل جزئی؛ عقل کلی آن است که مارا به‌تصفیه‌ی ساحت درونی و تذکیه‌ی نفسانی و تعالی روحی رهنمون گردد: اشاره به حدیث: «العقل ما عبد به‌الرّحمن و ماکتسب به‌الجنان» و عقل جزئی آن است که مارا به‌زندگی روزمره کشانیده و کامجویی‌های سطحی و زودگذر را به‌عهده گیرد.

مولوی عقل کلی را ستایش وعقل جزوی را رد می‌کند.(۲۶۲) پیش‌تر گفت: «شهسوار عقل عقل آمد صفی» او معتقد است که قلب مرکز حیات است اگر با ذکر خدا آرامش یابد همچون آئینه‌ی می‌گردد که انوار حق‌تعالی در آن منعکس می‌شود و این انعکاس نور به"نفس" و "عقل" و "روح" و دیگر ملکات باطنی انسان می‌تابد و آن‌ها را نورانی می‌سازد. وقتی که نفس را نورانی سازد، نفس از میل به‌حرام و حتی شبهات صاف می‌گردد و به‌ذوقیاتی می‌رسد که به‌آن احوال می‌گویند.

وقتی روح نورانی شود، حجاب میان او و پروردگار از میان رفته و روح می‌تواند از چشمه‌های زلال قرب اِلٰهی بنوشد. اگر عقل نورانی شود در تفکر و تأمُّل خویش ذوقیات عرفانی را دریافت می‌کند. همه‌ی این‌ها به‌آن معنا است که عرفان برای صوفی تنها بخشی از تجربه‌ی صوفی است. یعنی هرگاه کسی به‌عرفان دست یافت و در محدوده‌ی آن متوقف ماند تنها بُعد ذوقی تصوف را به‌دست آورده است. لذا توصیه می‌کند تا عقل (جزئی)را دربرابر وحی ونبوت درپیش‌گاه حضرت ختمی مرتبت قربانی کرد.(۲۶۳)

در غایت سخن: همه‌ی عرفاء تمامیت هستی را از جنس عشق می‌دانند «هستی مساوی با عشق است»(۲۶۴) آن‌ها «عشق» را خون جوشان در شریان‌های هر ذره‌ی هستی می‌دانند، و عامل اصلی حرکت اشیاء می‌شمارند. هرچه مراتب عشق بالاتر رود، ظهور هستی جلی‌تر خواهد بود. در این‌جا بازهم مولوی وارد جزئیات می‌شود و تمام ذرات عالم را درگیر در عشقی دو طرفه توصیف می‌کند، وجود و بقای هستی را منوط به‌وجود و بقاء عشق می‌شمارد.(۲۶۵) معراج جماد به‌نبات و نامیات به‌روح را ناشی از میل به‌عشقی می‌انگارد که هرکدام از این نشآت وجود به‌محو شدن در نشأی بالاتر دارند.(۲۶۶) با این توصیف، انسان عاشق‌ترین موجود است، به‌آن علت که کامل‌ترین آن باشد؛ لذا سنایی غزنوی (۴۴۰ ـ ۵۳۶ ، ه ق) عشق را «منتهی‌الیه عقل» می‌داند. **عشق از جای آغاز می‌شود که عقل تمام می‌گردد.**

تعبیر اهل معرفت خیلی اصیل به‌نظر می‌رسد، ضمن این‌که اصالت را به‌درون هرشَیء می‌بخشند، مجموعه‌ی هستی را دارای آگاهی و شعور معرفی می‌کنند؛ به‌طوری که هرذره دقیقاً خود واقف به‌وضعیت خویش است، آگاهانه و عاشقانه به‌سوی او سیر می‌کند. چون در ظهور عشق؛ شعور عاشق و زیبایی معشوق از شروط ضروری می‌باشد؛ پس تمام اجزای عالم دارای شعور و ادراک است که در کمند جذبه‌ی "عشق" گرفتار آمده و دائیم در حال «شدن» هستند.(۲۶۷)

نشان‌های حکمت سیزده‌هم:

۱ ـ **مهاتما گاندی**، محمود تفضلی: «**همه‌ی مردم برادرند**» گردآوری شده از سوی سازمان «یونسکو» به‌مناسبت صدمین سال تولد «گاندی» ـ ص ۱۰۰

۲ ـ همان.

۳ ـ از آن‌جا که حدیث «**انّ‌الله خلق آدم علی صورته**» قالب‌های متفاوتی در منابع سنّی و شیعه یافته است، مآخذ حدیث را در کتب هردو فرقه، به‌تفکیک ذکر می‌کنیم. پیش از آن باید بگوئیم که اگر به‌جای «صورت» «صفت» گفته شده بود کار راحت‌تر بود و مطابق با واقع هم بود، مثلاً گفته می‌شد: «**ان‌الله خلق آدم علی «صفته»**» امّا تعبیر صورت به‌جای صفت که از تورات گرفته شده، منشأ بدفهمی‌های زیاد گردیده و توجیه کار را مشکل می‌کند:

الف ـ موقعیت حدیث در منابع سنّی: حدیث در کهن‌ترین کتب روایی اهل سنّت، نقل شده است؛ که نظر به‌تقدّم آن‌ها از این قرار است: در صحیفه‌ی همام بن منبه(م ۱۳۲ ، ه ق) که املاء أبوهریره بر او است، آمده است: «قال رسول‌الله خلق‌الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعاً فلمّا

خلقه قال له اذهب فسلّم علی أولئک النفر من الملائکه جلوس فاستمع ما یحیّونک فإنّها تحیتک و تحیة ذریتک قال: فذهب فقال السلام علیکم فقالوا و علیک و رحمة الله فزادوه و رحمة الله فکل من یدخل الجنة علی صورة آدم فطوله ستون ذراعاً فلم یزل الخلق ینقص بعد حتی ألآن» (صحیفه‌ی همام بن منبه، ص۳۰)

ب ـ در المصنف صنعانی (م ۲۱۱، ه ق) حدیث چنین نقل شده است: «عن یحیی البجلی عن ابن‌عجلان عن‌القعقاع بن حکیم عن ابی‌هریره عن‌النبی صلی‌الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه و لا یقولنّ قبّح الله وجهک و وجه من اشبه وجهک فإنّ‌الله خلق آدم علی صورته» (صنعانی، المصنف ۴۴۵/۹)

ج ـ حمیدی (م ۲۱۹، ه ق) در مسند خویش آورده است: «حدثنا سفیان قال حدثنا أبوالزناد عن‌الاعرج عن ابی هریره قال قال رسول‌الله صلی‌الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه، فإنّ‌الله خلق آدم علی صورته» (حمیدی، ۴۷۶/۲)

د ـ در مسند احمد بن حنبل (م ۲۴۱، ه ق) آمده است: «حدثنا عبدالله حدثنی ابی ثنا سفیان عن ابی‌الزناد عن‌الاعرج عن ابی هریره عن‌النبی صلی‌الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب‌الوجه، فإنّ‌الله خلق آدم علی صورته» (ابن‌حنبل، ۲۴۴/۲)

در موضع دیگر چنین نقل کرده است: «حدثنا عبدالله حدثنی ابی قال حدثنا ابن‌عجلان قال حدثنا سعید عن ابی هریره عن‌النبی صلّی‌الله علیه و سلّم إذا ضرب أحدکم فلیجتنب الوجه و لا یقل قبّح الله وجهک و وجه من اشبه‌وجهک فإنّ‌الله عزّ وجلّ خلق آدم علی صورته» (همان، ۴۳۴)

ه ـ بخاری (م ۲۵۶، ه ق) در صحیح خود می‌نویسد: «حدثنا یحیی بن جعفر حدّثنا عبدالرزاق عن معمّر عن ابی هریره عن‌النبی صلی‌الله علیه و سلّم خلق‌الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعاً ثم قال له اذهب فسلّم علی أولئک النفر من‌الملائکة جلوس فاستمع ما یحیّونک فإنّها تحیتک و تحیة ذریتک فقال: السلام علیکم فقالوا السلام علیک و رحمة‌الله فزادوه و رحمة‌الله فکل من یدخل الجنة علی صورة آدم فلم یزل الخلق ینقص بعد حتی ألان» (بخاری، ۱۲۵/۷)

و ـ مسلم بن حجّاج (م۲۶۱، ه ق) می‌گوید: «حدثنی محمد بن حاتم حدثنا عبدالرحمن بن مهدی عن المثنی بن سعید عن قتاده عن ابی ایوب عن أبی هریره عن‌النبی صلّی‌الله علیه و سلم قال: «إذا قاتل أحدکم اخاه فلیجتنب الوجه فإنّ‌الله خلق آدم علی صورته» (مسلم، ۳۲/۸)

لازم به‌ذکر است که در پاره‌ی از منابع، روایت مورد نظر به‌شکل «انّ‌الله خلق آدم علی صورة‌الرحمن» به‌نقل از ابن‌عمر آمده است. (فخر رازی، ج ۱ ص ۱۱۸) امّا اغلب محدّثان بر این نقل اشکال گرفته‌اند؛ چنان‌که ابن‌عربی خود نیز بر ضعف این حدیث اذعان کرده؛ ولی با تکیه بر کشف و شهود، بر صحت آن حکم کرده است (الفتوحات‌المکیّه، ج ۱ ص ۱۰۶)

ب ـ ب ـ **موقعیت حدیث در منابع شیعه:** روایت «انّ‌الله خلق آدم علی صورته» در منابع شیعی نیز ذکر شده است؛ علّامه سیّدمرتضی عسکری، این حدیث را در شمار روایات مکتب خلفاء آورده و آن‌را ناظر بر عقیده‌ی تجسیم و تشبیه خداوند دانسته است. کهن‌ترین منابع شیعی که حدیث مزبور در آن‌ها آمده، از این قرار است:

ج ـ کلینی (م۳۲۹، ه ق) در الکافی، حدیث را در این قالب روایت کرده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ عبدالله بْنِ بَحْرٍ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ

مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَمَّا يَرْوُونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةٌ مُحْدَثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيْتِيَ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (کلینی ـ کافی، ج ۱ ص ١٣٤)

د ـ شیخ صدوق (م۳۸۱ ، ه ق) در کتاب التوحید آورده است: «حدثنا أحمد بن الحسن القطان قال حدثنا أبوسعید الحسن بن علی بن الحسین العسکری قال حدثنا الحکم بن أسلم قال حدثنا ابن‌علیة عن الجریری عن أبی‌الورد بن‌ثمامة عن علی قال السَمِعَ النَّبِيُّ ص رَجُلًا يَقُولُ لِرَجُلٍ قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشْبِهُكَ فَقَالَ ص مَهْ لَا تَقُلْ هَذَا فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (صدوق، التوحید، ١٥٢)

ه ـ همچنین شیخ صدوق در التوحید و عیون اخبار الرضا نوشته است:

«حدثنا أحمد بن زیاد بن جعفر الهمدانی رحمه الله قال حدثنا علی بن إبراهیم بن‌هاشم عن أبیه عن علی بن معبد عن الحسین بن خالد قال قلت للرضا يَا ابْنَ رسول‌الله إِنَّ النَّاسَ يَرْوُونَ أَنَّ رسول‌الله ص قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ لَقَدْ حَذَفُوا أَوَّلَ الْحَدِيثِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِقَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ يُشْبِهُكَ فَقَالَ لَهيا عبدالله لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (صدوق، عیون اخبارالرضا، ج ۱ ص ۱۲۰ و التوحید، ص ۱۵۲)

۴ ـ الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ٥٥٦

۵ ـ أبوالفتح الشهرستانی: الملل و النحل، ج ۱، صص ۹۷ ـ ۱۰۴ ـ و مصارع المصارع، ص ۱۵۷ ـ و فرهنگ فِرَقْ اسلامی، ص ۴۱۲ ـ و مذاهب الاسلامیین، ج ۱، صص ۵۴۸ ـ ۶۰۵

۶ ـ ایمانوئیل کانت: «سنجش خرد ناب» ص۳۹

* علی بن محمد شریف جرجانی: التعریفات، شماره ۱۲۰۵ ـ بیروت ۱۹۸۵

۷ ـ احمد بن محمد ابن‌عبد ربه: العقد الفرید، ج۲، صص۴۰۷ـ۴۰۸، احمد امین ، قاهره

۸ ـ علی بن اسماعیل اشعری: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ج۱، ص۴۳۳ـ ۴۳۴، هلموت ریتر، چاپ سوم ـ قاهره ۱۴۰۰/ ۱۹۸۰

۹ ـ مطهر بن طاهر مقدسی: البدء والتاریخ، ج۱، ص۴۸، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹

۱۰ ـ قاضی عبدالجبار بن احمد: المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج۱۲، ص۴۱، ابراهیم مدکور، چاپ النظر و المعارف ـ قاهره ۱۴۰۰/ ۱۹۸۰

۱۱ ـ محمد ماتریدی: التوحید، ج۱، ص۱۵۳، فتح‌الله خلیف، چاپ بیروت ۱۹۸۶

۱۲ ـ عبدالقاهر بغدادی: اصول‌الدّین، ج۱، ص۶، بیروت ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱

۱۳ ـ ابن‌حزم، الفصل فی الملل: ج۱، ص۴۳ ـ بیروت ۱۹۹۷

۱۴ ـ محمد بن محمد بزدوی: اصول‌الدّین، ج۱، ص۵ـ۶، هانز بیترلنس، قاهره ۱۳۸۳/ ۱۹۶۳

۱۵ ـ علی بن اسماعیل اشعری: مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص۴۳۳، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن چاپ سوم ـ قاهره ۱۴۰۰/ ۱۹۸۰

۱۶ـ مطهر بن طاهر مقدسی: البدء والتاریخ، ج۱، ص۴۸، چاپ کلمان هوار، پاریس ۱۸۹۹

۱۷ ـ محمد ابن‌عبدربه: العقد الفرید، ج۲، ص۴۰۷ـ۴۰۸، احمد امین ، قاهره ۱۳۸۹/ ۱۹۶۹

۱۸ ابن‌ندیم: الفهرست ، ج۱، ص۲۰۴

۱۹ ـ الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۲۷

۲۰ ـ فصوص‌الحکم، ص ۹۰
۲۱ ـ خوارزمی، شرح فصوص‌الحکم ، ص ۲۸۶
۲۲ ـ الفتوحات المکیه، ج ۱۲، ص۹۴
۲۳ ـ همان.

۲۴ ـ آمار کتب و رسالاتی که به‌ابن‌عربی نسبت می‌دهند از افسانه هم آن طرف‌تر است. چنان آمارهای پیش از آن‌که واقعیت خارجی داشته باشد، بیش‌تر بیانگر بهت و حیرت هوادارن از عظمت ابن‌عربی است. یکی از تذکره‌نویسان ابن‌عربی می‌گوید:

«در آغاز گفتار به‌پرکاری ابن‌عربی و فزونی آثارش اشاره کردم، اکنون می‌خواهم درباره‌ی آن به‌درازا سخن بگویم تا روشن و مدلّل گردد که این صوفی نامی به‌راستی از پرکارترین و پرمایه‌ترین نویسنده‌گان دارالاسلام است و هیچ یک از نویسنده‌گان جهان اسلام، حتی پرکارترین و داناترین شان از قبیل کندی، ابن‌سینا و غزّالی در کثرت تألیف و تصنیف با وی برابری نمی‌کنند.»

در نامه‌ی که او خود در سال ۶۳۲ از دمشق به‌کیکاوس اول نوشته است، از موألّفاتش در حدود ۲۴۰ موألّفه نام برده و توضیح داده است که کوچک‌ترین شان یک جزء و بزرگ‌ترین شان افزون بر صد مجلد است. و در رساله‌ی که در پاسخ خواهش برخی از یارانش در زمینه‌ی فهرست موألّفاتش تألیف کرده به‌نام ۲۴۸ موألّفه اشاره کرده است.

عبد الوهّاب شعرانی تعداد موألفاتش را ۴۰۰ و اندی و عبدالرحمن جامی متجاوز از ۵۰۰ جلد دانسته است. اسماعیل پاشا بغدادی موألّف کتاب هدیةالعارفین از ۴۷۵ کتاب و رساله نام برده است. کارل بروکلمان در تحقیقش به‌نام و نشان ۱۵۰ جلد کتاب و رساله رسیده است. آقای کورکیس عوّاد که در این زمینه به‌پژوهش پرداخته به‌نام ۵۲۷ کتاب دست یافته است. بالاخره آقای عثمان یحیی در پژوهش مستوفایش از ۸۴۸ کتاب و رساله اسم برده است...

این هم ناگفته نماند که ابن‌عربی خود نوشته است: برخی از دوستانم به‌من گفته‌اند که از من ۴۰۰۰ نوشته ضبط کرده‌اند. که البته به‌نظر بعید و بلکه مستبعد می‌نماید.

محمود ذوالفقاری در کتاب «زندگی‌نامه‌ی شیخ اکبر محی‌الدّین ابن‌عربی» می‌گوید:

«ما در این کتاب نام و حتی‌الامکان نشان و ویژه‌گی ۵۱۱ کتاب و رساله را که پاره‌ی از آن‌ها به‌یقین و پاره‌ی دیگر به‌ظن قوی از آن او است، یادداشت می‌کنیم، تا هم به‌این وسیله عظمت مقام و کثرت اطلاعات و بسیاردانی و پرکاری وی به‌ثبوت رسد و هم خواننده‌گان را به‌اسم آثار و موألّفاتش آشنایی حاصل آید و در این یادداشت نخست به‌نام کتاب‌های اشاره می‌کنیم که او خود در نامه و رساله‌ی فوق‌الذکرش از آن‌ها نام برده است و بعد به‌معرّفی سایر موألفاتش که در کتاب‌های مختلف ثبت و در کتابخانه‌های متعدد ضبط شده است می‌پردازیم.»

۲۵ ـ مسلماً بین مولوی و ابن‌عربی ملاقاتی حاصل شده است، امّا مولوی چنان‌که خود را کشته، مرده‌ی شمس معرفی می‌کند، شیفته‌ی ابن‌عربی نشان نمی‌دهد. نقل است که روزی مولانا در جمع اصحاب نشسته بود، بعضی علمای اصحاب در باب «فتوحات مکی» سخن همی‌گفتندی، یکی گفت: «عجب کتابی است که اصلاً مقصودش معلوم نیست.» مولانا ساکت بود و چیزی نمی‌گفت؛ ناگاه "زکی قوّال" از در درآمد، حضرت مولانا از باب مطایبه فرمود: «حالیاً که فتوحات زکّی به از فتوحات مکّی است؛ و به‌سماع شروع فرمود.

۲۶ ـ الفتوحات المکیة، ج۶، ص ۲۳۳
۲۷ ـ ایلیا پاولویچ پتروشفیسکی، کریم کشاورز: «اسلام در ایران» ص ۳۵۶
۲۸ ـ الفتوحات المکیه، ج ۹، ص ۴۴۳
۲۹ ـ **ابن‌تیمیه** علاوه بر کتاب‌های قطور، تعداد ۴۶ رساله دارد که بیش از نیم آن‌ها در رد صوفیه به‌خصوص ابن‌عربی است.(رساله به‌معنای «مقاله» و «نامه» است، امروزه پارسی زبانان به‌آن «جستار» می‌گویند.) محمد رشید رضا رسالات ابن‌تیمیه راگرد آورده و در پنج جلد تنظیم نموده وتحت عنوان «مجموعة الرسائل والمسائل لابن‌تیمیة» در دو مجلد منتشر نموده است.

۳۰ ـ جامعیت و عمق "حقیقت" مولوی چندان است که وقتی لب می‌گشاید، حرف دل همه را یک‌جا می‌زند. او نه‌تنها همه‌ی مشرب‌ها، اعم از حقیقتی، شریعتی، طریقتی، خراباتی و مناجاتی از کیش و آئین خاص را به‌یک آبشخور می‌کشاند، که همه آئین‌ها و تلقی‌های إلٰهی و بشری را دور هم گرد می‌آورد. چنان‌که وقتی مولوی سخن می‌گوید اهل اسلام (از هرفرقه و طریقت) می‌گویند این حرف ما است، در همان حال هندو می‌گوید این حرف دل ما است، یهود می‌گوید این حرف مذهب ما بود، مسیحیت هم می‌گوید حرف ما همین است... خلاصه بت‌پرست و خداپرست یک‌صدا همین ادعا را دارند. حتی از زاهد و صوفی گرفته تا خدا ناباوران مولوی را از خود می‌دانند. مولوی‌شناسان روی این نکته اجماع دارند که مدارای مولوی با اهل کتاب در حد افراط بوده و تقریباً مرزی بین ادیان نمی‌دیده. بالمقابل نیز همین‌گونه بوده. مشهور است که پس از فوت او مسلمانان برسر مزارش قرآن می‌خواندند، مسیحیان انجیل و یهودیان تورات قرأت می‌کردند. گویا این وضع قرن‌ها ادامه داشته و هنوز هم حقیقت مطلب همین است. مولوی به‌حق مصداق بارز این بیت از عرفی است که خطاب به‌خود می‌گوید:

چنان با نیک و بد خو کن که بعد از مردنت عرفی   مسلمانت به‌زمزم شوید و هندو بسوزاند

این به‌آن خاطر باشد که مولوی با لفظ کاری ندارد؛ بسا الفاظ را مایه‌ی شقاق، نفاق و کدورت می‌داند، آن‌چنان که در داستان عنب، انگور، ازوم و استافیل بیان می‌کند. هر چهار نفر یک چیز می‌خواستند ولی چون زبان یک‌دیگر را نمی‌دانستند، بر سر لفظ دعوی می‌کردند. دعاوی ادیان و مذاهب عیناً همین‌گونه است. حال آن‌که همه‌ی ادیان نور یک خورشیداند. این‌جا است که مولوی لفظ و قالب را رها کرده مستقیماً سراغ معنی و مغز می‌رود لذا همه را به‌مراد دل می‌رساند. خود می‌گوید:

* چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شاد   موسئ با موسئ در جنگ شد
* مردان راه جمله یکی روح و یک دل‌اند   گویند در یقین که به‌یک بار آمدیم

وجدان انسانی و انصاف مذهبی مولوی هم را ببینیم:

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه   نی به‌کلی گمرهانند این رمه
آن‌که گوید جمله حق‌اند، احمقی ست   آن‌که گوید جمله باطل، او شقی ست

در نظر مولوی، ایمان شخصی و عاطفی ـ حتی به‌صورت بدوی و ساده ـ بر ایمان اصولی و علمایی و روحانی ترجیح دارد. عرفان "محض" یعنی همین! اوج عرفان مولانا در داستان "موسی و شبان" ظهور می‌کند، آن‌جا که مولانا از زبان خدا سخن می‌گوید:

ما زبان را ننگریم و قال را   ما درون را بنگریم و حال را

زانکه دل جوهربود گفتن عرض — پس طفیل آمدعرض جوهر غرض
هرکسی را سیرتی بنهاده‌ایم — هرکسی را اصطلاحی داده‌ایم
هندیان را اصطلاح هند مدح — سندیان را اصطلاح سند مدح
من نگردم پاک از تسبیح شان — پاک هم ایشان شوند و در فشان
من نکردم خلق تا سودی کنم — بلکه تا بر بندگان جودی کنم
آتشی از عشق در دل برفروز — سر به‌سر فکر و عبارت را بسوز
هیچ آدابی و ترتیبی مجوی — هرچه می‌خواهد دل تنگت بگوی

۳۱ ـ مهاتما گاندی، محمود تفضلی: «همه مردم برادرند» گردآوری شده از سوی سازمان «یونسکو» به‌مناسبت صدمین سال تولد «گاندی» ص ۱۰۰

۳۲ ـ همان، ص ۹۸

۳۳ ـ برگرفته از «نخستین بخش اخلاق» ـ «**باروخ اسپینوزا**» یکی از بزرگترین فیلسوفان عقل‌گرا در قرون جدید است. قدر و منزلت او تا مدت‌ها پس از مرگش ناشناخته ماند و به‌اتهام کفر و ارتداد از او بدگویی شد. برتراند راسل در تاریخ فلسفه‌اش او را چنین توصیف کرده است: «اسپینوزا شریف‌ترین ودوست داشتنی‌ترین فلاسفه‌ی بزرگ است. از لحاظ قدرت فکری بعضی‌ها از او فراتر رفته‌اند، امّا از لحاظ اخلاقی کسی به‌پای او نمی‌رسد.» اسپینوزا یهودی به‌دنیا آمد، ولی یهودیان او را تکفیر کردند. مسیحیان نیز به‌همان اندازه از او نفرت داشتند. با آن‌که سراسر فلسفه اش را اندیشه‌ی خدا فرا گرفته است، مؤمنین قشری او را به‌خدا ناشناسی متهم کردند.» باروخ اسپینوزا شخصیتی گوشه‌گیر و انزواطلب بود. چنان‌که گاهی تا سه ماه از خانه‌اش بیرون نمی‌رفت. او حتی از پذیرش سمت استادی دانشگاه هایدلبرگ سرباز زد و روزگار را با تراشیدن عدسی برای عینک، میکروسکوپ و تلسکوپ گذرانید. استنشاق گرد شیشه موجب ناراحتی ریوی او شد و به‌مرگش در ۴۴ سالەگی انجامید.

شاهکار باروخ اسپینوزا کتابی است به‌نام «اخلاق» که در آن به‌شیوه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی درباره‌ی همه‌چیز بحث می‌کند. این کتاب نمونه‌ی عالی یک نظام فلسفیٔ خودبسنده است که هدفش تبیین همه‌چیز است. فلسفه‌ی اسپینوزا فلسفه‌ی رستگاری از طریق شناخت خدا است. نزد او، هدف فلسفه «جست وجوی خیری است قابل انتقال، که کشف آن ما را از لذتی دائم و عالی در زندگی آینده برخوردار خواهد کرد.» مابعدالطبیعه‌ی اسپینوزا بهترین نمونه‌ی فلسفه‌ی است که می‌توان آن‌را «وحدت وجود منطقی» نامید ـ یعنی نظریه‌ی که می‌گوید جهان کلاً از یک جوهر واحد ساخته شده که هیچ‌یک از اجزای آن به‌تنهایی منطقاً نمی‌تواند واجد وجود باشد. اساس نهایی این نظر این است که هر قضیه دارای یک موضوع و یک محمول است. مرتبت اسپینوزا با گذشت زمان شناخته شد چنان‌که هگل درباره‌ی او گفته است: «شما یا پیرو اسپینوزا هستید، و یا اساساً فیلسوف نیستید.» و آلبرت انیشتین در نامه‌ی نوشته که تنها به‌خدای اسپینوزا ایمان دارد. او بر رمان‌نویسانی مانند جرج الیوت وسامرست موام نیز تأثیرگذار بوده.

۳۴ ـ عهد قدیم، کتاب «خروج» باب بیستم، آیه‌ی پنجم (ابتدای ده فرمان)

۳۵ ـ انجمن کلیمیان تهران ـ وبسایت.

۳۶ ـ دلالة الحائرین، طبع شرکت الشمرلی للطباعة والنشر، قاهره.

۳۷ ـ کریستوفر استید، فلسفه در مسیحیت باستان، ص ۴۷
۳۸ ـ هری اوسترین ولفسون: فلسفه ابای کلیسا، ص ۷۸
۳۹ ـ جماعة من اللاهوتيين: تفسير الكتاب المقدس، دارالمنشورات التفسير، قاهره ۱۹۹۰
۴۰ ـ المدخل لشرح انجيل القديس يوحنا، الاب متى مسكين، قاهره، ۱۹۸۹، مطبعة دير القديس انبامقار.
۴۱ ـ فهيم عزيز القيس: المدخل الى العهد الجديد، دارالثقافة، قاهرة.
۴۲ ـ تفسيرالقرآن‌العظيم أبومحمد سهل بن عبدالله شوشترى (تسترى) دارالكتب العربيه الكبرى، قاهره. صص ۴۰، ۴۱ و ۴۷ ؛ تفسیر ابن‌کثیر، ج۳، صص ۴۴۱ـ۴۴۳ ؛ تفسیر قرطبی، ج۱۴، ص ۱۵۱ ؛ تفسیر طبری، ج۲۱، ص ۳۹
۴۳ ـ النبراس فی اسرار الاساس ، ص ۱۸
۴۴ ـ مهاتما گاندی، محمود تفضلی: «همه مردم برادرند» گردآوری شده از سوی سازمان «یونسکو» به‌مناسبت صدمین سال تولد «گاندی»، ص ۱۰۰
۴۵ ـ مولوی در مثنوی (دفتر چهارم، ابیات ۳۷۱۵ تا ۳۷۲۰۰ "کوه قاف" را توصیف خیالی و سانتیمانتال کرده است.
۴۶ ـ نیکلسون، الانسان‌الکامل (مقاله‌ی در دایرةالمعارف‌الاسلامیه) ج ۳، بیروت.
۴۷ ـ کامل مصطفی الشیبی (۱۳۴۵ ـ ۱۴۲۷، هـق) (الصلة بين التصوف و التشيع، صص ۴۶۴ ـ ۴۶۵) الشیبی استاد فلسفه‌ی دانشگاه بغداد اهل عراق بود. او از دانشگاه کمبریج انگلستان فارغ‌التحصیل شد و رساله‌ی دکترایش با عنوان فوق در ۱۳۸۲ (هـق) چاپ شد.
۴۸ ـ الفتوحات المکیّه ، ج ۲، ص ۱۲۴، إلهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره ۱۹۷۲م.
۴۹ ـ فصوص‌الحکم ، ص ۶۶ ـ طبع دارالعلمیه ـ بیروت ۱۹۷۱
۵۰ ـ همان، ص ۴۷
۵۱ ـ همان، ص ۵۰
۵۲ ـ همان، ص ۴۹
۵۳ ـ الفتوحات المکیه، ج ۱۲، ص ۱۹۷
۵۴ ـ همان، ص ۲۰۳
۵۵ ـ ابن‌عربی: الاسری الی مقام الاسری، صص ۶۸ ـ ۶۹
۵۶ ـ الفتوحات المکیه، ج ۱۲، ص ۳۰۹
۵۷ ـ فصوص‌الحکم، فص آدمی، ص ۵۰
۵۸ ـ همان، ص۵۱
۵۹ ـ همان، ص ۸۹
۶۰ ـ الفتوحات المکیه، ج ۱۰، ص ۱۸۸
۶۱ ـ فصوص‌الحکم، ص ۵۴
۶۲ ـ همان، ص ۵۴
۶۳ ـ همان، ص ۴۷
۶۴ ـ همان.

۶۵ ـ همان، ص ۵۱
۶۶ ـ الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۰۶
۶۷ ـ این اصطلاحات به‌طور گسترده در این آثار از ابن‌عربی به‌کار رفته است: عقله المستوفز، صص ۵۱ ـ ۵۲، انشاءالدوائر، صص ۱۷ و ۱۹ التدبیرات‌الإلٰهیه، ص ۱۲۵. الفتوحات‌المکیه، ج ۱، ص ۱۳۶. فصوص‌الحکم، ص ۵۰
۶۸ ـ ابن‌عربی ـ التدبیرات الإلٰهیه فی أصلاح المملکة الإنسانیة ـ بیروت، ص ۱۲۱
۶۹ ـ الفتوحات المکیّه، ج، ۷ ص ۳۰۱
۷۰ ـ همان، ج ۱۲، ص ۲۴۰
۷۱ ـ همان، ص ۳۲۷
۷۲ ـ ابن‌عربی: انشاء الدوائر، ص ۴
۷۳ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۷، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۰
۷۴ ـ همان، ص ۳۰۰
۷۵ ـ فصوص‌الحکم، ص ۳۶
۷۶ ـ ابن‌عربی: التجلیّات الإلٰهیّه، دارالعلمیه، بیروت، صص ۱۳۸ ـ ۱۳۹
۷۷ ـ همان، ص ۲۴۸
۷۸ ـ ابن‌عربی: عقلة المستوفز، دارالعلمیه بیروت، ص ۹۴
۷۹ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۷، ص ۴۵۸
۸۰ ـ فصوص‌الحکم، ص ۹
۸۱ ـ الفتوحات المکیّه ج، ص ۱۲۹
۸۲ ـ فصوص‌الحکم، ص ۱۹۹
۸۳ ـ همان.
۸۴ ـ همان، ص۲۱
۸۵ ـ همان، ص۱۴
۸۶ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۱۳، صص ۱۲۵ و ۱۳۰
۸۷ ـ فصوص‌الحکم، ص ۱۴۵
۸۸ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۲، ۳۹۱
۸۹ ـ همان، ج ۴، ص ۱۴۸
۹۰ ـ همان، ج ۳، ص ۲۹۹
۹۱ ـ ابن‌عربی ـ رسائل، رساله‌ی «حقیقة الحقائق» ص ۶۴ و ۶۵
۹۲ ـ فصوص‌الحکم، ص ۵۵
۹۳ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۴، ص ۲۴۶
۹۴ ـ فصوص‌الحکم، ص ۵۵
۹۵ ـ همان، ص ۵۱
۹۶ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۱۰، صص ۲۲۷ ـ ۲۲۸
۹۷ ـ ابن‌عربی: التجلّیات الإلٰهیة، همراه با تعلیقات ابن‌سودکین، ص ۹

۹۸ ـ فصوص‌الحکم، ص ۲۱۸
۹۹ ـ همان، ص ۲۱۴
۱۰۰ ـ همان، ص ۱۳۴
۱۰۱ ـ همان، ص ۲۴
۱۰۲ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۴، ص ۱۸۶
۱۰۳ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۳، ص ۴۰۷
۱۰۴ ـ همان، ج ۲، ص ۴۷۳
۱۰۵ ـ همان، ج ۲، ص ۴۷۳
۱۰۶ ـ فصوص‌الحکم، ص ۴۶
۱۰۷ ـ فصوص‌الحکم، ص ۶۶
۱۰۸ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۵، ص ۱۸۷
۱۰۹ ـ فصوص‌الحکم، ص ۵۱
۱۱۰ ـ همان، ص ۲۱۴
۱۱۱ ـ همان، صص ۱۵۶ ـ ۱۵۷
۱۱۲ ـ همان، ص ۱۶۰
۱۱۳ ـ الفتوحات المکیّه، ج ۵، ص ۴۰۵
۱۱۴ ـ فصوص‌الحکم، فص آدمی، ص ۵۱
۱۱۵ ـ **شیخ عزیزالدّین محمد نسفی** (نخشبی) انسان کامل، صص ۱۰ ـ ۱۱ ؛ از انتشارات فرقه‌ی شاه نعمت اللهی. وی منسوب به‌شهر نخشب (نسف یا قارشی در ازبکستان امروزی) است. و مجموعه‌ی رسایل خود را که بیست و دو رساله به‌زبان پارسی، در عرفان اسلامی است «الانسان الکامل» نام نهاد. ظاهراً او نخستین نویسنده در جهان اسلام است که مجموع رسالاتش را الانسان الکامل نامیده است.
۱۱۶ ـ عبدالکریم جیلی: الانسان الکامل، دار العلمیه، بیروت، ج۲، ص ۴۴
۱۱۷ ـ معجم التعریفات، دارالفضیلة، شماره‌ی ۲۳۰
۱۱۸ ـ شرح مؤیدالدّین الجندی بر فصوص‌الحکم، ص ۱۸
۱۱۹ ـ صدرالدّین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی، معروف به‌مُلا صَدرا: الأسفارُ الأربعة، ج ۷، صص ۷ ـ ۸ (از مقاله‌ی محسن جهانگیری در وبسایت راسخون نیز استفاده شده است.)
۱۲۰ ـ ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، صص ۴۰۱ ـ ۴۰۵
۱۲۱ ـ همان، ج ۱، ص ۱۹۰
۱۲۲ ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، صص ۳۴۹ ـ ۳۵۲
۱۲۳ ـ همان، ج ۲، ص ۳۶۷
۱۲۴ ـ همان، ج۱، ص ۱۹۳
۱۲۵ ـ همان، ج۱، ص ۱۹۲
۱۲۶ ـ همان، ج ۴، ص ۳۹۷
۱۲۷ ـ همان، ج ۴، ص ۴۰۱

۱۲۸ ـ همان، ج ۴، ص ۳۹۷

۱۲۹ ـ **ابن‌کثیر دمشقی** می‌گوید: «امام عبدالقادر هیچگاه از اندرز حکیمانه و انتقاد غیرت‌مندانه حاکمان و قاضیان غفلت نمی‌ورزید و به‌سختی سلوک کار گذاران و سلاطین را مورد مذمت قرار می‌داد؛ و آن‌ها را به‌صراط مستقیم دین خداوند فرا می‌خواند.» برای عبدالقادر گیلانی کراماتی زیادی نقل شده است. که از شفای ناقص مادرزاد، مفلوج، و ابرص گرفته تا زنده کردن مرده را <به‌اذن خدا> شامل است. مشهور است که از آنچه در دل دیگران می‌گذشت سخن می‌گفت و آنچه که در درون آدمیان نهفته بود را می‌دید. روایت شده که در یکی از سال‌ها رود فرات طغیان کرد تا جای که شهر بغداد در خطر افتاد، مردم نزد عبدالقادر رفتند از او یاری خواستند. او به‌کنار فرات رفت و عصایش را بر زمین زد و گفت «تا اینجا!» و آب در همان زمان کم شد ... از این‌گونه سخنان زیاد است. کتاب‌های که کرامات و خوارق عادات او را برشمرده‌اند فراوان‌اند، از جمله‌ی آنان است:

* «بهجة الأسرار ومعدن الأنوار فی‌مناقب الباز الأشهب» از علی بن یوسف الطنوخی.
* «خلاصة المفاخر فی‌اختصار مناقب الشیخ عبدالقادر» از امام یافعی مؤلف مرآة الجنان.
* «قلائد الجواهر فی مناقب الشیخ محیی‌الدّین عبد القادر» از محمد بن یحیی التاوفی.
* «نفحات الانس من حضرات القدس» از عبدالرحمن الجامی.
* «پندهای امام عبدالقادر گیلانی» از صالح احمد الشامی.
* «وصایا و مکاتب شیخ عبدالقادر گیلانی» از حبیب جمیل‌ابراهیم.
* «مدح شیخ عبدالقادر گیلانی» از زبان شعرای کرد.

۱۳۰ ـ سعاد الحکیم: المعجم الصوفی. بیروت: الطباعه والنشر.

۱۳۱ ـ **لوئی نهم**، معروف به‌لوئی قدیس، از پادشاهان سلسله‌ی کاپه بود که دودمان بوربون از وی منشعب شد. وی بیش از ۳۰ سال بر فرانسه حکومت کرد و پادشاهی مقتدر بود. وی به‌علت داشتن عقاید متصلب رابطه‌ی نزدیک با کلیسا داشت و پس از مرگش قدیس شناخته شد. وی در جنگ صلیبی شرکت کرد و در یکی از همین جنگ‌ها در شمال آفریقا بر اثر بیماری طاعون درگذشت.

۱۳۲ ـ موسوعة الفِرَقْ و الجماعات و المذاهب الاسلامیة، عبدالمنعم الحفنی، ص۶۲۱

۱۳۳ ـ **امیر علی شیر نوایی** شاعر، دانشمند و وزیر سلطان حسین بایقرای گورکانی (۸۷۵ ـ ۹۱۱ ، ه ق) بود. نام او علی شیر بن الوس یا کیچکنه یا کیچینه یا کجکنهٔ نوایی جغتایی و ملقب به‌«نظام‌الدّین» است. از بزرگ زادەگان خاندان جغتای (پسر چنگیزخان مغول) بود و حاکم ماوراءالنهر و کاشغر و بلخ و بدخشان بود. او مردی نیکوصفت و دانشمند و شاعر بوده اشعار بسیاری به‌دو زبان پارسی و ترکیٔ جغتایی دارد. به‌همین جهت مشهور به‌«ذواللسانین ـ دارای دوزبان» بود. تخلص او در اشعار ترکی «نوایی» و در اشعار پارسی «فانی» یا «فنایی» است.

وی درسال ۸۴۴ (ه ق) در هرات متولد شد و تحصیلات اولیه‌ی خود را نزد پدرش کیچکینه بخشی ـ که از جمله وزرای تیموریان بود ـ کسب کرد، سپس برای ادامه‌ی تحصیل به‌سمرقند رفت. علی شیر در خردسالی با سلطان حسین میرزا که همدرس و هممدرسه بوده‌اند، عهد و پیمان بسته بودند که هر کدام به‌سلطنت برسد از حال دیگری تفقد نموده، فراموشش نکند.

نوایی از آن پس به‌منظور تحصیل معارف و کمالات، بسیاری از شهرهای دیگر را سیاحت کرد و در آن میان گرفتار فقر و فاقه‌ی سخت شد. در این هنگام سلطان حسین میرزا در هرات به‌سلطنت نشست و به‌حکم همان پیمان قدیم، امیرعلی شیر را از سمرقند فراخوانده منصب مهرداری خود را به‌وی واگذار کرد. اندکی پس از آن امر صدارت را نیز به‌او داد و بزرگی مقامش به‌جای رسید که هریک از برادران و فرزندان سلطان، ملازمت او را مایه‌ی شرف و افتخار خود می‌دانستند و سلطان نیز بی‌مشورت او به‌هیچ کاری اقدام نمی‌کرد. امّا علی شیر با وجود این همه مشاغل، از مطالعات علمی و تألیفات مختلف دست برنداشت و مجلس او مجمع علماء و فضلای آن‌روزگار بود. کتابخانه‌ی وی نیز عمومی و مورد استفاده‌ی علاقه‌مندان بود که از آن جمله خواندمیر [موألف حبیب‌السیر] نیز از آن کتابخانه بهره‌ها برده است.

سرانجام وی از امور دولتی استعفاء داده منزوی گشت و با ملا عبدالرّحمن جامی مصاحب شد و درویشی را بر همه‌ی امور ترجیح داد. و در عین انزوا نیز مورد توجه سلطان حسین بوده و شاهزادگان موظف به‌استفاده از مجالس وی بودند. و عاقبت او به‌سال ۹۰۷ (ه‌ق) درگذشت.

۱۳۴ ـ ولسوالی چشت شریف در فاصله‌ی ۱۶۰ کیلومتری شرق هرات در کنار رود هلمند موقعیت دارد که از مسیر ولسوالی اوبه در۹۰ کیلومتری هرات می‌گذرد. چشت یکی از ولسوالی‌های مهم هرات است که معدن سنگ مرمر و همچنین بند مهم سلما در آن واقع شده است.

۱۳۵ ـ بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۱۲۶، کشف الغمه، ج ۳، صص ۱۴۴ ـ ۱۴۵ ، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۳۵

۱۳۶ ـ در قم مکانی است به‌نام «بیت العباس» که هر شب در آن‌جا جلسلت مذهبی دایر است، یک مورد که بنده حضور داشتم، ملای سخنران بالای منبر گفت: کسی آمد دم در خانه‌ی علی دق الباب کرد و سرغ ایشان را گرفت. از اهل خانه رفتند در را باز کردند، آن فرد پرسید علی در خانه است؟ اهل خانه گفت نه، خانه نیست؛ علی به‌آسمان رفته تا رزق و روزی بنده‌گان را تقسیم کند! مجلس که پر از شیخ و ملا بود، همه‌ی جمعیت هیجانی شدند و صلوات فرستادند و گوینده را تحسین کردند!

۱۳۷ ـ کشف‌المحجوب، باب الملامه، ص ۳۷

۱۳۸ ـ أبوالعلاء عفیفی، ملامیته، صوفیه و فتوت، مترجم نصرت‌الله فروهر ـ تهران، ص۲۴

۱۳۹ ـ أبوعبد الرحمن السلمی: طبقات الصوفیة، صص ۱۰۹ و ۱۱۳، بیروت.

۱۴۰ ـ کشف‌المحجوب، باب الملامه، ص ۳۹

۱۴۱ ـ البدء و التاریخ، مطهر بن طاهر مقدسی، ج ۵، ص۱۴۸ مطهر بن طاهر مقدسی یکی از جغرافی‌دانان و تاریخ‌نگاران دوران خلافت عباسیان بوده است. وی در فلسطین و در شهر بیت المقدس متولد شده است. وی بیش‌تر شهرهای قلمرو حکومت اسلامی را از هندوستان تا اندلس گشته است. و به‌شرح و وصف آداب و رسوم اقوام نواحی که به‌آن‌جا مسافرت نموده و شرح وضعیت شهرهای آنان پرداخته است. وی در نوشتن کتابش بیش‌تر به‌مشاهدات عینی خود اتکا نموده است. یکی از آثار وی کتاب «البداء و التاریخ» می‌باشد که برخی آن‌را به‌أبوزید بلخی نسبت می‌دهند امّا افرادی مثل کلمان هوار فرانسوی این کتاب را نوشته‌ی مطهر مقدسی می‌داند. وی این کتاب را در ۶ جلد با ترجمه‌ی فرانسوی و متن عربی در پاریس منتشر نموده است. همچنین

محمدرضا شفیعی کدکنی جلد پنجم و ششم آن‌را که در مورد ایران بوده با عنوان «آفرینش و تاریخ» به‌پارسی ترجمه نموده است.

۱۴۲ ـ حدیقة الشیعة، احمد بن محمد نجفی مشهور به‌محقق اردبیلی، ج ۱، ص ۳۲۶
۱۴۳ ـ دائرةالمعارف مصاحب، ج ۲، ص ۱۲۷
۱۴۴ ـ أبوالقاسم نیشابوری: عقلاءالمجانین، به‌تصحیح عمرالأسعد، بیروت‌دارالنفائس.
۱۴۵ ـ الفتوحات المکیه، ج ۹، ص ۱۲۷
۱۴۶ ـ همان، ص ۱۳۱
۱۴۷ ـ همان، ص ۱۲۸
۱۴۸ ـ همان، ج ۳، ص ۳۶
۱۴۹ ـ همان، ص ۱۲
۱۵۰ ـ عبدالرحمن جامی: نفحات الانس من حضرات القدس، ص ۳۸۴

۱۵۱ ـ **ابراهیم بن ادهم** در میان صوفیان مقام بالای دارد، داستان‌ها و افسانه‌های پیرامون او شخصیت او را بین حقیقت و افسانه قرار می‌دهد، حکایت حال ابراهیم ادهم شباهت بسیار به‌زندگی بودا و احوال او دارد، به‌همین خاطر «ایگناس گولدتسیهر» معتقد است که شاید افسانه‌ی زندگی او از روی داستان زندگی بودا ساخته شده باشد. گویند او از امیرزادهگان بلخ بود که به‌سبب تمایلش به‌زهد و عرفان از سرملک و مال برخاست و جامه‌ی پشمین پوشید، و سر در بیابان نهاد به‌سیاحت و ریاضت و عبادت پرداخت. و داستان زهد و ریاضت و کرامات او در ادبیات پارسی و عربی مشهور است. قشیری در رساله‌ی خود کرامات زیادی به‌او نسبت می‌دهند. وفات او را میان سال‌های ۱۶۰ ـ ۱۶۶ (ه‌ ق) دانسته‌اند. وی به‌صحبت سفیان ثوری و فضیل عیاض رسیده است، رابعه و أبوحنفیه و داوود طائی را دیده و با آنان صحبت داشته و شقیق بلخی طریقت از او گرفته است... دایرة المعارف اسلام، ذیل ابراهیم ادهم.

۱۵۲ ـ **أبوعلی، شقیق بن ابراهیم** از اهالی بلخ و یگانه‌ی دوران و شیخ زمان ؛ از مشاهیر تصوف در خراسان و نخستین کسی بود که در آن سامان در علوم احوال سخن رانده است. پیرو طریقت ابراهیم ادهم بود. نوشته‌اند که در خدمت امامان موسی کاظم و امام رضا بوده است و به‌سال ۱۹۴ (ه‌ ق) درگذشته است.

۱۵۳ ـ **أبوعبدالرحمن حاتم بن عنوان الاصم** و یا حاتم بن عنوان و یا حاتم بن یوسف، از اکابر مشایخ خراسان، شاگرد شقیق بلخی در طریقت و مصاحبت او و استاد احمد بن خضرویه بود. وفاتش در واشجرد بلخ به‌سال ۲۳۷ (ه‌ ق) واقع شد. وی از طبقه‌ی اول صوفیان و قدمای مشایخ خراسان است.

۱۵۴ ـ **أبوحامد، احمد بن خضرویه بلخی** از بزرگان مشایخ خراسان بود که صحبت أبوتراب نخشبی و حاتم اصم را یافت و نزد بایزید بسطامی رحل اقامت افکند. او در میان مشایخ آن سامان به‌فتوت مذکور بود و عطار او را با نعوت «آن جوانمرد راه، آن پاکباز درگاه» ستوده است. وی در نیشابور به‌زیارت أبوحفص نیشابوری نایل آمد و در سال ۲۴۰ (ه‌ ق) درگذشت.

۱۵۵ ـ **شیخ الاسلام عبدالله انصاری هروی** (۳۹۶ ـ ۴۸۱ ، هق) در دوم شعبان المعظم در ایام سلطان محمود غزنوی، در کهندژ هرات به‌دنیا آمد. پدر او أبومنصور خود از صوفیان بلخ

بود و از اعقاب خواجه ایوب انصاری که بعد از مسافرت به‌هرات در بازار آن شهر دکانی داشت. او هشتاد سال زندگی کرد و شاهد عروج و سقوط غزنویان و تاخت و تاز سلجوقیان به‌هرات بود.

۱۵۶ ـ **أبوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی** یا حکیم سنایی (۴۷۳ـ ۵۴۵ ، ه ق) از بزرگ‌ترین صوفیان و شاعران قصیده‌گو و مثنوی‌سرای زبان پارسی است، برخی معتقداند سنایی شاعری است که برای نخستین بار عرفان را به‌صورت جدی وارد شعر پارسی کرد.

۱۵۷ ـ **علی بن عثمان بن علی جلابی هُجویری غَزنَوی** ملقب به‌دانای گَنج‌بَخش از عارفان صده‌ی پنجم هجری قمری است. او اهل غزنه در مشرق خراسان بود. در فراگیری برخی از علوم شاگرد أبوالعباس شقانی بوده است. ولی در طریقت پیرو أبوالفضل محمد بن حسن ختلی بوده است. درحالی‌که أبوالفضل ختلی خود از مریدان أبوالحسن بصری بوده است. از سال تولد و مرگ وی اطلاعاتی در دست نیست. هجویری در غزنه (هجویر، از محله‌های غزنه) تولد یافت. اصل وی از غزنین است و جلاب و هجویر نام دو محل از محله‌های غزنین می‌باشند. او از رجال معروف به‌علم و معرفت و طریقت است. خاندان او در غزنین از مردان راه حق بوده و مسجد و منبر داشته‌اند. امام قشیری از استادان وی بود و هجویری با او آشنایی تمام داشت.

وی با بسیاری از استادان طریقت مانند شیخ أبوالقاسم عبدالکریم قشیری و شیخ أبوسعید أبوالخیر و شیخ أبوعلی فارمدی (فریومدی) و دیگر بزرگان و محدثان ملاقات کرده و هم صحبت بوده است. «أبوالفضل محمدبن المحسن الختلی»، مرشد او بود، و او پیرو مذهب جنید بوده است. سپس به‌سیاحت و حج رفته و ملازم شیخ أبوالعباس احمد بن محمد اشقانی گردیده و از وی پاره‌ی از علوم را آموخت. الهجویری مؤلف کتاب جامعی در تصوف تحت عنوان «کشف‌المحجوب» است. هجویری در این کتاب به‌تدریج آن‌چه در پرده است آشکار می‌کند و مطالب عمده‌ی تصوف میانه‌رو را با روح طریقت جنید بغدادی شرح می‌دهد و اطلاعات گوناگونی درباره‌ی طرایق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی آن در سوریه، آذربایجان، ایران و آسیای میانه به‌دست می‌دهد. در عهد هجویری بیش از دویست خانقا و زاویه در خراسان وجود داشت، و هجویری معتقد بود که «خورشید عشق و عرفان و پیش‌رفت طریقت در طالع خراسان است.»

۱۵۸ ـ اولیویه روآ، افغانستان، اسلام و نوگرایی اسلامی، ترجمه أبوالحسن سرومقدم.

۱۵۹ ـ همان.

۱۶۰ ـ **پوهنوال محمد عمر**، شجره‌ها و اماکن قبایل پشتون، ص ۱۵۶، انتشارات میوند ـ کابل.

۱۶۱ ـ سیّد ضیاءالدّین سجادی، مقدمه‌ی بر مبانی عرفان و تصوف، انتشارات سمت ص: ۱۲۳ـ کوثرالنبی، سیّدجعفرعادلی [پژوهشی در احوالات سادات افغانستان] عرب وسادات در افغانستان، محمدنسیم قریشی، ورود سادات به‌افغانستان، سیّدطالب مروج بلخابی، تاریخ سادات افغانستان، سیّدعلینقی میرحسینی و موقعیت سادات افغانستان درمناسبات میان قومی، از همین قلم.

۱۶۲ ـ دائرة المعارف تشیع، ج ۲، مدخل «سادات افغان».

۱۶۳ ـ «**شطح**» بر وزن "فتح" و "طبخ" کلمه‌ی است عربی به‌معنی لغوی "بیرون شدن"، "اصطلاحاً" خروج از من خویش و محو شدن در مراد، "بی‌هوش شدن" بی‌خود شدن، و در حال بی‌خودی سخن گفتن که با اصل "حال" و "اشراق" مربوط است. در این حالت چون صوفی "حال" کند و شناخت "من" خویش را از دست دهد، گویی با دوست (خداوند) معاوضه‌ی وظیفه

کرده و از طرف او سخن می‌گوید. سخنان جنید، حلاج، بایزید و دیگر صوفیان افراطی در این راستا معنی می‌یابد. شطح یا شطحیات در میان مردم عوام ما مفهوم کاملا شناخته شده است؛ هرکس سخنان فردی را نپسندد به‌او می‌گوید «تو چطیات می‌گویی» یعنی سخنان بی‌خودی می‌زنی که مراد همان شطحیات است؛ این نشان می‌دهد که فرهنگ و ادبیات عرفاء و صوفیان در میان مردم ما چقدر جا افتاده است.

۱۶۴ ـ **فریدالدّین عطار** در تذکرةالاولیاء موارد بیش‌تری از شطحیات بایزید نقل می‌کند. از صفحه‌ی ۱۲۲ تا ۱۶۲ [چهل صفحه] تماماً درباره‌ی همین‌گونه حرف‌ها است! در مجموع، منابع صوفیان مشحون از این‌گونه سخن‌ها است. مانند «قوت القلوب» أبوطالب مکی ـ «حِلیةُ الأولیاء و طَبَقاتُ الأصفیاء» ـ أبونعیم اصفهانی ـ «جامع کرامات الاولیاء» یوسف النبهانی ـ «طبقات الولیاء» للشعرانی ـ «جامع کرامات الاولیاء وطبقات الصوفیة» للشعرانی ـ «قصص الاولیاءالصالحین» = ألف قصة وقصة من قصص الصالحین والصالحات ونوادر الزاهدین والزاهدات، هانی الحاج ـ قصص کرامات الأولیاء، طبقات الأولیاء للشعرانی، قصص الاولیاء الصالحین، طبقات الصوفیة للمناوی ... و صدها کتاب دیگر در این موارد نگاشته شده است.

۱۶۵ ـ شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، ص۵۶۱

۱۶۶ ـ تلبیس ابلیس، صص۲۷۰ ـ ۲۷۳

۱۶۷ ـ شاید ارزش یادآوری داشته باشد که: «واپسین شطحیات» عنوان کتابی است شامل یادداشت‌های دوران بیماری «فریدریش نیچه» که توسط «یوهان خوک» زبان‌شناس دانشگاه لیدن هلند جمع‌آوری شده و در سال ۱۹۹۸ زیر عنوان «من مرده‌ام چون احمقم» به‌چاپ رسیده است. نویسنده‌ی اصلی عنوان «یادداشت‌های بیماری» را بر اثر خود گذارده، امّا مترجم پارسی بنا بر ذوق خود عنوان «واپسین شطحیات» را برای آن برگزیده است. در واقع این نوشته تنها اثری از نیچه است که توسط او بین سال‌های ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۷، یعنی دوران کسوف معنوی‌اش، به‌تحریر در آمده و می‌توان آن‌را به‌نوعی واپسین نوشته‌های او دانست.

گفته شده که **الیزابیت خواهر نیچه** پس از مرگ او، شماری از نوشته‌های برادرش را که به‌نظرِ او «ناپسند» یا «غیراخلاقی» می‌آمده «اصلاح» کرده، یا از بین برده است. الیزابت طی سال‌های ۱۸۹۷ ـ ۱۹۳۵ مسئولیت بایگانی نیچه را در وایمار بر عهده گرفت و کوشید نظریاتِ شخصی خود را به‌مدیران و همکاران بایگانیِ نیچه تحمیل کند. به‌دست‌کاری وسانسور برخی آثار پرداخت و مقداری از نسخه‌ها و دست نوشته‌های نیچه «ناپدید» شد. متن حاضر جزو اسناد ناپدیدشده‌ی آن دوران است که به‌دست یکی از همکاران یوهان خوک افتاد.

۱۶۸ ـ عزالدّین کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تهران مؤسسه‌ی هما، ص ۱۳۶

۱۶۹ ـ سیّدجعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران، نشر کتابخانه‌ی طهوری، ۱۳۷۰، ص ۴۷۳

۱۷۰ ـ عبدالرزاق کاشانی، شرح منازل السایرین، بیدار، ص۵۴۹ باب الصحو.

۱۷۱ ـ کشف‌المحجوب، الکلام فی السُّکر و الصّحو، ص ۱۱۴

۱۷۲ ـ **أبویزید طیفور ابن‌عیسی، ملقب به‌سلطان العارفین** ـ بایزید بسطامی در ولسوالی خواجه سلطان ولایت سمنگان مدفون است. نام این ولسوالی از لقب او گرفته شده است. همچنان

که مرکزیت این ولایت به‌نام "قطب‌الدّین ایبک" است. ولسوالی خواجه بهاءالدّین در ولایت تخار برگرفته از نام خواجه بهاءالدّین بخارایی بنیان‌گذار سلسله‌ی صوفیه‌ی نقشبندیه می‌باشد.

در کشور ما اماکن و محلات زیادی به‌نام اولیاءالله ثبت است، مانند شهر مزار شریف، محله‌ی بندامیر، رأس‌الحسین در ولسوالی امام صاحب کندوز، محله‌ی چهار اولیاء در ولسوالی دره‌ی صوف، شاه توس در ولسوالی شهرستان، ولسوالی سرخ پارسا ـ خواجه محمد پارسا (خواجه پارسا) از کبار مشایخ طریقه‌ی نقشبندیه، شاه مقصود در قندهار و باز محل خرقه‌ی مبارکه در قندهار و مسجد خرقه‌ی مبارکه در هرات و بسیاری دیگر... مراقد اولیاءالله که بی‌شمار اند. همه‌ی این‌ها نشان از عمق نفوذ اولیاءالله و تصوف در فرهنگ و معتقدات مردم ما دارد.

۱۷۳ ـ محمد بن یحیی لاهیجی: مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۱۹۷

۱۷۴ ـ محسن بینا: مقامات معنوی، ترجمه و تفسیر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری (جلد سوم) شرح بر مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی.

۱۷۵ ـ علی شیروانی: شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری بر اساس شرح عبدالرزاق کاشانی، صص: ۳۲۵ ـ ۳۱۶

۱۷۶ ـ الفتوحات المکیّه.

۱۷۷ ـ فصوص‌الحکم، فص شئ، ص ۶۱ ـ ۶۲

۱۷۸ ـ عبدالباقی گولپینارلی: تصوف در یک‌صد پرسش و پاسخ، توفیق هاشم‌پور سبحانی، ص: ۱۴۸

۱۷۹ ـ الرسالة القشیریة، باب التصوف، ص ۲۳۸

۱۸۰ ـ کشف‌المحجوب، باب التصوف، ص ۲۲

۱۸۱ ـ معجم لسان العرب، ج ۹ ص ۲۰۰

۱۸۲ ـ کشف‌المحجوب ـ باب اختلافهم فی السماع، ص ۲۴۹

۱۸۳ ـ پایگاه «مجذوبان نور» وابسته به‌فرقه‌ی شاه نعمة الله ولی چندین تابلوی نفیس از سیّد کمال‌الدّین بهزاد را درج کرده که در آن جایگاه هریک از ارکان حلقه‌ی تصوف مشخص شده.

۱۸۴ ـ محمد علی مدرسی (طباطبایی): سماع، عرفان و مولوی، قم، انصاریان، ص ۹

۱۸۵ ـ همان.

۱۸۶ ـ حسین حیدرخانی: سماع عارفان، تهران، انتشارات سنایی، چاپ دوم، صص:۲۶ ـ۲۷ به‌نقل از بوارق و مرآةالجنان.

۱۸۷ ـ همان.

۱۸۸ ـ الرسالةالقشیریه ـ باب السماع.

۱۸۹ ـ الفتوحات المکیّه.

۱۹۰ ـ کشف‌المحجوب ـ باب اختلافهم فی السماع، ص ۲۶۱

۱۹۱ ـ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، الطبقات الکبری، نشر بیروت، ج، ص۱۵۴

۱۹۲ ـ طوسی، احمد بن محمد، سماع و فتوت (الهدیه السعیدیه فی معانی الوجدیه) محقق احمد مجاهد، نشر منوچهری، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۷

۱۹۳ ـ صحیح بخاری، کتاب المناقب، ج۲، ص ۱۷۹ و کتاب العیدین، ج۱، ص ۱۲۳ ـ صحیح مسلم کتاب صلوه العیدین، ج۲، ص ۶۰۸

ـ در صحیح بخاری، مناقب الانصار و صحیح مسلم، به‌جای عمر أبوبکر ذکر شده است.

۱۹۴ ـ فصلنامه‌ی عرفان ایران، شماره‌ی ۷، صص ۳ ـ ۳۳

۱۹۵ ـ عباسعلی کیوان قزوینی: استوارنامه، ص ۱۹۲

۱۹۶ ـ سلطان حسین تابنده‌ی گنابادی، نابغه‌ی علم و عرفان، ص ۱۰۸

۱۹۷ ـ همان، ص ۱۰۹

۱۹۸ ـ سلطان محمد گنابادی: سعادت نامه، تصحیح و تعلیقات حسینعلی کاشانی، ص ۱۰۹

۱۹۹ ـ کشف‌المحجوب، الکلامُ فی الْفَرقِ بینَ المعجزات و الکرامات، ص ۱۳۶

۲۰۰ ـ باب دهم در تلبیس ابلیس بر صوفیان، ص ۲۴۱

۲۰۱ ـ مثنوی مولوی:

ریزه کاری‌های علم هندسه — با نجوم و علم طب و فلسفه
این همه علم بنای آخور است — که عماد بود گاو و اشتر است

۲۰۲ ـ مثنوی مولوی:

چون حکیمک اعتقادی کرده است — کآسمان بیضه، زمین چون زرده است

۲۰۳ ـ مثنوی مولوی:

فلسفـئ منطقئ مست‌هان — می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان

۲۰۴ ـ مثنوی مولوی:

از مفلسف گویم و سودای او — یا ز کشتی‌ها و دریاهای او

۲۰۵ ـ مثنوی مولوی:

بند معقولات آمد فلسفی — شهسوار عقل عقل آمد صفی

۲۰۶ ـ مثنوی مولوی:

جز به‌مصنوعی ندیدی صانعی — می‌فزاید در وسایط فلسفی
بر قیاس اقترانی قانعی — از دلایل باز بر عکسش صفی
گر دخان او را دلیل آتش است — بی‌دخان مارا دراین آتش خوش است
خاصه این آتش که از قرب ولا — از دخان نزدیکتر آمد به‌ما
پس سیه‌کاری بود رفتن ز جان — بهر تخییلات جان سوی دخان
خودهنر آن دان که آتش دیدعیان — نه گپ دلّ علی النّار دخان
این دلیلت گندمتر پیش لبیب — در حقیقت از دلیل آن طبیب
این دلیل تو مثال آن عصا — در کفت دلّ علی عیب العمی

۲۰۷ ـ مثنوی مولوی:

اسم مشتق است و اوصافش قدیم — نه مثال علت اولی، سقیم

۲۰۸ ـ مثنوی مولوی:

چار طبع و علت اولی نی ام — در تصرف دایماً من باقی ام
کار من بی علتست و مستقیم — هست تقدیرم نه علت ای سقیم

۲۰۹ ـ مثنوی مولوی:

فلسفی کو منکر حنانه است از حواس اولیاء بیگانه است

۲۱۰ ـ مثنوی مولوی:

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت گو بدو کور است سوی گنج پشت
گو بدو چندان که افزون می‌دود از مـــراد دل جـــداتـــر مـــی‌شود

۲۱۱ ـ مثنوی مولوی:

هرکه را در دل شک و پیچانی است در جهان او فلسفی پنهانی است
مـــی‌نمـــایـــد اعتـــــقاد و گاه گاه آن رگ فلســـف کند رویش سیاه

۲۱۲ ـ مثنوی مولوی:

بلکه عکس آن فساد و کفر او این خیال منکری را زد بر او

۲۱۳ ـ مثنوی مولوی:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند

۲۱۴ ـ مثنوی مولوی:

ای برادر تو همان اندیشه‌ی مابقی خود استخوان و ریشه‌ی

۲۱۵ ـ مثنوی مولوی:

گر نبودی عشق، هستی کی بودی؟ کی زدی نان بر تو و تو کی بودی؟

۲۱۶ ـ مثنوی مولوی:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل ز احوال دل خویشتنم
ز کجا آمـــده ام؟ آمـــدنم بهر چه بـــود؟ به‌کـــجا می‌روم آخر؟ ننمایی وطنم
مـــرغ باغ ملکوتم، نیم از عالـــم خـــاک چندروزی قفسی ساخته است ازبدنم

۲۱۷ ـ مثنوی مولوی:

از جمادی مردم و نامی‌شدم وز نمـــا مـــردم ز حیوان سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
بار دیگراز ملک قربان شوم آن‌چه انـــدر وهـــم نایـــد آن شـــوم

۲۱۸ ـ مثنوی مولوی:

مـــرغ بـــر بالا پران و ســـایه اش می‌دود بر خاک پران مرغ وش
ابلـــهی صـــیاد آن ســـایـــه شـــود می‌دود چندان که بی‌مـــایه شود
بی‌خبر کآن عکس آن مرغ هواست بی‌خبرکی اصل آن سایه کجا است
تیـــر انـــدازد بـه‌ســـوی ســـایه او ترکشش خالی شود ازجست وجو

۲۱۹ ـ مثنوی مولوی:

عین آتش در اثیر آمـــــد یقین پرتو و سایه‌ی وی است اندر زمین

۲۲۰ ـ مثنوی مولوی:

صـــد هزاران ســـال بودم در مـــطار همـــچو ذرات هـــوا بـــی‌اختیار
گر فراموشم شده است آن وقت وحال یادگارم هست در خواب ارتحال

۲۲۱ ـ مثنوی مولوی:

نالـــه‌ی ســـرنا و تهدید دهــل چیزکی ماند بدان ناقور کل
پس حکیمان گفته‌اند این لحن‌ها از دوار چـــرخ بگرفتیم ما

۲۲۲ ـ مثنوی مولوی:

هـــر نفس نو مـــی‌شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقاء
عمرهم چون جوی نونو می‌رسد مستمری مـــی‌نماید در جسد

۲۲۳ ـ مثنوی مولوی:

در زمین دیگران خانه مکن کاری خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکئ تو کز برای اوســـت غمناکـــئ تو

۲۲۴ ـ عبدالحسین زرین کوب: سرّ نی، ص ۴۶۰

۲۲۵ ـ مثنوی مولوی:

نـــقل نـــتوان کـرد مراعراض را لیک از جـــوهر بـــرند امراض را
تا مبدل گشت جوهر زین عرض چون زپرهیزی که زایل شد مرض
آن نکاح زن عرض بود شـــد فناء جوهـــر فـــرزند حاصـــل شـــد زما
جفت کردن اسب واشترراعرض جوهـــر کـــره بـــزائیـــدن غـــرض
هست آن بستان نشاندن هم عرض گشت جوهر کشت بستان نک غرض

۲۲۶ ـ مثنوی مولوی:

این عرض باجوهر آن بیضه است وطیر این ازآن وآن ازاین زاید به‌سیر

۲۲۷ ـ مثنوی مولوی:

زان که دل جوهر بود گفتن عرض پس طفیل آمد عرض جوهر غرض

۲۲۸ ـ مثنوی مولوی:

دید موسی یک شبانی را به‌راه کو همی‌گفت ای خدا و ای اله
تو کجای تا شوم من چاکرت چارقت دوزم زنم شانه سرت
دستکت گیرم ببوســـم پایکت وقت خواب آیم بروبم جایکت

۲۲۹ ـ مثنوی مولوی: دفتر چهارم، بیت ۲۸۳۳ به‌بعد، تحت عنوان: «جواب دهری که منکر الوهیت است و عالم را قدیم می‌گوید.»

۲۳۰ ـ مثنوی مولوی:

آب و آتش آمد ای جان امتحان نقد و قلبی را که آن باشد نهان
تا من وتو هردو در آتش رویم حجت باقـــی حیـــرانان شویم

۲۳۱ـ حنا الفاخورـ خلیل الجر: «تاریخ فلسفه درجهان اسلامی» عبدالمحمد آیتی،ص ۵۳۶

۲۳۲ ـ مثنوی مولوی:

گفت منکر گشته‌ای خلاق را؟ روز و شب آرنده و رزاق را

۲۳۳ ـ مثنوی مولوی:

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یارب کاروان در کاروان

۲۳۴ ـ مثنوی مولوی:

جور و احسان رنج و شادی حادث است حادثان میرند حق شان وارث است

۲۳۵ ـ مثنوی مولوی:
پس خزانه‌ی صنع حق باشد عدم که بر آرد زو عطاها دم به‌دم
۲۳۶ ـ مثنوی مولوی:
پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
۲۳۷ ـ مثنوی مولوی:
پس مثال ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را واخرم
۲۳۸ ـ دیوان حافظ شیرازی:
عاشق شو ورنه روزی کارجهان سرآید ناخوانده درس مقصود ازکارگاه هستی
۲۳۹ ـ کلیات شمس: غزل ۱۷۶
دور بادا عــاقلان از عاشقان دور بادا بوی گلخن از صبا
گر درآید عاقلی گو راه نیست ور درآید عاشقی صد مرحبا
* همان: غزل ۲۶۷
من کان له عشق فالمجلس مثواه من کان له عقل فإیاهُ و و ایّانا
* همان: غزل ۱۸۷۶
بر قاعده‌ی مجنون سرفتنه‌ی غوغا شود کاین عشق همی گوید کز عقل تبرّی کن
* همان: غزل ۱۹۵۹
عقل گوید گوهرم گوهر شکستن شرط نیست عشق گوید سنگ ما بستان و بر گوهر بزن
۲۴۰ ـ کلیات شمس: غزل ۲۴
در صرصر عشق عقل پشه ست آن‌جا چه مجال عقل‌ها بود.
* دیوان حافظ شیرازی:
قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق چو شبنمی است که بر بحر می‌کشد رقمی
۲۴۱ ـ گلشن راز:
کسی کو عقــــل دوراندیش دارد بسی سرگشته‌گی در پیش دارد
ز دوراندیشئ عقل فضــــــولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشم دیگر جوی
دو چشم فلسفی چون بود احول ز وحدت دیدن حق شد معطل
رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش
۲۴۲ ـ حافظ:
صوفی از پرتو مـی راز نــهانی دانست گوهر هرکس از این لعل توانی دانست
شرح مجموعه‌ی گل مرغ سحردانددوبس نه‌هــرآن‌کو ورقی خواند معانی دانست
* حافظ:
ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچ کاره نیست
۲۴۳ ـ سعدی شیرازی: غزلیات ـ غزل ۳۳۱
عقل را گر هزار حجت هست عشق دعوی کند به‌بطلانش
* همان: غزل ۳۴۴

عشق آمد و عقل همچو بادی رفت از بر من هزار فرسنگ

* همان: غزل ۳۵۱

حدیث عقل در ایام پادشاهئ عشق چنان شدست که فرمان عامل معزول

* همان: غزل ۵۳۱

زان گه که عشق دست تطاول دراز کرد معلوم شد که عقل ندارد کفایتی

* فیض کاشانی غزلیات غزل ۵

عشق را با عقل نسبت کی توان شاه فرمان ده کجا دربان کجا

* همان: غزل ۱۶۷

عقل را درعشق ویران کن که در درگاه دوست عاشقان را بار هست وعاقلان را بارنیست

* عطار:

ای خرد سرگشته‌ی درگاهِ تو عقل را سر رشته گُم در راهِ تو

* دیوان حلاج:

با عقل سوی دوست کسی ره نمی برد خورشید را به‌شب نتوان یافت با چراغ

* دیوان حافظ:

حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد

* شاه نعمت الله ولی:

عـقل در بارگاه حضرت عشـق به‌مَثَل دلقکی اســـت تـــا دانی

عقل از سر نادانی دردسر ما می‌داد عشق آمد و وارستیم، تا باد چنین بادا

۲۴۴ ـ کلیات شمس غزل ۱۵۹۹

عشق را اندیشه نبود زانکه اندیشه عصاست عقل را باشد عصا یعنی که من اعماستم.

۲۴۵ ـ اوحدی بیلیانی، دیوان اشعار، غزل ۴۳۵

عشق را با عقل اگر جمع آورند سال‌ها با هم نکوبد هاونش

* همان: غزل ۴۴۷

هزیمت همان روز شد شاه عقل که در شهر تن خیمه زد میر عشق

خواجوی کرمانی، دیوان اشعار، غزل ۲۹۹

عقل از سر نادانی با عشق نیامیزد با شیر ژیان آهو کی پنجه دراندازد

* همان: غزل ۵۴۶

هرکه را عقل در این راه مربی باشد لاجرم در حرم عشق نباشد بارش

*همان: غزل ۵۷۱

عقل را ره نبود بر در خلوتگه عشق عام را بار نباشد به‌سراپرده‌ی خاص

* همان: غزل ۷۵۱

سرّ عشق از عقل پرسیدن خطاست روح قدسی را چه داند انجمن

* همان:

شوق را بر صبر قوّت غالبست عقل را با عشق دعوی باطل است

سعدی شیرازی غزلیات، غزل ۷۲

ماجرای عقل پرسیدم ز عشق گفت معزولست و فرمانیش نیست

* همان: غزل ۱۱۷

ای عقل نگفتم که تو در عشق نگنجی در دولت خاقان نتوان کرد خلافت

* همان: غزل ۱۵۹

چو شور عشق درآمد قرار عقل نماند درون مملکتی چون دو پادشاه نگنجد

عبدالقادر بیدل دهلوی دیوان اشعار غزل ۵۱۷

عقل اگر در بارگاه عشق میلافد چه باک بر در سلطان سر چندین گدا خواهد شکست

شبستری نیز با اشاره به‌تقابل عشق و عقل می‌گوید:

چو عشق آمد چه جای عقل رعناست که کار عشق بدمستی و غوغاست
در آن منزل که عشق آمد ستیزان نباشد عقل آن جا جز گریزان

۲۴۶ ـ کلیات شمس، غزل ۵۷۱

رهوار نتانی شد این سوی که چون ناقه بسته ست ترا زانو، ای عقل عِقال تو

* دیوان منصور حلاج:

عقیله گشت مرا عقل ساقیا برخیز عِقال عقل بدران به‌داروی بی‌هوش

* دیوان خاجوی کرمانی:

بر اهل عشق فضیلت به‌عقل نتوان جست که عقل و فضل در این ره عقیله است و فضول

* شاه نعمت الله ولی:

عقل غیر از عقال نیست دیگر غایتش جز ضَلال نیست دیگر

۲۴۷ مثنوی مولوی:

زین خرد جاهل همی باید شدن دست در دیوانگی باید زدن
چاره‌ی کــو بهتر از دیوانگی بُگسلد صد لنگر از دیوانگی
ای بسا کافر شده از عقل خویش هیچ دیدی کافِر از دیوانگی
عاشقم من بر فـــــن دیوانگی سیرم از فرهنگی و فرزانگی
آزمــــودم عقــل دوراندیش را بعد از این دیوانه سازم خویش را

۲۴۸ ـ دیوان حافظ:

آن تلخ وش که‌صوفی ام الخبائثش خواند اشهی لنا و احلی من قبلة العذارا

۲۴۹ ـ دیوان حافظ:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به‌پیمانه کشی شهره شدم روز الست
به‌غیر از آن‌که بشد دین و دانش از دستم بگو که ز عشقت چه طرف بربستم

۲۵۰ ـ دیوان حافظ:

بشوی اوراق اگر همدرس مایی که علم عشق در دفتر نباشد
در کارخانه‌ی که ره عقل و فضل نیست فهم ضعیف رای فضولی چرا کند

۲۵۱ ـ مثنوی مولوی:

نیست ازعاشق کسی دیوانه‌تر عقل ازسودای او کور است و کر

۲۵۲ ـ مثنوی مولوی:

ما جنون واحد لی فی الشجون — بل جنون فی جنون فی جنون

۲۵۳ ـ مثنوی مولوی:

در چنین حالی مراعات ادب — خود نباشد ور بود باشد عجب

۲۵۴ ـ مثنوی مولوی:

من نخواهم عشوه‌ی دانش شنود — آزمودم چند خواهم آزمود
بیش‌تر اصحاب جـــنت ابلهند — تا ز شر فیلسوفی می‌رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول — تا کند رحمت به‌تو هر دم نزول
زیره‌کان با صنعتی قانع شده — ابلهان از صنع در صانع شده

* دیوان حافظ :

خرد در زنده‌رود انداز و می‌نوش — به‌گلبانگ جوانان عراقی

۲۵۵ـ أبوسعید أبوالخیر:

تا یک ورق از عشق تو از بر کردم — سیصد ورق از علم فراموشم شد

۲۵۶ ـ همان:

عشق آمد و گرد فتنه بر جانم بیخت — عقلم شد و هوش رفت و دانش بگریخت
تا ولوله‌ئ عشق تو در گوشم شد — عقل و خرد و هوش فراموشم شد
اندر طلب یار چو مردانه شدم — اول قدم از وجود بیگانه شدم.
او علم نمی‌شنید لب بر بستم — او عقل نمی‌خرید دیوانه شدم
عشقم دادی زاهل دردم کردی — از دانش و هوش و عقل فردم کردی
سجاده نشین با وقاری بودم — میخواره و رند و هرزه گردم کردی

۲۵۷ ـ دیوان حافظ:

هنگام تنگ دستی در عیش کوش و مستی — کین کیمیای هستی قارون کند گدارا

۲۵۸ ـ شیخ محمود شبستری:

خوشا آن دم که ما بی‌خویش باشیم — غنی مطلق و درویش باشیم
نه دین نه عقل نه تقوی نه ادراک — فتاده مست و حیران بر سر خاک

۲۵۹ ـ منطق الطّیر عطار ـ وادی عشق:

بعد ازین وادی عشق آید پدید — غرق آتش شد کسی کانجا رسید
کس درین وادی بجز آتش مباد — وانک آتش نیست عیشش خوش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بود — گرم رو سوزنده و سرکش بود
عاقبت اندیش نبود یک زمان — در کشد خوش خوش بر آتش صد جهان
لحظه ای نه کافری داند نه دین — ذره ای نه شک شناسد نه یقین
نیک و بد در راه او یکسان بود — خود چو عشق آمد نه این نه آن بود
ای مباحی این سخن آن تونیست — مرتدی تو، این به دندان تو نیست
هرچه دارد، پاک دربازد به نقد — وز وصال دوست می نازد به نقد
دیگران را وعده فردا بود — لیک او را نقد هم اینجا بود
عشق این جا آتشست و عقل دود — عشق کامد در گریزد عقل زود

عقل در سودای عشق استاد نیست — عشق کار عقل مادر زاد نیست

۲۶۰ ـ شاه نعمت الله ولی دیوان اشعار:

زید و عمرو و بکر و خالد هر چهار — چهار باشد، نزد ما ایشان یکی است
عقل اگر گویــد خــلاف این سخن — حرف او مشنـو که ابله مردکی است

۲۶۱ ـ مولوی، دیوان شمس ـ رباعیات:

عاشق به یقین دان که مسلمان نبود — در مذهب عشق کفر و ایمان نبود
در عشق تن و عقل و دل و جان نبود — هرکس که چنین نگشت او آن نبود

* حافظ:

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین — گفتا به‌کوی عشق هم این و هم آن کنند

* شبستری:

به‌ترسا زاده ده دل را به‌یک بار — مجرد شو ز هر اقرار و انکار

* عطار:

جهانی است عشقت چنان پر عجایب — که تسبیح و زنار می‌برنتابد.
نه در کفر می‌آید و نه‌در ایمان — که اقرار و انکار می‌برنتابد

۲۶۲ـ مثنوی مولوی:

عقل جزئی عقل را بدنام کرد — کام دنیا مرد را ناکام کرد

۲۶۳ ـ مثنوی مولوی:

عقل قربان کن به‌پیش مصطفی — حسبی الله گو که الله ام کفی

۲۶۴ ـ ابن عربی: الفتوحات المکیة، ج۲، ص۳۲۳

۲۶۵ ـ کلیات شمس:

همه اجزای عالم عاشقانند — و هر جزو جهان مست لقایی
ولیک اسرار خود با تو نگویند — نشاید گفت سر جز با سزایی
اگر این آسمان عاشق نبودی — نبودی سینه او را صفایی
وگر خورشید هم عاشق نبوی — نبودی در جمال او ضیایی
زمین و کوه اگر نه عاشق اندی — نرستی از دل هر دو گیاهی
اگر دریا ز عشق آگه نبودی — نبودی دُرّ آنرا خود صفایی
اگرصرصرزعشق آگه نبودی — قراری داشتی آخر به‌جایی
تو عاشق باش تا عاشق شناسی — وفا کن تا ببینی باوفایی

۲۶۶ ـ عبدالرحمن جامی در کتاب اشعة اللّمعات:

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق — پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق
حاشـا که ز ســـرّ عشـــق غافل مانم — چون در دوجهان هیچ نبینم جز عشق

۲۶۷ ـ مثنوی مولوی:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان — گر نبودی عشق، بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات — کی فــدای روح گشـتی نامیات
ذرّه ذرّه عـــاشـقـــانِ آن کمـال — مـــی‌شتابد در عُلُو، همچون نهال

١٤

شیعەی اسماعیلی

اسماعیلیه

شمار قابل توجهی از هم‌وطنان ما پیرو مذهب شیعه‌ی اسماعیلی هستند که خود را «اسماعیلیه» می‌خوانند. آنان در شهرکابل، ولایات پروان، بامیان، نورستان، ننگرهار و ولایات شمالی کشور، از بلخ تا بدخشان زندگی می‌کنند. آنان مسلمانان وطن‌دوست، صلح‌دوست، فرهنگ‌پرور، خردگرا ودانش‌گستر هستند و نقش عظیمی در حیات ملی کشور ایفا می‌کنند؛ در میان خودشان انسجام داخلی قابل تحسین دارند و همه‌ی این‌ها باعث شده است که یک گروه انسانئ فعال و اثرگذار در کشور باشند؛ به‌مقامات بالای حکومتی و اداری و تولیدی و رسانه‌ای کشور دست دارند و از سطح زندگی شرافتمندانه برخورداراند. تعداد جمعیت این هموطنان عزیز مارا حدود یک میلیون نفوس تخمین می‌زنند که در پیوند با دیگر همگنان خود در کشورهای هند، ایران، آفریقا، کانادا... به‌زندگی مذهبی خود ادامه می‌دهند.

همه‌ی ایشان پیرو فرقه‌ی «نزاری» هستند که امروزه در سراسر دنیا به‌فرقه‌ی «آقاخانیه = شیعیان امامی اسماعیلی نزاری قاسم‌شاهی آقاخانی» نیز شهرت دارد، چون رهبری ایشان هم اکنون با «شاهزاده سیّدرحیم الحسینی فرزند صدرالدّین آقاخان محلاتی» است که من‌حیث امام زنده (امام زمان) فرقه می‌باشد و پنجاهمین امام از سلسله‌ی امامانی است که شیعیان اسماعیلی بدانان اعتقاد دارند.(۱)

نزاریه تنها فرقه‌ی اسماعیلیه است که امروزه امام حاضر دارد. نزاریه پرجمعیت‌ترین شاخه از مذهب شیعه‌ی اسماعیلیه هستند و بیش از دو سوم اسماعیلیان را تشکیل می‌دهند. اسماعیلیه سومین فرقه‌ی بزرگ در تشیع است. جمعیت جهانئ آن را حدود پانزده میلیون نفوس تخمین می‌کنند.

گروه دیگر، مستعلوی هستند که به«بُهره» (بروزن شُهره) مشهور است و در نواحی جزیرةالعرب، عمان، جزایر زنگبار، تانزانیا، پاکستان، کشمیر، گجرات، بمبئ، اجمیر، مرواره، راجپوتا، کورج ... و سوریه به‌سر می‌برند.

از زمان ناصر خسرو العلوی الموسوی (۳۹۴ ـ ۴۸۱ ، ه ق) تا اوایل قرن حاضر ترسایی، مرکزیت بخش آسیای میانه‌ی اسماعیلیه، از «طایفه‌ی نزاریه = آقاخانیه» در افغانستان استقرار داشته و از دره‌ی یمگان در بدخشان تا دره‌ی کیان در ولایت بغلان استوار بوده است. در قرون اخیر امور اسماعیلیان توسط سادات کیانی اداره می‌شود. اسماعیلیان در تحولات دهه‌ی هفتاد صدمات شدیدی متحمل شدند، کتابخانه‌های ایشان سوزانیده شد، به‌خصوص کتابخانه‌ی زنجیره‌ی «ناصر خسرو» که در شهرهای بزرگ کابل، مزار شریف، پلخمری، بغلان... فعالیت داشت و هریک حاوی کتب بسیار نفیس و قدیمی بودند، باخاک یکسان شدند.

همچنین در این حوادث اموال‌شان غارت گردید، افرادشان به‌قتل رسیدند و بسیاری روانه‌ی دیار مهاجرت شدند، دولت کانادا برای اسماعیلیه‌های افغانستان امتیاز ویژه‌ی مهاجرتی قایل شد و تعداد کثیری از ایشان دیار اجدادی خود را ترک کردند. آرزو می‌کنم این‌گونه حوادث دیگر در کشور ما تکرار نشود.

در سال ۲۰۰۹مرکز اسماعیلیان آقاخانیه در کشور تاجیکستان نیز افتتاح شد و تعمیر مرکزئ اسماعیلیان در شهر دوشنبه دایر گردید. درباره‌ی شمار پیروان این مذهب در تاجیکستان اطلاع دقیقی در دست نیست، گفته می‌شود جمعیت آن‌ها بالغ بر ۲۰۰ هزار نفر می‌باشد که بیش‌تر در منطقه‌ی پامیر و شهر دوشنبه ساکن‌اند.

در بدو نظر از نمادها و ظواهر اسماعیلیه چنین بر می‌آید که ایشان پیش از هرچیز یک فرقه از تصوف باشند؛ اما آن یک مذهب است، از خود اصول و ضوابطی دارد، از جمله عرفان و تصوف نیز دارد. صوفیان بزرگی در دامن خود پروریده که هریک شهره‌ی آفاق‌اند، پرشورترین آن‌ها عین‌القضات همدانی و منصور حلاج است که هردو وحدت وجودئ افراطی بودند و مرگ غم‌انگیز داشتند.

نزاریان و مستعلویان: شیعیان "اسماعیلیه" در طول تاریخ خود دچار انشعابات زیادی شده‌اند؛ اما تقسیم ایشان به‌دو فرقه‌ی نزاری و مستعلوی مهم‌ترین انشعابی است که آثار زیادی بر فعالیت‌های ایشان داشته است. امروز به‌دو طایفه‌ی "آقاخانیه" و "بُهره" تقسیم می‌شوند که هریک به‌نوبه‌ی خود بازمانده‌گان همان دو فرقه‌ی «نزاری» و «مستعلوی» هستند.

بهتر است در همین ابتدای بحث با ریشه‌های اختلاف این دو فرقه آشنا شویم:

در سال ۴۸۷ (ه ق) هنگامی که خلافت ائمه‌ی فاطمی، با مرکزیت مصر در اوج اقتدار و شکوه بود، امام المستنصربالله نهمین خلیفه‌ی فاطمی در گذشت. طبق قاعده‌ی امامت اسماعیلی و بنابر حکم آشکار پدر باید «نزار» فرزند ارشد المستنصربالله به‌جای پدر به‌امامت می‌رسید؛ اما طی دسیسه‌ی به‌قتل رسید و امیر قشون فاطمی جانب «مستعلی» فرزند دوم المستنصربالله را گرفت و امامت را حق او دانست. در نهایت، خواست نظامیان به‌کرسی نشست و مستعلی من‌حیث دهمین امام فاطمی بر اریکه‌ی قدرت تکیه زد. چون این جانشینی مستند به‌حکم آشکار خلیفه‌ی پیشین نبود، نتوانست تمام اسماعیلیه را راضی و خشنود کند.

این وقایع که در مرکزیت خلافت فاطمی روی داد اسباب شکاف عمیق در میان اسماعیلیان در سراسر عالم اسلام نیز گردید و آنان به‌دو فرقه تقسیم شدند. نزاری‌ها در ترتیب امام‌ها با مستعلی‌ها مشترک هستند و ۹ خلیفه‌ی اول فاطمی را به‌عنوان امام می‌پذیرند؛ اما در جانشینی مستعلی به‌جای نزار اختلاف نظر دارند. با آنکه خلافت فاطمی در نسل مستعلی ادامه پیدا کرد؛ اما از آن‌پس فاطمیان در مصر دچار هرج و مرج شدند و در بلاد شام و پارس نیز با انشعابات مواجه گشتند.

حسن صباح (۴۴۵ ـ ۵۱۸ ، ه ق) که در سال ۴۷۳ در عهد حیات المستنصر بالله و بنا به‌حکم او «داعی» شده بود و به‌نشر دعوت در بلاد پارس مشغول بود، به‌هواداری از نزاریه به‌پا خاست؛ از مصر برید و جداگانه و مستقل به‌دعوت پرداخت. در سال ۴۸۳ (ه ق) = ۱۰۹۰(م) حکومت نزاری را در «الموت = قزوین ـ ایران» تأسیس کرد، مرکز تبلیغ و مقاومت خویش را به‌کوه‌ها و دژهای کوهستانی مستقر نمود و اسم مقر خود را «آشیانه‌ی عقاب» نامید. وی در یک خانواده‌ی شیعه‌ی امامی اثنی‌عشری در قم زاده شده بود، پدرش علی بن محمد بن جعفر صباح حمیری، از اهالی کوفه بود که اصلیتش به‌حمیریان یمن برمی‌گشت.

حسن صباح برای پیش‌برد آرمان‌های اسماعیلی نزاری، مخوف‌ترین سازمان به‌وجود آورد، دست به‌یک رشته ترورها زد و وحشتی زیاد آفرید. فدائیان او عقاب‌وار دشمنان خود را صید می‌کردند و اغلب شب‌هنگام به‌محل اقامت قربانیان حمله می‌بردند. در این مورد کتاب رمانتیک و جنجالی (شاید هم ساخته‌گی) «خداوند الموت» صحنه‌های را گذارش می‌کند که دود از کله‌ی آدم بلند می‌کند.

سیاست ترور شخصیت‌های برجسته‌ی دولتی و مذهبی، برای آن بود تا رعب و وحشتی در دل‌های ارکان مذهبی و لشکری و کشوریِ دولت سنی‌مذهب سلجوقی بیاندازد و آنان را از صدور فتواهای که موجب تضعیف اسماعیلیان و بدنامی آنان در میان مردم می‌شد، باز دارد و دولت‌مردان را نیز وامی‌داشت که از شدت عمل در برابر اسماعیلیان بکاهند. از جمله سرکته‌های که کشته‌اند نظام‌الملک وزیر است.

پس از مرگ حسن صباح جانشینانش راه نبرد با خاندان‌های ترک حاکم بر بلاد پارس را پی گرفتند و به‌مدت ۱۷۰ سال در ارتفاعات الموت دوام کردند.

آنان در دو جبهه با عباسیان و سلجوقیان جنگیدند. تا این‌که با تازش مغول‌ها بر بلاد پارس، به‌ناچار با سلطان جلال‌الدّین خوارزمشاه در یک سنگر جا گرفتند و با مغولان به‌ستیز پرداختند، ولی در این نبرد موفق نبودند؛ سرانجام «رکن‌الدّین خورشاه» واپسین امام و رهبر اسماعیلیان الموت در سال ۶۵۱ (هـ ق) در برابر هلاکوخان گردن فرود آورد و چندی پس از آن به‌دست مغول‌ها کشته شد.

مغولان دژهای الموت را یکی پس از دیگر گشودند و کشتار بزرگی از اسماعیلیان به‌راه انداختند. از آن پس اسماعیلیان مقاومت خویش را در دژهای متعلق به‌خود در نواحی خراسان، ماوراءالنهر، ماوراء قفقاز، شام و لبنان پی‌گرفتند.

صدها سال بعد، به‌تأسی از حسن صباح، دومین آشیانه‌ی عقاب را سادات کیانی در دره‌ی کیان برپا نموده و امور دعوت و مکی‌گری خود را از آن‌جا سامان دادند.

این عمارت که شکل کلاه‌فرنگی دارد، تا هنوز استوار است. و من شخصاً در سفری که به‌سال ۱۳۶۹ (هـ ش) به‌دره‌ی کیان داشتم، به‌اتفاق سیّدمنصور نادری از آن دیدن نمودم و از توضیحات سیّدمنصور مستفید شدم. بر سر درب این ساختمان نقش یک عقاب در حال فرود بر سر طعمه نقش بسته و زیر پای آن نوشته است: «پرواز آزادی» در قاعده‌ی تحتانی آن این شعر نوشته شده است:

چون عقاب کهکشان‌ها طعمه می‌جویم به‌قاف
زرق ما در لانه‌های مرغ و مور و مار نیست

جنبش‌های مرتبط با اسماعیلیه در تاریخ اسلام نقش‌های بزرگی ایفا کرده و تخت‌های زیادی را واژگون نموده‌اند، همواره دشمن سرسخت خلفای عباسی و مرکزیت بغداد بودند؛ با سلجوقیان جنگیده‌اند، با غزنویان، با مغولان ... و با هرقدرت مرکزئ دیگر. نتیجه‌گیری ابتدائی که از تاریخ مبارزات اسماعیلیان و اعتقادات آنان عاید می‌شود این گمان را به‌وجود می‌آورد که شاید اسماعیلیه بیش‌تر

یک جنبش سیاسی <درپوشش دین> بوده، تا یک جریان فکری یا عقیدتی؛ اما خود اسماعیلیه این نتیجه‌گیری را قبول ندارد؛ آنان خود را شیعه‌ی اصیل و فرقه‌ی‌هادیه و ناجیه‌ی اسلامی می‌دانند که همواره در طریق مستقیم دین استوار بوده‌اند.

سیّدامیرحسین‌شاه خلیلی، رهبر اسماعیلیه‌ی ایران در این مورد می‌گوید: «طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلی یک گروه سیاسی با اهداف معین سیاسی نیست، بلکه یک مذهب إلٰهی است که بر طبق آیات قرآن مجید و سنت رسول اکرم(ص) و ائمه‌ی هدی(ع) تنظیم یافته. قیام پیروان این طریقت بر ضد ظلم و جور و کفر زمان، جزئی از تعالیم مذهبی آن‌ها است؛ نه‌این‌که این مذهب یک مذهب سیاسی باشد. چنان‌که هر زمان که این امکان را داشتند که بدون قیام سیاسی در اشاعه و تعبیت از مذهب خود آزاد باشند، هرگز به‌قیام و مبارزه‌ی سیاسی متوسل نشدند.»(۲)

ریشه‌های تاریخئ اسماعیلیه: بحث شیعه و سنی در اصلیت خود یک بحث سیاسی است که به‌امر جانشینی سیّد برگشت می‌کند. شیعه به‌کسانی گفته می‌شد که علی بن ابی طالب را شایسته‌ی جانشینی می‌دانستند؛ و سنی کسانی بودند که سه خلیفه‌ی اول را بر علی تقدم داشتند و علی را خلیفه‌ی چهارم دانستند. این‌مطلب بعدها به‌بحث‌های کلامئ چون «ولایت» و «امامت» و «وصایت» و «خلافت» تبدیل شد و (از جانب شیعه) گفته شد که «امامت» بنا بر اراده‌ی إلٰهی و نص نبوی در وجود حضرت علی متعیّن شده است.

این بحث در طول زمان و متأثر از حوادث محیطی و نفس انسانی، فربه‌تر و چاق‌تر شد و به‌مرور فاصله ایجاد کرد. منافع قشری و طبقاتی نیز ایجاب نمود که فاصله‌ها روز به‌روز بیش‌تر و عمیق‌تر گردد.

وگرنه، در ابتدای کار، هیچ اختلافی بین علی و خلفاء بر سر آن‌چه سیّد آورده بود، وجود نداشت؛ تنها می‌ماند بحث اجتهاد و شیوه‌های عمل که امری کاملاً پذیرفته است و در هر دین و فرقه ساری و جاری می‌باشد.

قبلاً خواندیم که هریک از افاضل صحابه و صحابیات مجتهد مسلم بودند، چه در زمان سیّد و چه بعد از ایشان فتوی داده‌اند. در این میان علی و خلفاء افضل صحابه هستند و مجتهدین صاحب فتوی می‌باشند. اهل سنت تصریح دارند که علی نسبت به‌عمر اعلم بوده و تعداد ۱۸ روایت بیش‌تر در سینه داشته است. علی در فتاوای خود سخت‌گیرترین و با انضباط ترین شخص در میان صحابه بود؛ چندان که به‌طور قطع می‌توان گفت: «اگر علی امروز زنده بود، یک فرد سلفئ سخت‌گیر بود.

و اگر عمر زنده بود، یک اصلاح‌طلب عمل‌گرا بود.» در این مورد کتابی است تحت عنوان «موسوعة فقه علی بن ابی‌طالب رضی‌الله عنه» که بالغ بر ۷۰۰ صفحه به‌قلم «محمد رواس قلعه‌جی» تدوین گردیده و بسیار ارزش‌مند است.

به‌دنبال قتل عثمان در سال ۳۵ هجری زمام حکومت به‌دست علی افتاد و او سخت‌ترین برنامه‌های خودرا به‌اجراء گذاشت. از آن‌جا که عده‌ی از مسلمین علی را امام اول می‌دانستند و جانشینی پیغمبر را از ابتدا حق او می‌پنداشتند، بعد از حضرت علی نیز فرزندان او را امام برحق دانستند. و این شد مبنای شیعه‌گری.

انشعابات شیعه: شیعیان بیش از هرچیز به‌ناسازگاری و انشعابات خود مشهوراند. هر فرقه‌ی از یک اصل منشعب می‌شود و به‌صورت یک فرع مستقل در می‌آید، لاجرم خود به‌فرق دیگری تقسیم می‌شوند. این فرقه‌ها برخی نزدیک به‌اصل هستند و در اصول قضایا مخالفتی با هم ندارند، و برخی راهی کاملاً تازه در پیش می‌گیرند، آن‌چنان از اصل خود دور می‌شوند که به‌هیچ‌وجه میان شان پیوندی تشخیص نتوان کرد.

شهرستانی فرقه‌ی غالیان "سبئیه" را نخستین انشعابی از شیعه می‌داند که در عصر حضرت علی رخ داده است. نیز طبق مندرجات "رجال کشی" عده‌ی غالی در زمان علی بوده‌اند که آن حضرت را خدا می‌دانستند؛ حضرت آنان را امر به‌توبه کرده و چون توبه نکردند، اعدام شان نمود.

حسن نوبختی در «فرق‌الشیعه» و عبدالقاهر بغدادی در «الفرق بین‌الفرق» نیز بالتفصیل به‌این مطلب پرداخته‌اند که در بخش «سلفیت» به‌آن اشاره کردیم.

پس از این موارد، تا سال ۶۱ (هـ) یعنی تا شهادت امام حسین، انشعابی در تشیع رخ نداده است؛ امام حسن و امام حسین من‌حیث ذریه‌ی پیامبر در میان مسلمانان موقعیت ممتازی داشتند و عموم مسلمانان هم آنان را محترم می‌دانستند؛ لذا در زمان این دو بزرگوار، شبهه‌ی در میان شیعیان در امر امامت پیش نیامد و در این مدت بیست سال، انشعابی در شیعه رخ نداد. بعد از شهادت امام حسین شاهد انشعاباتی در تشیع هستیم که بر سر جانشینی مقام امامت اختلاف کردند. به‌همین‌ترتیب در طول تاریخ تشیع، اختلافاتی بر سر جانشینی مقام امامت بروز کرده است.

همین‌طور به‌مرور در هردوره بر سر حقانیت یا عدم حقانیت هرامامی بین خودشان نزاع کرده و از هم دور شدند. مهم‌ترین فرقه‌های شیعه که در دو قرن اول و دوم انشعاب یافته‌اند عبارت‌اند از:

کیسانیه: معتقدان بهامامت محمد حنفیه، بهجای علی بن الحسین.
زیدیه: معتقدان بهامامت زید بن علی، بهجای محمدبن علی.
ناووسیه: قائلان بهغیبت و مهدویت امام صادق.
فطحیه: کسانی که بهامامت عبدالله افطح، فرزند امام صادق قائل بودند.
سمطیه: معتقدان بهامامت محمد دیباج، فرزند دیگر امام صادق.
اسماعیلیه: مهمترین اختلافات که بهظهور شیعهی اسماعیلیه انجامید، بهدنبال وفات امام جعفر صادق در سال ۱۴۸ پدید آمد. اسماعیلیان گروهی شد که اعتقاد بهامامت اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق بهجای برادرش امام موسی کاظم کردند و از همینجا از فرقهی شیعهی دوازدهامامی جدا میشوند؛ و با ادامهی امامت در سلسلهی فرزندان امام جعفر صادق از طریق پسرش اسماعیل بیعت نمودند و بهاسماعیلیه معروف شدند؛ گروه دیگری که امامت حضرت موسی کاظم، پسر جوانتر امام صادق را پذیرفتند، بعدها با عنوان شیعیان اثنیعشری شهرت یافتند.

در عینی که هردو گروه خود را «امامیه» میخوانند. و موضوع امامت برای هردو گروه یک اصل بنیادی است، در تمیز ایشان باید گفت: «امامیهی اسماعیلیه»؛ «امامیهی اثنیعشریه» یعنی طبق اعتقاد هردو گروه، امامت در ذرّیهی علی و همسرش فاطمهی زهرا بهطور موروثی تداوم مییابد و جانشینی امامت بایستی طبق نصّ امام وقت صورت گیر و این تا روز قیامت است.

باز اسماعیلیه بهسه گروه منشعب شدند:

الف ـ اسماعیلیهی خالصه: که مدعی شدند چون امامت اسماعیل از طرف پدر ثابت است و امام جز حق چیزی نمیگوید، پس معلوم میشود اسماعیل در حقیقت نمرده و (قائم) او است.

ب ـ اسماعیلیهی مبارکیه: براین باور بودند که اسماعیل مرده و امام صادق پس از اسماعیل، محمد بناسماعیل، نواسهی خود را بهامامت منصوب کرد، زیرا که امامت از برادر (اسماعیل) بهبرادر دیگر (امام موسی کاظم) منتقل نمیشود و این موضوع تنها در مورد امام حسن و امام حسین صدق میکرده است.

این فرقه بهمناسبت نام موأسس آن "مبارک" بهمبارکیه شهرت یافته است، معتقداند: محمد بن اسماعیل زنده و غایب است؛ در آخرالّزمان ظاهر خواهد.

ج ـ دستهی سوم نیز مثل فرقهی دوم قائل بهامامت محمد بن اسماعیل شدند، با این فرق که میگفتند محمد مرده و امامت در نسل او باقی مانده است.

طفیه: کسانی که معتقداند امام صادق به‌امامت موسی بن طفی وصیت کرده.

اقمصیه: کسانی که می‌گویند امام صادق به‌امامت موسی بن عمران اقمص وصیت کرده است.

یرمعیه: می‌گویند: امام صادق به‌امامت یرمع‌بن موسی وصیت کرده.

تمیمیه: گروهی که قائل هستند نظر امام صادق بر امامت، شخصی به‌نام ابی جعده بوده است.

یعقوبیه: منکران امامت موسی بن جعفر که می‌گویند امامت در غیر فرزندان امام صادق می‌تواند باشد؛ بزرگ شان شخصی به‌نام ابویعقوب بود.

ممطوریه: کسانی که در مورد امام کاظم توقف کرده و گفتند ما نمی‌دانیم آن حضرت از دنیا رفته یا نه.

واقفیه: کسانی که قائل‌اند امام کاظم نمرده و تا قیامت زنده خواهد بود.

همین‌طور بعضی از این فرقه‌ها به‌فرقه‌های کوچک‌تری منشعب شده‌اند؛ مثلاً کیسانیه در مورد امامت محمد حنفیه و جانشین او چند گروه شدند:

عده‌ی قائل بودند که محمد حنفیه بعد از امام حسین به‌امامت رسیده است؛ گروهی دیگر می‌گفتند محمد حنفیه پس از پدرش علی امام بوده است؛ و بعد از این‌که امامت را به‌پسرش أبوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه، نسبت می‌دهند، نیز چند گروه شدند: گروهی معتقد بودند که أبوهاشم به‌امامت محمد بن علی عباسی وصیت کرده است؛ گروه دوم قائل بودند، که أبوهاشم به‌امامت برادرش علی بن‌محمد حنفیه وصیت کرده است؛ گروه سوم می‌گفتند أبوهاشم برادرزاده‌اش، حسن بن‌علی را جانشین خود کرده است؛ گروه چهارم نیز معتقد بودند وصی أبوهاشم در امامت، عبدالله بن عمروکندی بوده است و ابوهاشم خود به‌غیبت رفته و روزی باز خواهد گشت.

زیدیه نیز به‌سه گروه اصلی تقسیم می‌شوند:

جارودیه: بعد از پیامبر اکرم، علی را مستحق خلافت می‌دانستند و عقیده داشتند پیامبر آن‌جناب را با وصف به‌مردم شناسانید، نه‌با اسم. مردم در عدم شناسایی ایشان تقصیر کردند و ابوبکر را اختیار نمودند و با این کار کفر ورزیدند.

سلیمانیه: قائل هستند امامت با شوری تعیین می‌شود و امامت مفضول را با وجود افضل جایز می‌شمارند و از این راه مشروعیت خلافت ابوبکر و عمر را اثبات می‌کنند و امت را در عدم اختیار علی خطا کار می‌دانند که خطای شان به‌درجه‌ی فسق نمی‌رسد. عثمان را نیز تکفیر می‌کنند.

بتریه: عقاید اینان نیز مانند عقاید سلیمانیه است. با این تفاوت که در مورد عثمان توقف می‌کنند.

اکثر این فرقه‌ها، جنبش‌ها و مخالفت‌های سیاسی در پوشش دین بودند که عمر و نفوذ چندانی هم نداشتند؛ به‌سختی می‌شود نام فرقه بر آنان اطلاق کرد. گروه‌های بودند که با مرگ رهبران شان منقرض می‌شدند و در صحنه‌های سیاسی ـ اجتماعی نمودی نداشتند. از میان این‌ها سه فرقه‌ی کیسانیه، زیدیه و اسماعیلیه در قرن اول، دوم و سوم دوام و ظهور داشتند.

اسماعیلیه، در قرن اول هجری، پس از شیعه‌ی امامیه، تا خروج زید و کیسانیه موأثرترین فرقه‌ی شیعه بوده است. کیسانیه در قیام مختار نمود و ظهور قوی و جلی داشت. این فرقه تا پایان قرن اول، فعالیت سیاسی داشت و أبوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه که رهبر این فرقه بود، برای نخستین‌بار واژه‌های داعی و حجت را بر مبلغانش اطلاق کرد و این‌عنوان بعدها توسط سایر فرق چون عباسیان، زیدیان و اسماعیلیان مورد استفاده قرار گرفت.

بعد از کیسانیه دومین فرقه‌ی که در صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی فعال بود، فرقه‌ی زیدیه است که بعد از قیام زید بن‌علی بن‌الحسین ایجاد شد و سیاسی‌ترین فرقه‌ی شیعه بوده است؛ از همه‌ی فرقه‌های شیعه به‌اصول اهل‌سنت نزدیک‌تر است؛ چنان‌که فرقه‌ی بتریه‌ی زیدیه علاوه بر پذیرش خلافت ابوبکر و عمر و عثمان؛ عایشه، طلحه و زبیر را نیز تکفیر نمی‌کردند و احادیث وارده به‌نام آنان را قبول داشتند. مذهب زیدی چندان تعارضی با معتقدات اهل سنت نداشت، بدین‌سبب در بعضی از قیام‌های زیدی چون قیام محمد نفسه‌الزکیه و برادرش ابراهیم تعدادی از بزرگان و عالمان اهل سنت شرکت داشتند. به‌گفته‌ی مسعودی، ابراهیم بن عبدالله، برادر محمد نفسه‌الزکیه، در آخر کار، به‌فرماندهی چهار صد نفر از زیدیه می‌جنگید که همه‌گی کشته شدند.

سومین فرقه‌ی که در صحنه‌های اجتماعی ـ سیاسی فعال بوده‌اند، فرقه‌ی اسماعیلی است. این فرقه تا اواخر قرن سوم هجری چندان نمودی در اجتماع نداشته است و رهبران آن‌ها تا سال ۲۹۷ (هـ ق) یعنی سال ظهور عبیدالله مهدی <اولین خلیفه‌ی فاطمی در مغرب عربی> در خفاء به‌سر می‌بردند؛ بدین‌سبب مراحل تکوین این فرقه کاملاً مجهول مانده است؛ حسن نوبختی که خود شیعه است و در قرن سوم می‌زیسته، حرکت‌های اولیه‌ی آنان را به‌غُلات و پیروان «ابوالخطاب محمد بن ابی

زینب» ربط می‌دهد. عقاید آنان نیز در هاله‌ی از ابهام مانده است. مسعودی که نیز شیعه است، در این مورد می‌نویسد:

«متکلمین فرق مختلف شیعه، معتزله، مرجئه و خوارج کتبی درباره‌ی فرق و نیز رد مخالفین خود نگاشته‌اند... اما کسی از آن‌ها متعرض عقاید فرقه‌ی قرامطه (اسماعیلیه) نشده است. کسانی نیز که بر آن‌ها ردیه نوشته‌اند، مثلاً قدامة بن یزید النعمانی، ابن عبدالله الجرجانی، ابی الحسن زکریا الجرجانی، ابی عبدالله محمد بن علی بن الزرام الطائی الکوفی و ابی جعفر الکلابی ... هر کدام که عقاید اهل باطل را شرح می‌دهند، کسان دیگر آن مطالب را نمی‌گویند، تازه خود اهل این فرقه مطالب این افراد را انکار کرده و آن‌ها را تأیید نمی‌کنند»(۳)

خواجه نظام‌الملک وزیر در "سیاست نامه" در تشریح اسامئ باطنیه می‌نویسد:

«و باطنیان را بدان‌وقت، اسم و لقبی بوده است و به‌هر شهری ایشان را به‌نامی دیگر خوانده‌اند. به‌حلب و مصر، اسماعیلی خوانند؛ و به‌بغداد و ماوراءالنهر و غزنین، زندیقی خوانند؛ و به‌کوفه، مبارکی؛ و به‌بصره، روندی و برقعی؛ و به‌ری، خَلَفی و باطنی؛ و به‌گرگان، محمّره؛ و به‌شام، مبیّضه؛ و به‌مغرب، سعیدی؛ و به‌احسا و بحرین، جنابی؛ و به‌اصفهان، باطنی؛ و ایشان خویشتن را تعلیمی خوانند. و غرض ایشان همه آن است که چگونه مسلمانی براندازند و دشمن اهل بیت رسول (علیه السلام) باشند و خلق را گمراه کنند. لعنهم الله.»(۴)

دوران ستر و امامان مستور: بنا به‌اظهارات محققان، هسته‌ی اولیه‌ی تشکیلات سرّی اسماعیلیه، بین سال‌های ۱۵۰ تا ۱۶۰(ه ق) در کوفه بنیاد شد و تا اواخر قرن سوم هجری، که از آن به"دوره‌ی ستر" یاد می‌شود، اطلاع دقیقی از آن‌ها در دست نیست. با توجه به‌این‌که محمدبن اسماعیل از ترس هارون‌الرشید که حکم دستگیری اورا صادر کرده بود، از مدینه گریخت و به‌شهرهای مختلفی مهاجرت کرد؛ غیبت او مورد توجه بسیاری از اسماعیلیان قرار گرفت و به‌صورت گسترده‌ی تبلیغ شد و پایه‌های اعتقادی قرمطیان بر این عقیده گذاشته شد. قرمطیان در آغاز، به‌مهدویت احمدبن محمد بن‌حنفیه اعتقاد داشته و به‌گفته‌ی ثابت بن سنان او را داعی مسیح و کلمه و مهدی و جبرئیل دانسته‌اند و در اذان پس از ذکر نام خداوند و شهادت بر انبیاء گفته‌اند: «اشهد أنّ احمدبن محمد بن حنفیه رسول الله» آنان در واقع ، این فرد را هم‌رتبه با پیامبر می‌شمردند.(۵)

تا مدت یک قرن و نیم پس از غیبت و وفات اسماعیل، امامان اسماعیلی پنهان و مستور بودند و این دوران در تاریخ اسماعیلیه به‌دوره‌ی «ستر» معروف است. در این دوران نام و محل اقامت امامی که امامت وی مقبول پیروان بود فقط برای عده‌ی معدودی از همرزمان و همراهان وفادار معلوم بود و دیگر افراد اسماعیلیه حتی اسم امام «مستور» خویش را نمی‌دانستند، لذا اطلاعات در باره‌ی ائمه‌ی مستور اندک است. در بین مورخان حتی درباره‌ی نام امامان این عصر اختلاف است. به‌روایت فاطمیان عبارت‌اند از: محمد بن اسماعیل، عبدالله، احمد، حسین و عبیدالله. به‌روایت دروزییان: محمد بن اسماعیل، اسماعیل دوم، محمد دوم، احمد، عبدالله، محمد سوم، حسین، احمد دوم و عبیدالله (به‌جای پنج امام، نُه امام) و به‌روایت نزاریه: محمد بن اسماعیل، احمد، محمد دوم، عبدالله و عبیدالله. ولی اکثر مورخان اسماعیلی نام ائمه‌ی مستور را بعد از اسماعیل چنین آورده‌اند: محمد بن اسماعیل، عبدالله بن محمد، احمد بن عبدالله، حسین بن احمد که آخرین امام مستور بود ه است.(۶)

خلافت فاطمی

در دوره‌ی ستر، توجه سازمان دعوت اسماعیلی غالباً به‌مسایل سازمان‌دهی و توسعه و بسط مذهب و وحدت معطوف می‌شد تا این‌که در سال ۲۹۷ (ه ق = ۹۱۰ م) به‌اعلان خلافت امام وقت اسماعیلی به‌عنوان امیرالمؤمنین و با لقب المهدی (هدایت کننده) منتج شد. این رویداد مرحله‌ی آغازین کوشش‌های اسماعیلیان برای تحقق بخشیدن رؤیای ایجاد جامعه‌ی اسلامی را رقم زد. با شروع خلافت عبیدالله مهدی دوره‌ی امامان مستور و پنهان‌کاری و تقیه در تاریخ اسماعیلیان نخستین به‌پایان رسید و دوره‌ی دو صد و شصت و چند ساله‌ی خلافت فاطمیان آغاز گشت.

تاریخ به‌آنان می‌گویند «خلفای فاطمی» و این از باب همانندسازی با خلفای اموی و عباسی و عثمانی است، اما اسماعیلیان بر اساس نگرش شیعئ خود که اعتقاد به‌خلافت ندارند؛ به‌جای خلافت، امامت را اصل می‌دانند؛ ایشان را «امامان فاطمی» می‌خوانند. گاه عناوین خلافت و امامت را با هم به‌کار می‌برند. سلسله‌ی امامانی که بیش از دو و نیم قرن (۲۹۷ ـ ۵۶۷ ، ه ق) بر بخش‌های وسیعی از عالم اسلام فرمان‌روایی کردند و این دوران اوج اقتدار و افتخار اسماعیلیان نیز بود.

در یک کلام: «تاریخ ۱۴۰۰ ساله‌ی اسلام کارنامه‌ی سه خانواده است:
۱ ـ امویان؛ ۲ ـ عباسیان؛ ۳ ـ علویان = فاطیمیان»

این سه خانواده هم در طول یکدیگر و هم در عرض یکدیگر حکومت کرده‌اند:
پس از انقراض خلافت امویان درشام، امر خلافت ایشان در اندُلُس دوام کرد؛ در همان هنگام خلافت عباسی در بغداد برقرار بود؛ و علویان در چهره‌ی خلفای فاطمی در مصر؛ فاطمیان پیشوایان شیعه‌ی اسماعیلی بودند و امور حکومت‌داری ایشان بر مبنای مذهب اسماعیلی اداره می‌شد. چون سادات فاطمی‌نسب بودند و نسب‌شان به‌حضرت فاطمهٔ زهراء، دختر پیامبراکرم وهمسر حضرت علی می‌رسید، برای خود لقب فاطمیان را برگزیدند. تعداد ۱۴ امام و خلیفه‌ی فاطمی یکی پی دیگری زمام حکومت را به‌دست گرفتند که نام‌ها و تاریخ جلوس هریک چنین است:

القائم بامر الله ابومحمد عبدالله (المهدی بالله) جلوس ۲۹۷ ، ق / ۹۰۹ م.
القائم بامر الله ابوالقاسم محمد، جلوس ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م.
المنصوربالله ابوطاهر اسماعیل، جلوس ۳۳۴ ، ق / ۹۴۶ م.
المعزلدین‌الله ابوتمیم معد، جلوس ۳۴۱ ، ق / ۹۵۳ م.
العزیزبالله ابومنصور نزار، جلوس ۳۶۵ ، ق / ۹۷۵ م.
الحاکم بامرالله ابوعلی منصور، جلوس ۳۸۶ ، ق / ۹۹۶ م.
الظاهر للاعزاز دین‌الله ابوالحسن علی، جلوس ۴۱۱ ، ق / ۱۰۲۱ م.
المستنصربالله ابوتمیم معد، جلوس ۴۲۷ ، ق / ۱۰۳۶ م.
المستعلی بالله ابوالقاسم احمد، جلوس ۴۸۷ ، ق / ۱۰۹۴ م.
الآمرباحکام‌الله ابوالعلی منصور، جلوس ۴۹۵ ، ق / ۱۱۰۱ م.
الحافظ لدین‌الله ابوالمیمون عبدالمجید، جلوس ۵۲۴ ، ق / ۱۱۳۰ م.
الظافربامر الله ابوالمنصور اسماعیل، جلوس ۵۴۴ ، ق / ۱۱۴۹ م.
الفائزبنصر الله ابوالقاسم عیسی، جلوس ۵۴۹ ، ق / ۱۱۵۴ م.
العاضد لدین‌الله ابومحمد عبدالله، جلوس ۵۵۵ ، ق ـ ۵۶۷ ، ق /۱۱۶۰ ـ ۱۱۷۱م.

در دوران حکومت فاطمی، نفوذ گستره‌ی مذهب اسماعیلی افزایش چشم‌گیری یافت. امپراتوری فاطمی در اوج موفقیت خود، دامنه‌ی نفوذ خود را بسیار فراتر از سرزمین مصر، در کرانه‌ی دریای مدیترانه، سرزمین‌های چون فلسطین، شام، حجاز، یمن، پارس، خراسان، ماوراءالنهر، سند ... گسترش دادند. و رقیب سرسخت عباسیان حاکم بر بغداد شدند. در سال ۴۵۰ (ه ق) فاطمیان توانستند به‌مدّت کوتاهی شهر بغداد، پایتخت خاندان عباسی را تسخیر کنند.

در عرصه‌های علوم و معارف:

دستآوردهای اسماعیلیان فاطمی در عرصه‌ی زندگانی عقلانی و فرهنگی بسیار درخشان و برجسته به‌نظر می‌رسد. پشتیبانی فاطمیان از رشته‌های مختلف علوم و حمایت‌شان از پژوهش‌های علمی و فعالیت‌های فرهنگی موجب شد که شهر قاهره به‌کانونی پرآوازه تبدیل شود. ریاضی‌دانان، پزشکان، ستاره‌شناسان، اندیشمندان و کارگزاران نام‌آوری را از سراسر جهان اسلام به‌سوی خود و مخصوصاً به‌سوی دو دانشگاه مهم خود یعنی الازهر و دارالحکمة بکشاند. این کرسی‌های علمی همچنین به‌انگیزه‌ی برای گسترش تفکر حقوقی، فلسفی و کلامی در میان دانشوران اسماعیلی تبدیل شد که پایه‌ی برای تبیین جامع تفکرات و اصول عقاید مذهب اسماعیلی فراهم آورد.

حکومت فاطمی از حیث فرهنگی و اقتصادی اروپا را نیز تحت تأثیر قرار داد و راهی ارتباطی برای توسعه‌ی بیش‌تر دستاوردهای علمی مسلمانان در رشته‌های چون نورشناسی، پزشکی و ستاره‌شناسی در مغرب‌زمین پدید آورد. آنان حقایق علومی چون فلسفه و نجوم و ریاضی و منطق و همه‌ی رشته‌های تاریخ و طبیعت و سایر شاخه‌های علوم را با إلٰهیات تلفیق کردند و از این طریق، معارف دینی را با شاخه‌های گوناگون علوم پیوند دادند.

سیّدمنصور نادری کیانی در باره‌ی اهمیت این دوره چنین می‌گوید:

«دوران خلافت ائمه‌ی فاطمی علیهم‌السلام به‌جهت ویژگی‌های آشکارش در امر اداره‌ی امور کشوری و لشکری، تعمیم و توسعه‌ی دانش و صنعت و سایر امور مادی و معنوی مانند گوهر درخشانی در تاریخ پر عظمت اسلام می‌درخشد.»

سیّدمنصور ادامه می‌دهد: «عدم تعصب ائمه‌ی فاطمی(ع) و آزادی کامل ادیان و مذاهب دراین دوره باعث شد تا عالمان هریک از علوم و ماهران هریک از فنون از هرقوم و ملت و پیرو هر دین و مذهبی که بودند با اطمینان کامل و آسوده‌گی خاطر در سرزمین پهناور تحت سلطه‌ی این دستگاه جمع شده و افتخاراتی بزرگ را در تاریخ این حکومت معارف‌پرور رقم زنند.»

نامبرده ادامه می‌دهد: «تعلیم علوم اسلامی دراین دوران اولویت خاصی داشت. پیروان هریک از مذاهب اسلامی اعم از شیعه و سنی با آزادی کامل حوزه‌ها درس خود را ایجاد می‌کردند و هریک از این حوزه‌ها از خزانه‌ی ائمه(ع) با سخاوت و گشاده‌دستی تمویل می‌شدند.» سیّدمنصور نادری نتیجه می‌گیرد: «از اعظم خدمات

شایان ائمه‌ی فاطمی(ع) در تعلیمات علوم اسلامی، ارائه‌ی سنت واقعی و صحیح رسول اکرم(ص) و پالایش آن از روایات و احادیث جعلی است.»(۷)

تشکیلات دعوت: تشکیلات دعوت اسماعیلی در دوران فاطمی به‌غایت پیچیده و از سازمانی دقیقی برخوردار بود. فاطمیان به‌تشکیلات دعوت خود «الدعوة الهادیه» عنوان داده بودند که مراد هدایت به‌سوی امام فاطمی بود. دعوت دارای سلسله‌مراتب مختلفی بود: امام شخصیت اول بود؛ پس از امام، داعی‌الدعاة، یا باب، باب‌الابواب شخصیت ممتاز شمرده می‌شد. پائین‌ترین مرتبه‌ی داعی «مستجیب» بود که کار دعوت افراد معمولی را بر عهده داشت که چیزی در حد مأمور امر به‌معروف و نهی از منکر بود. داعی‌البلاغ، داعی مطلق و داعی محدود (محصور) هر کدام به‌ترتیب از بالا به‌پائین یکی از مراتب دعوت را تشکیل می‌داد. سلسله‌مراتب بسیار پیچیده بود، چنان‌که هر مرتبه در درون خود مراتبی داشت.

اگر بخواهیم به‌طور ساده ترتیب سازمان دعوت اسماعیلیان را از پائین به‌بالا حساب کنیم چنین می‌شود: مستجیب، مأذون، داعی، حجت و امام.

فاطمیان این پنج رتبه را پنج حدّ جسمانی می‌نامیدند و در برابر آن به‌پنج حدّ علوانی قایل بودند. این پنج حد علوی عبارت بود از: عقل کل، نفس کل و سه فرشته یا سه لواحق، یعنی: جدّ، فتح و خیال؛ که همان سه فرشته‌ی مشهور جبرئیل، میکائیل و اسرافیل هستند و واسطه‌ی میان عالم بالا و پائین می‌باشند.

فاطمیان برای دعوت جهانیان برنامه‌های مدونی داشتند و جهان را به‌دوازده جزیره تقسیم کرده بودند. هر جزیره زیر نظر یک مبلغ عالی‌مرتبه که «حجت» خوانده می‌شد قرار داشت. حجت، داعی مطلق بود و نماینده‌ی تام‌الاختیار دعوت اسماعیلی در آن سرزمین بود. ناصر خسرو العلوی الموسوی، حجت دوازده‌هم در بلاد پارس، خراسان و ماوراءالنهر است.

سیّدامیرحسین‌شاه خلیلی، مرجع معاصر اسماعیلیه‌ی ایران درباره‌ی او می‌گوید: «ناصرخسرو یمگان و بدخشان را تبدیل به‌مرکز عمده‌ی دعوت طریقت اسماعیلی برای ماوراءالنهر و خراسان بزرگ و هند نمود و خود به‌عنوان«حجت» که از بالاترین مقام‌های دینی سلسله‌ی مراتب طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلی است، ریاست کل اسماعیلیان این مناطق را عهده‌دار بود و از تمام خراسان، افغانستان، ماوراءالنهر، فلات پامیر، هند، ری و مازندران پیروان طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلی به‌دیدنش می‌آمدند و از او راهنمایی و ارشاد وکسب دستور می‌نمودند.(۸)»

شهرت ناصر خسرو دنیا را در نوردید. او متفکری عقل‌گرا است که در درون هرچیزی دنبال ماهیت حقیقی آن می‌گردد. در مقدمه‌ی کتاب «زادالمسافرین» اسماعیلیان را «جوینده‌گان حق» نامیده است.

دیگر افتخار منحصر به‌فرد ناصر خسرو این است که: در حالی که همه‌ی آثار فکرئ خلفای فاطمی و اسماعیلی عمدتاً به‌زبان عربی نوشته می‌شدند، ناصر خسرو تنها نویسنده‌ی فاطمی است که آثار خود را به‌زبان پارسی نگاشته است. سنّت نوشتن به‌زبان عربی را مستعلویان در یمن و هندوستان و نیز نزاریان در سوریه استمرار بخشیدند. پس از ناصر خسرو ادبیات اسماعیلی در بلاد پارس و خراسان به‌زبان پارسی نوشته شدند که برای اسماعیلیان زبان مهم شده بود.

در مراتب بعد در بلاد هندوستان، داعیان اسماعیلی ادبیات سنّتی منظومی را که گنان (دانش) نامیده می‌شود به‌زبان‌های بومی هندی از قبیل سندی و گجراتی پدید آوردند. در ناحیه‌ی شمال پاکستان امروزی، اسماعیلیان هونزا، گیلگیت و چترال نیز در نگاه‌داشت و استمرار بخشیدن تکامل ادبیات بر اساس زبان‌های که تا این زمان شفاهی باقی مانده‌اند همچون بوروشاسکی، شینا و خوار کوشیدند.

پیروان دعوت‌هادیه: اسماعیلیه در طول تاریخ، در نواحئ گوناگون عالم اسلام به‌نام‌های مختلف معروف بوده‌اند؛ این نام‌ها را به‌دو دسته می‌توان تقسیم کرد: یکی نام‌های که خودشان بر خویش نهاده بودند؛ دیگر نام‌های که دشمنان‌شان به‌ایشان می‌دادند.

سیّدامیرحسین‌شاه خلیلی با استناد به‌منابعی چون: «الافتخار» از ابویعقوب سجستانی (م ۳۵۳ ، ه ق) و «رسائل» از حمیدالدّین کرمانی (م ۴۱۲ ، ه ق) و «روضة التسلیم» از خواجه نصیرالدّین طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ ، ه ق) و آثار موأید شیرازی و ناصرخسرو ... می‌گوید: «پیروان این طریقت در هیچ‌یک از کتب خود (مگر در این اواخر) خود را اسماعیلی نمی‌خوانند، بلکه خود را پیروان دعوت هادیه (اصحاب الدّعوة الهادیه) و یا پیروان طریقت حقه، اهل حق، اصحاب تأویل، فاطمی، باطنی، تأییدی، تعلیمی خوانده‌اند.» نامبرده در مورد آغاز به‌کار شیعه‌ی اسماعیلی می‌گوید: «شروع دعوت طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلی، به‌صورت طریقتی مجزا از فرق کیسانیه، زیدی و اثنی‌عشری، درست بعد از رحلت مولانا جعفر صادق انجام گرفت و بسیاری از افراد که قبل از رحلت آن حضرت از پیروان او بودند، بخشی از این طریقت را تشکیل دادند.»

اسماعیلیان و قرمطیان

همزمان با گسترش سریع دعوت اسماعیلیه، افتراق مهمی در سال ۲۸۶ (ه ق) در نهضت اسماعیلیه پدیدار گشت. در این سال، اسماعیلیان به‌دو گروه اصلی فاطمیان و قرامطه منشعب گشتند. در حالی که فاطمیان به‌سرعت بر مغرب عربی و سپس مصر و مناطق وسیعی از جهان اسلام مسلط می‌شدند، «حمدان اشعث معروف به‌قرمط» که همچنان ریاست محلی دعوت را از سال ۲۶۰ در عراق و نواحی مجاور بر عهده داشت و با رهبران اسماعیلی «سلمیه» (شهری در حماء = سوریه) به‌طور مرتب مکاتبه داشت، در سال ۲۸۶ زمانی که عبیدالله رهبر اسماعیلیان گشت، برای خود و اجدادش که رهبران مرکزی قبلی بوده‌اند، ادعای امامت نمود. از آن پس این گروه از اسماعیلیه را قرمطی یا قرامطه خواندند. پیروان حمدان را طبقات فرودست عراق تشکیل می‌دادند که ازنظر اقتصادی واجتماعی محروم بودند.

حمدان با سلمیه و رهبری مرکزی قطع رابطه کرد و از داعیان فرمانبر خود خواست دعوت را در نواحی زیر نظرشان متوقف کنند. اندکی پس از این وقایع، حمدان ناپدید گردید و عبدان (شوهر خواهرش) نیز با توطئه‌ی زکرویة بن مهدویه، یکی از داعیان عراق که ابتدا به‌عبیدالله و اصلاحاتش در عقاید وفادار بود، به‌قتل رسید. در همین سال، ابوسعید جنّابی که توسط حمدان و عبدان به‌بحرین گسیل شده بود، آن‌جا را پایگاه اصلی قرامطه قرار داد و به‌مانعی موأثر در راه گسترش نفوذ سیاسی فاطمیان در شرق (تا سال ۴۷۰) مبدل کرد.

پایگاه اصلی پیروان عبیدالله در یمن بود که البته در آن‌جا نیز علی بن فضل به‌جناح قرمطی پیوست و خود را مهدی موعود نامید، اما ابن حوشب تا آخر عمر به‌عبیدالله وفادار ماند. زکرویه که ابتدا به‌عبیدالله وفادار بود، بعدها به‌قرامطه پیوست و شورش‌های قرمطی را در شام و عراق سازماندهی نمود و حتی در سال ۲۹۰ به‌مقر هواداران عبیدالله در سلمیه نیز حمله کرد. جناح قرمطی در مناطق مختلف از جمله جبال، خراسان و ماوراءالنهر، پارس و... نیز گسترده شد.

قرامطه موفق شدند دولت مقتدری در بحرین تأسیس کنند که نیروهای خلیفه قدرت مقابله با آنان را در بحرین نداشتند. قرمطیان با حمله‌های متعددی که به‌کاروان‌های حجاج می‌کردند به‌اثبات وجود خویش می‌پرداختند و از این راه قدرت مالی کمایی می‌کردند. اندکی بعد چندان در حمله و هجوم دلیر شدند که در سال ۳۱۲ بصره را نیز غارت کردند و بغداد را معرض تهدید قرار دادند.

در سال ۳۱۷ حاجیان بدون مزاحت و آزار قرمطیان به‌مکه رسیدند، اما روز هشتم ذی‌الحجه (روز ترویه) ابو طاهر جنّابی قرمطی به‌فرماندهی ششصد سوار و نهصد پیاده به‌مکه ریخته و اموال حاجیان را غارت کردند و کشتار فجیعی در مسجدالحرام و حتی درون خانه‌ی کعبه راه انداختند، اجساد کشته‌گان را به‌چاه‌زمزم ریختند، درب کعبه و حجرالاسود را از جا کنده به‌هجر بردند، پوشش کعبه را قطعه قطعه نمودند، خانه‌های ثروتمندان مکه را غارت کرده و سوزانیدند.

مسعودی می‌گوید: «ابوطاهر قرمطی سوی مکه رفت و امیر آن‌جا محمد بن اسماعیل ملقب به‌ابومخلب بود، مردان حکومت و از خارج و غیره به‌جنگ او آمدند، اما کسی از آن پس که غلام نطیف ابن حاج که جزوشحنه‌ی مکه بود، کشته شد، مقاومتی نتوانست. همه گریختند و او هفتم ذی‌الحجه‌ی همین سال (۳۱۷) با ششصد سوار و هفتصد پیاده وارد مکه شد و شمشیر در مردم نهاد. در شمار کشته‌گان و اسیران از اهل شهر و ولایت‌های دیگر اختلاف است، بعضی سی هزار و بعضی کم‌تر و بیش‌تر گفته‌اند. در دل کوه و صحراها و دره‌ها از سختی و تشنه‌گی آن‌قدر مردم هلاک شدند که به‌شمار نیاید. ابوطاهر درب حرم را که پوشش طلا داشت از جا بکند و تخریبات جد به‌بنای کعبه وارد کرد. اقامت آنان در مکه هشت روز بود که صبح شنبه از همین ماه از مکه به‌همراه کاروانی از اموال غارت شده و حجرالاسود و... از مکه خارج شدند.(۹)

قرامطه با چنان گسترده‌گی به‌فعالیت پرداختند که لشکریان عباسی نتوانستند جنبش آنان را خاموش کنند. آنان سخت معتقد به‌کشتار و سوزانیدن و غارت و تاراج بودند. خشونت و خودسری و افراط قرامطه از ایشان یک گروهی بسیار بدنام ساخت، چندان که بسیاری از فرقه‌های اسماعیلیه غالباً قرمطیان و دروزییان را سنت‌شکن می‌خوانند. از نتایج تهدید قرمطیان پیدایش عصبیت و افسرده‌گی ناشی از ترس در میان مردم بغداد بود. تعدادی از مورخان، حسین بن منصور حلاج را قربانئ خشونت‌های افسارگسیخته‌ی قرمطیان می‌خوانند. پس از آن‌که حلاج در سال ۲۹۶ توسط ابن فرات، متهم به‌شرکت در توطئه بر ضد مقتدر عباسی شد، در سال ۳۰۱ به‌زندان افتاد و ادعای خدایی بر اتهامات او افزوده شد. در صورتی که بعضی دیگر او را نیرنگ‌باز و مایه‌ی آشوب می‌دانستند. سرانجام در واپسین محاکمه، در سال ۳۰۹ پس از مشاجرات فراوان، به‌داشتن عقاید افراطی شیعی یا قرمطی‌گری متهم شد، به‌فتوای یکی از قاضیان بغداد به‌جرم الحاد به‌مرگ محکوم گردید.(۱۰)

انشعابات اسماعیلیه پس از فاطمیان

الف ـ شاخه‌ی مستعلوی خواندیم که پس از وفات امام المستنصربالله در سال ۴۸۷ هـ = ۱۰۹۴(م) شقاقی بس مهم‌تری پدید آمد. اسماعیلیان ساکن در نواحی پارس و نقاطی از شام، از امامت نزار، فرزند ارشد و ولیعهد برگزیده‌ی امام المستنصر طرفداری کردند. اما اسماعیلیان مصر، یمن و سند اعتقاد داشتند که امام مستنصر در بستر مرگ، مستعلی برادر جوان‌تر نزار را به‌امامت برگزیده است. این‌دو گروه اسماعیلی که به‌ترتیب نزاری و مستعلوی نامیده شده‌اند. هردو از میراث فاطمی مشترک برخوردارند، ولی سیر تاریخی و بسط آن‌ها (پس از انشقاق) در دو جهت متفاوت تکامل یافت. این انشقاق سرانجام به‌فروپاشی حکومت فاطمی درمصر انجامید، اما استمرار فعالیت‌های این دو گروه، عاملی به‌سزا در بقا و ظهور دوباره-ی نفوذ مذهب اسماعیلی در سرزمین‌های بیرون از مصر بود.

۱ ـ دعوت مستعلویان طیّبی: یمن یکی از پایگاه-های حکومت فاطمی و مرکزی نیرومند برای دعوت اسماعیلی بوده است. پس از درگذشت امام المستنصربالله، پیروان دعوت اسماعیلی در یمن امامت را حق مستعلی فرزند آن امام دانسته و سپس پسر و جانشین وی را که الامیر لقب داشت به‌امامت شناختند. با درگذشت الامیر در سال ۵۲۴ انشعابی در میان اسماعیلیان مستعلوی پدید آمد. پیروان دعوت اسماعیلی یمن امامت را حق طیّب فرزند نوزادِ الامیر دانسته و ادعای عبدالمجید، نایب خلافت را که خود را متعاقباً امام معرفی کرده بود، نپذیرفتند. نسل عبدالمجید چندان تداومی نیافت و با تصرف مصر توسط ایوبیان، اهمیت خود را از دست دادند. در این میان، معتقدان به‌امامت طیب، اعتقاد داشتند که طیب در ستر است و امامان جانشینش نیز مستور خواهند بود تا زمان ظهور فرارسد. در غیبت آن‌ها، امور دعوت به‌داعی داعیان که «داعی مطلق» نام دارد سپرده می‌شود. مرکز فعالیت این گروه تا چندین صده در یمن بود و برای مدتی دولتی نیرومند تشکیل دادند، اما بر اثر خصومت دیگران، سرانجام به‌هندوستان نقل مکان کردند و در آن‌جا در سال ۹۴۷ پایگاه مرکزی جدیدی را تأسیس نمودند.

جماعت اسماعیلی یمن به‌مرور زمان اهمیت خود را از دست داد، با وجود این، پیروان این شاخه‌ی اسماعیلی و مخصوصاً گروه فرعی دعوت طیبی که با نام سلیمانیان شناخته می‌شوند و از داعی مطلق ساکن در یمن پیروی می‌کنند و هنوز در نقاطی از این سرزمین زندگی می‌نمایند.

در هندوستان، اسماعیلیان طیبی به‌توسعه‌ی فعالیت خود تحت رهبری داعی مطلق ادامه دادند و در شرایطی گاه‌گاه نامساعد موفق به‌حفظ زندگی و سازمان دینی خود شدند. اکثریت اسماعیلیان طیبی هندوستان داوودی خوانده می‌شوند تا خود را از اسماعیلیان سلیمانی متمایز کنند و به‌هر دو گروه عنوان «بُهره» اطلاق می‌شود که نشان می‌دهد آنان از لحاظ شغلی بازرگان و دکاندار هستند. داعی مطلق گروه داوودی در بمبئی زندگی می‌کند؛ این جماعت در ایالات گجرات، ماهاراشترا، راجستان، در اغلب شهرهای مهم هندوستان و پاکستان، در شرق آفریقا و اخیراً در گروه‌های کوچک‌تری در اروپا و شمال آمریکا پراکنده است.

۲ - **طیبیان (آمریه):** با مرگ الامیر (جانشین مستعلی) خلیفه‌ی فاطمی در سال ۵۲۴ انشعاب بیش‌تری در دعوت اسماعیلی پدید آمد. الامیر پسر هشت ماهه‌ی به‌نام طیب داشت که پس از پدر به‌جانشینی او انتخاب شد، اما مسیر خلافت در اختیار یکی از عموزادگان با نام عبدالمجید و لقب (حافظ) در آمد. آنانی که معتقد به‌خلافت طیب بودند با نام طیبیه معروف شدند. دعوت طیبی را در آغاز عده‌ی قلیلی از مستعلویان مصر و شام، و نیز جمع کثیری از اسماعیلیان یمن پذیرا شدند که در آن صلیحیون رسماً به‌حقانیت ادعای طیب قائل شدند. ابراهیم حامدی که تا سال ۵۵۷ در صنعا و در جمع امیران غیر اسماعیلی طایفه‌ی "یام" فعالیت می‌کرد، مؤسس آئین طیبی بود. به‌تدریج جماعت طیبی در اندک زمانی در مصر و سوریه ناپدید شدند، اما تا زمان حاضر در یمن و هند به‌حیات خود ادامه داده‌اند.

۳ - **طیبیان ابوالقاسمی:** برخی از مستعلیه به‌دلیل انتساب‌شان به‌طیب ابوالقاسم، طیبی خوانده می‌شوند.

۴ - **حافظیه:** گروه دیگر مستعلیه، حافظیه نامیده می‌شوند که حاضر به‌پذیرش طیب ابوالقاسم به‌عنوان امام نشدند و در عوض سلسله‌ی امامت را در خلفای فاطمی مصر ادامه دادند. با رکود و اضمحلال خلافت فاطمی، حافظیه به‌تدریج طرفداران خود را از دست داد؛ به‌طوری که امروزه تمام پیروان مذهب مستعلیه طیبی هستند.

۵ - **بُهره‌ها:** داعیان طیبی به‌مرور زمان موفق شدند پیروان زیادی در هند غربی پیدا کنند. آنان در هند آئین خود را (دعوت هادیه) می‌نامند و از نام بُهره نیز استفاده می‌کنند. تا مدت‌ها داعی مطلق یمنی برای طیبیان غرب هند نیز مرجع و رهبر محسوب می‌شد. دعوت فاطمیان را احتمالاً یک داعی یمنی موسوم به(عبدالله) به‌هند برد که گفته می‌شود در سال ۴۶۰ در گجرات بوده است. جماعت طیبی در

سال ۹۹۹ (هـ ق) با مرگ داعی مطلق (داود بن عجب شاه) به‌دو شاخه‌ی «داودیه» و «سلیمانیه» تقسیم شد.

۶ - **داوودی‌ها:** بُهره‌های طیبی که جانشینی (داود بن برهان‌الدّین) را پذیرفتند به‌داودیه معروف شدند. رئیس آن‌ها در بمبئی اقامت دارد ولی پایگاه‌شان در سورات است که با عنوان "دورهی" معروف گشتند .درحال حاضر بیش از نیمی از بُهره‌های داوودی هند در گجرات زندگی می‌کنند و بقیه عمدتاً در بمبئی و نواحی مرکزی هندوستان مسکن گزیده‌اند. در پاکستان و یمن و کشورهای خاوردور نیز گروه‌های پراکنده‌ی داوودی یافت می‌شوند. آن‌ها جزو نخستین گروه‌های آسیایی بودند که به‌زنگبار و سواحل شرقی آفریقا مهاجرت کردند.

۷ - **سلیمانی‌ها:** بُهره‌های طیبی که جانشینی (سلیمان بن حسن هندی) را پذیرفتند به‌سلیمانیه مشهور شدند. آن‌ها عمدتاً در نواحی شمالی یمن، خاصه "حراز" و مرز عربستان سعودی متمرکز هستند. گروه‌های کوچکی از آن‌ها در هندوستان به‌خصوص در شهرهای بمبئی، بروده و احمدآباد یافت می‌شوند و در خارج از یمن و هند و پاکستان حضور محسوسی ندارند.

ب - دعوت اسماعیلیان نزاری: سازمان دعوت اسماعیلی نزاری در نواحی پارس که بایستی در شرایط عمدتاً تغییر یافته‌ی فعالیت می‌کرد، نه‌تنها به‌سبب گسست پیوند با قاهره، بلکه در فضای رویاروی تنگاتنگ با سلسله‌ی قدرتمند نظامی و سنّی‌مذهب ترکان‌سلجوقی پدیدآمده بود. علاوه برخصومت غالب در عرصه‌های سیاسی و نظامی، سازمان دعوت نزاری مانند سازمان دعوتی که در زمان فاطمیان فعالیت می‌کرد، مورد حملات کلامی و فکری کسانی قرار گرفت که عمداً می‌خواستند تصویر ناخوشایند و مخدوشی از این سازمان ارایه دهند. این امر غالباً به‌دیدگاه‌های کاملاً تخیلی و افسانه‌آمیزی درباره‌ی تاریخ و تفکر اسماعیلیان نزاری انجامید.

ج - دروزییان: این مذهب در سال ۴۰۸ توسط چند داعی در قاهره (مسجد ریدان) پی افکنده شد. اما مؤسس واقعیٔ این مذهب را باید (حمزة بن علی بن احمد زوزنی) معروف به (اللباد) دانست. آنان معتقد به‌الوهیت (الحاکم بامرالله) و حتی خلفای سابق فاطمی از القائم به‌بعد بودند. در این دوره‌ی پایانی، حکومت فاطمی گرفتار خشکسالی‌ها و نزاع‌های درونی در میان بخش‌های مختلف ارتش شد. پس از درگذشت امام الحاکم بامرالله در سال ۴۱۱ گروهی از

اسماعیلیان پیوند خود را از سازمان دعوت گسیختند، در عوض ترجیح دادند که یاد و خاطره‌ی امام الحاکم را زنده نگاه دارند. بنابراین به‌صورت گروهی درآمدند که بعدها جنبش دروزی نامیده شد. این مذهب بیش‌تر در وادی تیم، واقع در منطقه‌ی حاصبیا در شمال لبنان و در حلب غربی، کوه هرمن و در کوه حوران در کشور امروزی سوریه و لبنان رو به‌رشد و گسترش نهادند. از سال ۴۳۵ به‌بعد دعوت دروزییان به‌تدریج به‌صورت یک‌جامعه‌ی بسته درآمد که نه گرونده‌ی جدیدی را می‌پذیرفت و نه‌اجازه‌ی ارتداد به‌اعضای و صاحبان موجود خود می‌داد.

د ـ مجیدیه: در سال ۵۲۶ یکی از عموزاده‌گان الامیر مقتول به‌نام (عبدالمجید) و با لقب (الحافظ) بر تخت خلافت نشست که آخرین خلفای فاطمی تا سال ۵۶۷ از نسل او بودند. امامت این‌خاندان در مصر و سوریه پیش‌رفت زیادی کرد، اما در یمن آخرین خلفای فاطمی را فقط امیران عدن و چند تن از حاکمان صنعا به‌رسمیت شناختند. از این‌فرقه‌ی اسماعیلیه اثری بر جای نمانده است.

فلسفه و کلام اسماعیلیه

در نگاهی سطحی و ابتدایی چنین به‌نظر می‌رسد که اسماعیلیان به‌لحاظ اصول کلامی بسیار نزدیک به‌معتزله باشند، به‌ویژه از آن بابت که هردو تأویل‌گرا هستند و معانئ ظاهرئ آیات و روایات و احکام و تکالیف را نمی‌پذیرند. با کمک عقل به‌دنبال معانئ باطنئ احکام و دستورات می‌گردند. ولی این تنها وجه‌اشتراک اسماعیلیه با معتزله است. از این پس هرکدام راه خودرا می‌روند. فلسفه‌ی معتزله به‌غایت عقلی است، سراغ محسوسات و طبیعیات می‌رود و به‌جزئیات ذرات بنیادین می‌پردازد. اما فلسفه‌ی اسماعیلیه حول محور روابط خدا و انسان می‌چرخد و به‌غایت انتزاعی و آسمانی است. کمااین‌که مجموعه‌ی عقاید اسماعلیه به‌نهایت پیچیده و تو درتو است. در بحث تبعیت انسان از انسان (امامت) افراط را به‌اوج می‌رساند.

برخی گفته‌اند فلسفه و کلام اسماعیلیه، همان فلسفه و کلام «اخوان‌الصفاء» است از همین بابت است که «اخوان‌الصفاء» را پدر معنوی اسماعیلیه می‌دانند. از آن جهت که هردو قائل به"تعطیل" و "تنزیه"اند (تعطیل و تنزیه، هردو از خدا خلع ید می‌کنند و مدیریت هستی را خودگردان می‌خوانند) هردو باطنی و عقل‌گرا هستند و هردو دوران طولانی از پنهان‌کاری را پشت سر نهاده‌اند... اما وقتی آثار فکرئ هردو را بررسی می‌کنیم به‌روشنی درمی‌یابیم که افتراقات اسماعیلیه با اخوان‌الصفاء

همان‌قدر است که با معتزله. اخوان‌الصفاء به‌معتزله و فلسفه‌ی طبیعیٔ یونان نزدیک‌تر است تا به‌اسماعیلیه. هرچند فلسفه‌ی اسماعیلیه نیز متأثر از افکار نوافلاطونی شناخته شده است.(۱۱) ولو سران اسماعیلی این نسبت را نپذیرند.

خدا

در مباحث قبل خواندیم که حکمای اسلامی خدا را بسیار نزدیک می‌آورند و در مواقعی پرده از چهره‌ی او برداشته، می‌گویند: «خدا به‌وجود خود، به‌علم حضوری، عالم است و نسبت به‌جهان از راه معرفت ذات خود، معرفت دارد». «ظاهریان» که به‌تجسیم خداوند باور دارند، او را هرشب از آسمان هفتم به‌آسمان اول می‌آورند تا به‌اعمال و نیازهای بنده‌گان رسیده‌گی کند. عرفاء و حکمای «وحدت وجودی» خدا را از این هم متعین‌تر می‌کنند و می‌گویند «هستی در تمامیت خود خدا است.» تصوف می‌گفت «خدا خود تو هستی - از خوت دور مشو»

اما اسماعیلیه خدارا بسیار دور می‌برد. هرگونه حد و تعریف و صفت و صورت و ماهیت و حتی وجود را به‌این مفهوم که دارای یک یا چند صفت باشد، از خداوند نفی می‌کنند. در این جهت، نظر اسماعلیان در باره‌ی خدا، بسیار نزدیک به‌نظر سوفسطائیان است: از "پروتاگوراس" پرسیدند: آیا به‌خدایان اعتقاد دارد؟

پاسخ داد: «سئوالی است بسیار مشکل و عمر ما بسیار کوتاه!»

اسماعیلیان می‌گویند: خداوند قابل شناخت نیست، زیرا خدا بر ما محیط است و اگر بتوانیم او را بشناسیم، لازم می‌آید که ما بر او محیط باشیم؛ و این با آیه‌ی «لیس کمثله شییء» و حدیث «ماعرفناک حق معرفتک» منافات دارد.

ناصرخسرو، ضمن قبول وحدت خداوند، صفات سلبیه و ثبوتیه‌ی اورا قبول ندارد و معتقد است که برای حق، صفت قایل شدن، در حکم مشابهت است.(۱۲)

غیب الغیوب: اسماعیلیه، ذات باری تعالی را برتر از وهم و عقل و فکر می‌دانند، او را با نام‌های چون غیب‌الغیوب می‌خوانند، از دیدگاه ایشان، خداوند بالاتر از حد صفات است. باهیچ صفت و تعیُّن نمی‌توان از او سخن گفت. نه‌چیز است، نه‌ناچیز؛ نه‌محدود است و نه نامحدود؛ نه‌موصوف است و نه‌ناموصوف... ساحت ذات و احدیت إلٰهی به‌هیچ‌روی تحت معرفت آدمی در نمی‌آید و شایسته‌ی آن، مقام تنزیه محض است و این مقام همان جایگاهی است که عرفاء در مورد آن می‌گویند: لااسم و لارسم و لانعت و لاوصف.

یعنی بنده در مورد آن هیچ نمی‌تواند بگوید و هیچ عنوانی را نمی‌تواند بر آن اطلاق کند. اصولاً تعبیر غیب‌الغیوب نیز باهمین عنایت اطلاق شده، یعنی غیب مضاعف، یعنی کاملاً پوشیده. در این ساحت اسماعیلیه با صوفیه کاملاً همرأی هستند، و این‌که اسماعیلیه نیز هیچ صفتی را برای او قایل نیستند؛ حتی عنوان وجود را هم به‌کار نمی‌برند؛ همان مفهوم تنزیه محض است.

تنزیه خدا: یکی از نکات مورد بحث در بین متکلمان نخستین اسلامی آن بود که آنان می‌بایست آیات قرآنی مرتبط با صفات إلٰهی را شرح دهند، مخصوصاً در مواردی که این صفات بازتابی از مفاهیمی انسان‌وارەگی خدا چون: راه‌رفتن، نشستن، شنیدن، دیدن، سخن گفتن، غضب کردن و غیره بودند. برای متفکران اسماعیلی، این مشاجره تأکیدی بر یکی از مسایلی بود که آن‌ها در فهم و توضیح تناقض ظاهریٔ چنین آیاتی از طریق تأویل مواجه بودند.

چهار داعی و متفکر بزرگ اسماعیلی مانند ابوعبدالله محمدبن احمد نسفی (نخشبی، م ۳۳۱ ، ه ق) ابوحاتم رازی (م ۳۲۲) ابویعقوب سجستانی (م ۳۵۳) و حمیدالدّین کرمانی (م ۴۱۲) که از جمله متفکران نامیٔ عصر فاطمی و از بنیادگذاران فلسفه و إلٰهیات اسماعیلی هستند، توجه خود را به‌تفسیری معطوف کرده‌اند که عاری از آن دو خطای باشد که آن‌ها به‌سایر متکلمان نسبت می‌دادند:

نخستین خطاء، تشبیه است (یعنی انسان‌وارەگی خدا برای شناخت او و از راه قیاس یا تمثیل) دومین خطاء تعطیل است (یعنی انکار تشبیه و بدین‌ترتیب منزه دانستن خدا از همه‌ی صفات) این چهار متفکر نمی‌خواستند با طرق عقلانی وجود خدا را اثبات کنند، چون اثبات عقلانیٔ آن‌چه که در درک عقل نمی‌گنجد، به‌خودی خود کاری بیهوده است. به‌گفته‌ی ابویعقوب سجستانی، بهترین راه شناخت خدا آن‌گونه که سزاوار او است، با عبادتی حقیقیٔ که تنها وی را سزد، حاصل می‌شود.

حمیدالدّین کرمانی در اثر بنیادین خود که «راحةالعقل» (مرهم خرد) نام دارد، به‌تناسب و تعامل وحی إلٰهی با عقل آدمی تأکید می‌کند.

تأویل به‌کار رفته درباره‌ی آیات قرآنی مربوط به‌خدا در آثار هرچهار نویسنده‌ی مذکور، به‌فرایندی از تنزیه خداوند از همه‌ی صفات انسانی ختم می‌شود. این کار نخستین مرحله تلقی شده است؛ چون هرچهارتن اذعان کرده‌اند که امکان دارد با اتخاذ چنین موضعی، متهم به‌اعتقاد به‌تعطیل گردند، یا معرض اتهام «انسان‌انگاری پنهانی خدا» قرار گیرند. اما مرحله‌ی که باید در این زمان طی شود آن است که پس

از نفی این نکته که خدا در وصف، مکان، تعریف و مرز و غیره نمی‌گنجد، باید این نفی پیشین را نفی کنیم.

اِلٰهیات سلبی: تنزیه مطلق خدا از راه کاربرد نفی دوگانه صورت می‌گیرد که طبق آن، نفی و نفئ نفی در خصوص چیز نفی شده به‌کار بسته می‌شود و نخستین مورد «نفی» وجود خدا را از هرنوع پیوندی با اجسام مادی رها دانسته و دومین مورد (نفیِ نفی) خدا را از هرنوع رابطه‌ی با اجسام غیر مادی رها می‌داند. پس خدا نه در جهان محسوسات است و نه در جهان ماورای محسوسات. روند تأویل در این‌جا با اثبات آن‌چه خدا نیست آغاز می‌شود، سپس این اثبات نفی می‌شود و بدین‌ترتیب هم اثبات و هم نفی حذف می‌شوند.

این روند نفی دوگانه تنها روشی است که از راه آن می‌توانیم از زبان خود استفاده کنیم، ولی پیش‌فرض‌های آن را کاملاً نپذیریم. در مبحث مذکور، ظرفیت‌های زبان یعنی الفاظ وحی نقطه‌ی برای شروع کار هستند، و تأویل نشان می‌دهد که چگونه خود زبان نمی‌تواند واقعیت نهفته در این مفهوم را بیان کند.

در بینش اسماعیلی، این حالت بالاتر دانستن خداوند (از صفت) شناخت خدا و همانا به‌خودی خود عبادت به‌شمار می‌آید.

هفت مرحله‌ی وجود: اسماعیلیان وجود را هفت مرحله می‌دانند: آفریده‌گار مطلق، عقل کل، نفس کل، ماده‌ی بدوی (=هیولی) مکان، زمان و انسان کامل. این هفت مرحله «عالم علوی» را که «دارالابداع» و سرچشمه‌ی آفرینش است، تشکیل می‌دهند. «حق» یا «حقیقت مطلق» مبدأ سایر مخلوقات است، اما آفریننده‌ی بی‌واسطه‌ی کائنات نیست. حقیقت مطلق با اراده‌ی خویش <که «امر» نامیده می‌شود> عقل کل را آفرید. عقل کل، به‌نام‌های عقل اول، عقل تام، ساتر، روح، سابق نیز نامیده می‌شود.

صفت اصلی او «دانائی» است. از عقل کل، نفس کل پدید آمده است. نفس کل <که «نفس کلئ فلکی» نیز نامیده می‌شود> از عقل کل پائین‌تر است. قوه و نیروی او در تمام موجودات ساری و جاری است. بنابراین، صفت اصلی او «زندگی» است. از نفس کل، هیولی پدید آمده است. هیولی ماده است و بُعد می‌پذیرد. هیولی در واقع، جسم مطلق است و شکل آن کروی است که برترین شکل‌ها است. هیولی فعال نیست، بی‌جان و فاقد نیروی آفرینش است؛ بدین‌سبب تنها اشکالی را می‌تواند آفرید که تقلیدی باشند از نمونه‌های که در عقل کل موجود است.

زمین و سیارات و بروج فلکی و سایر موجودات عنصری از هیولی به‌وجود آمده است. افلاک در صفا مراتبی دارند، فلک‌الافلاک از همه‌ی فلک‌ها شفاف‌تر است؛ و دیگر افلاک هرچه به‌فلک قمر نزدیک‌تر شوند، از شفافیت آن‌ها کاسته می‌شود. ترتیب افلاک همان است که حکیمان و منجمان قدیم بدان اعتقاد دارند. گردش افلاک و نظم و ترتیب آن‌ها و پیدایش شب و روز و چهار فصل و... همه از تأثیر نفس است. یا به‌تعبیر دیگر نفس کل فاعل آن‌ها است. دلیل بر وجود نفس، ظهور فعل او است؛ این فعل از طریق جسم و جسد ظاهر می‌شود.

نیک و بد و خیر و شرّ در عالم هستی از سیارات هفت‌گانه سرچشمه می‌گیرد. عناصر اربعه از افلاک به‌وجود می‌آید و از عناصر، طبایع چهارگانه (سردی، گرمی، تری، خشکی) ایجاد می‌شود و از تأثیر سیاره‌گان (= آباء سبعه) بر عناصر اربعه، موالید ثلاثه (معدن یا جماد، نبات، حیوان) به‌وجود آمده است.

نظام اِلٰهی: اصل وحدت نیز در اصول کیهان‌شناسی اسماعیلی بازتاب یافته است. نویسنده‌گان در شرح مفصّل این کیهان‌شناسی، عناصری از طرح نوافلاطونی فیض را اقتباس کرده‌اند، اما از بسترسازی اسلامی برای این اقتباس غافل نشده‌اند. در قلب این کیهان‌شناسی، اصل نظام من‌حیث یک کلیت همآهنگ وجود دارد؛ موألفه‌های گوناگون ساختار کیهانی نیز به‌صورت عوامل تشکیل دهنده‌ی یک ساختار سلسله‌مراتبی تلقی شده‌اند. سیاره‌ها و اصول انتزاعی حاکم بر آن‌ها هریک در مرتبه‌ی بالاتر از دیگری قرار داشت، درست همان‌گونه که انبیاء، امامان و مقامات دعوت و اعضای جماعت اسماعیلی سلسله‌مراتبی را با مراتب کاملاً مشخص شده شکل می‌دادند.

خدا فراتر از این نظام بود و برخلاف مکتب نوافلاطونی که خدای یگانه توسط فیض، عقل کل را پدید می‌آورد، در کیهان‌شناختی اسماعیلی، الله با فرمان ازلی و متعالی (امر = کُن) به‌آفرینش می‌پردازد. این فرآیند که به‌صورت ابداع یعنی ایجاد تعریف شده، عملی فراگیر، بی‌انتها و خلاقانه است. بنابراین همه‌ی جهان آفرینش از نظر اصلیت خود رابطه‌ی مستقیم با خدا دارد، اما توسط روند متعاقب آشکارسازی توسط عقل کل که نخستین مخلوق است، تجلی می‌یابد. همچنان‌که در قرآن آمده، خدا بدیع (آفریده‌گارنوآور) است: «بدیع السموات والارض = او نوآور و آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است.» (۲: ۱۱۷) کلمه ی «بدیع» در در لغت به‌معنی چیزی تازه و نوظهور و نوین است که از قبل موجود نبوده.

اصطلاحات قرآنی چون لوح، قلم، عرش، قضاء و قدر نیز، به‌عنوان پیش-درآمدی ساختاری برای آن‌چه عالم‌الابداع (جهان آفرینش) نام دارد، با عقل کل برابر پنداشته شده‌اند. این سطح سپس با عالم‌الدّین (جهان دین) تطبیق داده شده تا ساختاری را در حیات دینی پدید آورد که از طریق سلسله‌مراتب دین (حدودالدّین) تشریح می‌شود و حدود دین به‌نوبه‌ی خود با اصول کیهانیِ گوناگونی انطباق پیدا می‌کند.

یعنی سازمان دین دقیقاً منطبق با ساختار کیهانی است. بالاترین حدود این سلسله‌مراتب عبارت بودند از: سه عقل نخستین که به‌ترتیب تداعی‌گر پیامبران، و اوصیای ایشان است که مصداق اجل و اکمل ایشان پیامبر اسلام و حضرت علی و امامان جانشین او هستند که به‌ترتیب و همه‌گی به‌عدد هفت می‌رسند و با مفهوم سبعه‌سموات و سبعه‌کُرات مطابقت می‌کنند.

این نظام در دستگاه‌های مطرح شده، برای نخستین‌بار توسط نُسفی به‌تفصیل شرح داده شده، سپس در نوشته‌های سجستانی، کرمانی، شیرازی و ناصر خسرو مورد تهذیب و پالایش قرار گرفته است. سلسله‌مراتب دقیق عقول مختلف و اصطلاحات به‌کار رفته در آثار مؤلفان گوناگون با هم فرق دارند، اما اصل اساسی برتری مطلق خدا، نظام کلّیِ اصول کیهانی و مضامین و سلسله‌مراتب متضمّن آن ثابت‌اند. کیهان‌شناسی اسماعیلی درحالی‌که از یک‌سو تصدیق‌کننده‌ی نوعی یکپارچه‌گی قوی است، از سوی دیگر به‌گنبد مقدسی می‌ماند که در آن تصورات دینی نقش بسته‌اند. بدین‌گونه که کیهان‌شناسی، مابعدالطبیعه و دین در پیوندی تنگاتنگ با هم هستند که هر عنصری در عالم حدود، بازتابی از عنصری دیگر است که زنجیره‌ی از وجود پدید می‌آورد؛ به‌جهان هستی وجهه‌ی عقلانی و معنی‌دار می‌بخشد و در عین‌حال زندگانی دینی بر روی زمین را به‌کیهان پویا که تحت امر إلٰهی قرار دارد، پیوند می‌دهد. این دقیقاً همان مثال "غار" افلاطون را تداعی می‌کند که سایه‌های موجودات بیرونی در دل دیواره‌ی درونیِ غار رژه می‌رفتند...

این را در «حکمت سوم» توضیح داده‌ایم.

مدیریت عالم: اسماعیلیه باور دارد که مجموعه‌ی آفرینش «ابداع» خداوند است، ابداع یعنی پیدا کردن چیز از نه‌چیز، و خلق اشیاء بدون نمونه و طرح و الگوی قبلی؛ و این فعل خاص خداوند است. اما مدیریت هستی تحت قوانین موضوعه ادامه دارد و خداوند بر آن نظارت آن به‌آن ندارد. ناصر خسرو معتقد است که خداوند، عناصر گوناگون آفرینش را آفریده و در آن‌ها

خواصی قرارداده و آن‌ها مطابق با آن خواص عمل می‌کنند و <برخلاف قول اشاعره> خداوند برتر از آن است که بخواهد پیوسته در تمام جزئیات امور دخالت کند.(۱۳) به‌عبارت ساده: «جهان و نظام آن قبلاً ساخته شده و توديع گرديده، اکنون خودگردان است.» این نظر «اخوان‌الصفاء» و «معتزله» نیز است.

اسماعیلیه می‌گوید: تنها از طریق شناسائی و قبول امام زمان می‌توان به‌شناخت و علم کامل دست یافت، زیرا نظر عقل در شناسائی خدا کافی نیست. بنابراین، شناخت امام زمان و اطاعت از او در هر زمانی بر مؤمن واجب است و اگر کسی امام زمان خود را نشناسد، خدارا هم نمی‌شناسد و گمراه است.(۱۴)

عالم کبیر و عالم صغیر: عالم آفرینش، انسان کبیر یا عالم کبیر نام دارد. انسان، عالم صغیر است و در ترکیب و خصوصیت و استعداد مانند عالم کبیر است: «هرچه در عالم کبیر است، در عالم صغیر نیز هست»(۱۵) انسان در آخرین مرتبه‌ی مخلوقات قرار دارد که در خاتمه‌ی خلقت ایجاد شده است. او دورترین شخص به‌خدا است.(۱۶) و آخرین حلقه از سلسله‌ی بزرگ آفرینش است، حلقه‌های پیشین را در خود گردآورده و هم‌آهنگ کرده است. او علاوه بر داشتن اجزای معدنی، جمادی، نباتی و حیوانی، منعکس‌کننده‌ی مراتب پیدا و پنهان هستی نیز است که از عقل کلّ آغاز می‌شود و نفس کلّی، هیولی و صورت را شامل می‌گردد. به‌سخن دیگر، انسان هر آن‌چه را در جهان است در خود دارد؛ بنابراین خدای تعالی مردم را بر مثال خلقت عالم آفرید، چون تخم عالم، جوهر مردم بود و عالم به‌مَثَل درختی است که بار آن درخت، مردم عاقل است.(۱۷)

عالم کبیر بدون انسان عاقل، ناقص است. همان‌گونه که غرض از کاشتن درخت، بار و ثمره‌ی آن است، نه‌آن‌که فقط درخت موجود باشد، غرض خدای نیز از ایجاد دنیا، مردم است. درختی که بار نیاورد شایسته‌ی سوزانیدن است، بنابراین دنیا بدون انسان عاقل ارزش موجود شدن ندارد.

انسان در سلسله‌مراتب آفرینش عالم جسمانی، از ازدواج افلاک با طبایع فرزندان سه‌گانه متولّد می‌شود، بنابراین بدون این جزء که مقصود آفرینش است، عالم کبیر صورت کاملی نمی‌تواند داشته باشد، با این‌حال عالم کهین و عالم مهین در دو قطب متقابل قرار می‌گیرند. عالم کهین مُدرک و فعّال است و به‌شناسائی عالم می‌پردازد و آن را در راه اهداف خود، به‌ویژه هدف رسیدن به‌حضرت صانع حکیم سامان می‌بخشد، دانایان مردم را عالم کهین گفتند و مردم رنج و راحت را شناسنده

است.(۱۸) در حالی‌که عالم مهین، انسان را نمی‌شناسد و نمی‌تواند او را تغییر دهد؛ بدین‌ترتیب ناصر خسرو در قصیده‌ی شماره ۲۲۲ از دیوان خود، عالم صغیر را بر عالم کبیر این‌گونه برتری می‌نهد:

جهان مهین را به‌جان زیب وفری   جــهان بــرین و فـرودین توی خود
اگــر چــه بدین تــن جـهان کهینی   به‌تن زین فرودین به‌جان زان برینی

عالم کبیر، کل عالم است مادامی که انسان در آن وجود دارد، در غیر این صورت جسدی است بدون روح.(۱۹) ناصرخسرو می‌گوید انسان را به‌واسطه‌ی داشتن عقل، پادشاه عالم کبیر بدانند چنان‌که عقل کلّی را پادشاه عالم علوی می‌داند.

اما انسان به‌دلیل برخورداری از مراتب مختلف عقل، مراتبی دارد: «در مردم کو پادشاه عالم است، مراتبی هست چنان‌که نزد عقل کلّی، کو پادشاه عالم علوی است. و هر یک از اهل دعوت مرتبتی دارد.»(۲۰)

از سوی دیگر، اجزای عالم کبیر پراکنده است و منافع آن تنها در عالم صغیر که اجزایش مجموع است آشکار می‌شود؛ به‌همین دلیل، غرض آفریدگار، عالم صغیر است و منظور از آفرینش عالم کبیر نیز پیدا شدن عالم صغیر است.(۲۱)

قصد خداوند از آفرینش، در نهایت پروردن نفوس و ارواح پاک و منزّه است؛ ناصر خسرو در قصیده‌ی ۳۰ از دیوانش می‌فرماید: غرض نهائی خداوند از آفرینش، "انسان" است و همه‌چیز برای به‌کمال رسیدن انسان آفریده شده است:

مراد خدای از جهان مردم است   دیگر هرچه بینی همه برسری است
نبینی کــه بــر آسمــــان و زمین   مـر او را خداوندی و مهــتری است
خــداوند تمــییز و عــقل شریف   خداوند تدبــیر و قــول آوری است

در قصیده‌ی ۲۷۳:

تو در این قبه‌ی خضرا و بر این کرسی   غرض صانع و سیاره و گردونی

انسان و کمال: ـ ابعاد وجودی انسان چیست؟ آیا با این ابعاد وجودی به‌کمال خواهد رسید؟ و نهایت کمال او چیست؟ اصولاً کمال چیست؟

= به‌نظر می‌آید، بتوان سلوک انسان جزئی را در مسیر تکامل و به‌منظور دستیابی به‌سعادت در سه‌ساحت مطرح کرد:

۱ ـ ساحت سلوک نفسانی؛ ۲ ـ ساحت سلوک عقلانی؛ ۳ ـ ساحت سلوک معرفتی؛ نخستین حرکت انسان به‌سوی تکامل، حرکتی است که از درون خود انسان آغاز می‌شود؛ که به‌صورت حرکت از هیولا به‌سمت نفس در جریان است. اما نفس به‌عنوان دومین مرتبه‌ی وجود، برای این‌که جاویدان و ابدی باشد، می‌بایست

به‌صورت ناب یا خالص به‌عقل مبدل شود؛ زیرا نفس با فعل خود [تمام کردن هیولا = خروج از مرحله‌ی هیولا] قادر نیست از مرتبه‌ی نفسانی فراتر رود و در نفسانیات خود باقی می‌ماند، و این عقل است که تمام‌کننده‌ی نفس است.(۲۲)

از این رو، نفس در درون خود حرکت را آغاز می‌کند، و در ابتدای راه، قوه‌ی محض است. سپس با کسب معرفت از معلم روحانی، که همانا انبیاء و اولیاءِ اِلٰهی هستند، استعداد استفاده از نیروی معنوی را پیدا می‌کند که او را برای حضور در عالم بالا آماده می‌سازد.

نفس انسان در ارتقاء به‌غایت خویش چند مرحله را طی می‌کند: او بعد از حیات نامی و مقداری رشد بدن، قدرتی در موازنه، مقابله و استدلال پیدا می‌کند و اگردر این مرحله به‌تفکر در امور عالم بپردازد، به‌وجود ابداعی و انبعاثی خویش رهنمون می‌شود و نور عقل در ذات این نفس شعله‌ور می‌گردد. در این هنگام با عقل مفارق <از عقول عالم معقول و فرا محسوس> ارتباط برقرار می‌کند و ابواب حکمت به‌روی او گشوده می‌شود و این آخرین مرحله‌ی صعود نفس در این جهان است؛ منتظر می‌ماند تا از بدن مفارقت کند و به‌جایگاه اصلی خود بازگردد.(۲۳)

بنابراین نفس جزئی در عروج به‌سوی سعادت، در مرحله‌ی آغازینش از درک غریزئ دنیای پیرامون خود شروع می‌کند، در این مرحله درست مانند حیوان است و مانند دیگر حیوانات، حیات یا قوه‌ی زندگی کردن دارد، اما امکان بالقوه‌ی کمال ثانوی را هم دارد، که هستئ محض عقلانی است، و در آن، جوهر وی ملحق و پیوسته به‌جسم نیست و آزاد و رها از آن زندگی می‌کند.

حمیدالدّین کرمانی می‌گوید: نفوس انسانی در مرتبه‌ی پائین‌تر و ناقص‌تر از هر موجودی که غیر جسمانی است، قرار دارند. آن‌ها در جسم هستند، اما نه به‌خاطر جسم، بلکه برای خاطر خود.(۲۴) نفس یک جوهرزنده است که علیرغم آن‌که در آغاز تهی از علم و دانش است، این استعداد را دارد که بعد از تجزیه و از هم پاشیدن قالب مادی‌اش، برمبنای آن‌چه از دانش و اعمال نیک کسب کرده است، دوام و بقا یابد.(۲۵)

این نفس در ذات واحد خود به‌سه نوع یا سه جنبه تقسیم می‌شود: نمو، احساس، تمییز؛ و این قسم آخر، همان عقل بالقوه است. همچنین، نفس دارای شش قوه است: میل، نظر، تخیل، شناخت، حافظه و یادآوری؛ و در هفت مرتبه تکامل می‌پذیرد: حمل، نمو، حس، تخیل، نطق، تعقل و «انبعاث ثانوی» که در این مرحله‌ی آخر،

حرکت نهائ آن از هستی جسمانی به‌سوی حالتی جاویدانی و بدون جسم است؛ اما نفس، حتی بدون داشتن قوه‌ی نطق، هستئ خود را آغاز می‌کند.(۲۶)

اگرچه نفس، زندگی را بدون دانش آغاز می‌کند، ولی بعداً دستخوش تکامل تدریجی می‌شود. نفس در آغاز بیمار و وابسته به‌حس است و به‌ذات خود نمی‌تواند چیزی را فراگیرد، مگر اطلاعاتی را که از راه حواس دریافت می‌دارد، اما قوای عاقله‌ی وجود دارد که می‌تواند این نفوس بیمار را درمان کند.(۲۷) و نفس احتیاج به‌معلم دارد.(۲۸) این معلم عقل دهم، عالم علوی است که بیش‌ترین مسئولیت را در قبال عالم خاکی برعهده دارد، او نماینده‌ی عقلانی خود را پدید می‌آورد، و او (این نماینده) به‌نوبه‌ی خود، فیض همه‌ی فرشته‌گان عالم بالا را، که همان عقول مفارق هستند، دریافت می‌دارد.(۲۹)

این نماینده‌ی عقلانئ عقل دهم باید انسان باشد، چنین فرد یگانه‌ی از پیامبران بزرگ خواهد بود. او عقلی کامل است و دیگرعقول محتاج او هستند، که اگرنباشد، دیگرعقول ضایع خواهند شد و آفرینش آن‌ها عبث خواهد بود.(۳۰)

در نگرش اسماعیلیان این عقول کامل، یا همان ائمه و پیامبران، به‌سه طریق به‌انسان در مسیر حرکت به‌سوی کمال کمک می‌کنند:

۱ ـ با تعلیم و در اختیار نهادن علم؛ چون در عالم صغیر (انسان) توانائی و آگاهی لازم برای اداره‌ی امور و پیوند میان خداوند و خلق وجود ندارد. از این‌رو، خداوند نفس را برای همآهنگی میان آن‌ها [یعنی میان انسان و خدا] و پیش بردشان برانگیخته است. انسان به‌تنهائی قادر به‌انجام سیر و سلوک نیست و پیامبر برای بیان تعلیم آن امور برانگیخته شده است و به‌حکمت إلٰهی، بعد از پیامبر نیز، انسانی باید تعلیم و هدایت مردم و اکمال آن‌ها را برعهده گیرد.(۳۱)

ناصرخسرو نیز پیامبر را راهنمای خرد در طریق تعالی و دست‌یابی به‌هدف تلقی می‌کند و می‌نویسد: «برای نیل به‌هدف، خداوند انسان را موجودی مرکب از طبیعت و نفس آفرید تا توان کسب کمالات را داشته باشد. موجودی که بتواند عهده‌دار نهایت درجه و کمال شود، پیامبران‌اند که نفس انسانی و طبیعت از برکت وجود ایشان بهره می‌برد. پس باید پیامبران مبعوث شوند تا راهنمای خرد در طریق تعالی و دست‌یابی به‌هدف خلقت و عامل افاضه‌ی وجود به‌عالم خاکی شوند»(۳۲)

انسان یکبار در جریان آفرینش از کمال به‌سمت نقصان افول کرده و در آخرین مرتبه‌ی آفرینش و در جایگاه دورترین موجود نسبت به‌کمال مطلق قرار گرفته

است؛ اما با پی بردن به‌نقص خود، دائم تلاش می‌کند که کمال غائی خویش را به‌دست آورد و به‌جایگاه نخستین خود بازگردد.

بنابراین، در نگرش اسماعیلیان، هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به‌کمال و درجات والای انسانی است. زیرا از انسان خواسته شده است که به‌نفس کلی برای رسیدن به‌کمال کمک کند.(۳۳) در این‌جا به‌روشنی مشخص می‌شود که مراد اسماعیلیان از «کمال انسان» همان بازگشت او به‌اصل خود است. این دقیقاً همان عالم «أُرُس و مُثُل» افلاطونی و «مرغ باغ ملکوت» در عرفان اسلامی است.

۲ - از رهگذر تهذیب نفوس انسانی (یا تزکیه‌ی نفس) غرض نهائی از رستگاری انسان، عروج نفس انسانی از هستی جسمانی و دنیوی محض به‌سوی آفریننده‌ی خود در جستجوی رسیدن به‌پاداشی معنوی در زندگی پس از مرگ ابدی و بهشت‌گونه است؛ این پویش صعودی در مسیر نردبان رستگاری، متضمن تزکیه‌ی نفس انسان است، و این تزکیه جز به‌واسطه‌ی هدایت حدود زمینی دعوت اسماعیلی میسر نمی‌شود، زیرا تنها اعضای این حدود در مقامی هستند که می‌توانند راه راست را به‌مردم بنمایانند.(۳۴)

به‌عبارتی، عقل بالقوه برای خروج به‌مرحله‌ی فعلیت، به‌تعلیم و تهذیب نیازمند است. خداوند برای تهذیب نفوس انسانی، افرادی را به‌مقام نبوت ممتاز ساخت و او را ازعقل بالفعل و مرتبه‌ی ناطقیت بهره‌مند نمود تا عقل‌های بالقوه را به‌فعلیت برساند. انسان با بهره‌برداری از وصی پس از نبی، می‌تواند از دیوصفتی به‌فرشته‌خوئی تکامل یابد؛ زیرا در این عقل کلی جنبه‌ی کثافت وجود ندارد، عقل کامل و منزه است. بدین‌سبب دیگرعقول نیازمند و محتاج آن هستند تا به‌واسطه‌ی این عقل کامل، که همان پیامبر است، به‌تهذیب و در نهایت به‌مقصود برسند.(۳۵)

۳ - جلوگیری از آشوب و تباهی (به‌وسیله‌ی وضع قوانین):

از دیدگاه اسماعیلیه، عقل نقش اساسی و مسلطش، در بالای نظام قرار دارد. پس از عقل، نفس است که به‌وجود آورنده‌ی عالم طبیعت است، و خود در آن همچنان قوه‌ی حیات دهنده است. اما چون نفس، پیوسته از مرتبه‌ی عالی دورتر و دورتر می‌شود، و به‌پائین‌ترین مرتبه‌ی عالم سفلی ساقط می‌گردد، همه‌ی نظام به‌سوی آشوب و تباهی می‌رود. ناچار، منبع دیگری لازم است. این منبع همان پیامبر است که قانون‌گذار و شارع است. وی، فواید فیض را از عقول عالیه دریافت می‌کند و آن‌ها را به‌صورت قوانین مکتوب بیرون می‌آورد تا از آشوب و تباهی

جلوگیری کند؛ اما این قوانین در کتاب خدا و به‌واسطه‌ی خداوند به‌نبی ابلاغ می‌گردد، و اگر کتاب خدا اندرمیان مردم نباشد، مریکدیگر را هلاک کنند. و کسی که به‌مرحله‌ی علم آموختن و طلب فضل نرسد، با بهائم برابر است.(۳۶)

از همین‌رو، اسماعیلیان براین عقیده‌اند که «هیچگاه جهان نمی‌تواند خالی از امام و حجت خدا باشد، وگرنه زمین اهل خود را نابود خواهد کرد... او است که صلاح خلق را نگاه تواند داشت.(۳۷) و با مهارکردن قوای نفسانی انسان به‌وسیله‌ی قوانین إلٰهی در جامعه، از تعدی به‌یکدیگر و آشوب و فتنه و نابودی جلوگیری خواهد کرد. انسان با توجه به‌داشتن غرایز و صفات تاریک شخصیتی چون حب ذات، حب ریاست، شهرت، شهوت و مال‌اندوزی و... برای رسیدن به‌این خواسته‌ها از هیچ کاری، حتی تعدی به‌دیگران و پایمال نمودن حق ضعیفان، هراس ندارد. لازمه‌ی حکمت خدا این است که با وضع قانون و رسوم خاص، مانع تعدی متجاوزان شود. این قانون نیازمند مجری است و مجری قانون، پیامبر است.»

اندیشمندان بزرگ اسماعیلی معتقداند که علوم حقیقی در خزانه‌ی غیب خداوند قرار دارد و تنها کسانی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند، که خداوند آنان را برگزیده باشد. بنابراین، علوم حقیقی در حجاب‌اند و کشف این حجاب، جز برای اشخاص برگزیده، میسر نمی‌گردد. از همین‌رو، سجستانی، علوم حقیقی را از ابلیس و پیروان او محجوب و پنهان می‌داند.(۳۸)

بنابراین اسماعیلیان به‌تساوی عقل در میان همه‌ی انسان‌ها قائل نیستند و رسیدن به‌نهایت تکامل و سعادت را تنها مختص به‌پیامبران و امامان می‌دانند و آن‌ها را عاقل‌ترین افراد بشر می‌دانند و وجود آنان را برای هدایت بشر واجب می‌انگارند. براساس اعتقاد اسماعیلیان، در سومین مرتبه‌ی تکامل انسان، ناطق [یا آدم اول کلی، پیامبران] پس از اتمام وظایف، از جهان مادی رخت برمی‌بندد، به‌جهان آسمانی وارد می‌گردد و به‌جایگاه عقل دهم صعود می‌کند و در آن‌جا تبدیل به‌عقل قدسی مجرد می‌شود [یعنی به‌آدم روحانی تبدیل می‌گردد] و منتظر سایر نطقاء می‌ماند تا آن‌که همه در هیکلی نورانی مجتمع شوند و هیکل نورانی اعظم را به‌وجود آورند و به‌جنّةالمأوی برسند.(۳۹) و این‌گونه سومین مرتبه‌ی تکامل انسانی به‌پایان می‌رسد.

از مطالعه‌ی منابع اسماعیلی چنین نتیجه می‌شود که در نگرش اسماعیلیان عملاً دستیابی به‌عقل اول (عقل کلی) که معادل خداوند است، غیر ممکن است؛ و هیچ‌کس هنوز عقل را به‌تمام و کمال درک نکرده است.

از دیدگاه اسماعیلیه کمالی که انسان می‌بایست بدان برسد، کمال دینی است، و مسیرهای سعادت انسان نیز منحصراً مسیرهای است که با اعتقاد و مذهب اسماعیلیه پیوند دارد. به‌عنوان نمونه به‌انواع انسان از دیدگاه اسماعیلیه اشاره نمائیم:

در انسان‌شناسی اسماعیلیه از سه نوع انسان سخن رفته است:

۱ ـ آدم روحانی، که اسوه‌ی آسمانی است. به‌عبارتی، عقل سومی است که به‌عقل فعال [عقل دهم] تبدیل شده است.

۲ ـ آدم اول کلی [بشرزمینی] که نهایت علم آدم روحانی است و ذات عمل او است. این شخص همان پیامبر یا ناطق است.

۳ ـ آدم جزئی = انسان موجود که آغازگر دوره‌ی ما است و در کوچه ـ خیابان راه می‌رود.(۴۰)

نتیجه این‌که: در نگرش اسماعیلیان، انسان واجد سه وجود متفاوت است؛ و در سه مرتبه به‌تکامل می‌رسد. انسان اسماعیلی در وجود نخستین خویش، که وجودی حیوانی است، با علم و دانش به‌عقل جزئی دست می‌یابد، وجود تاریخی به‌دست می‌آورد و به‌مراحل مادی تاریخ داخل می‌شود. در این مراحل تاریخی، به‌واسطه‌ی هدایت انبیاء و اوصیاء بر وجود عقلانی او مرتبه به‌مرتبه افزوده خواهد شد و به‌کمال تاریخئ خویش، که کمالی است دینی، نائل می‌گردد. آن‌گاه انسان تاریخی وجودی عرفانی می‌یابد و مراحل ماوراءالطبیعی را طی خواهد کرد و به‌عقل کل، که معاد خداوند و نهایت تکامل انسان است، خواهد رسید.

پس در نگرش اسماعیلیان، تکامل مادی انسان، تکامل عقل جزئی (عقل معیشتی) و تکامل تاریخی انسان، تکاملی دینی است، و تکامل معنوی انسان، رسیدن به‌نهایت عقل و عرفان، و یا به‌عبارتی، رسیدن به‌عقل کل است؛ اما بر اساس تفکر اسماعیلیان، این مرحله از تکامل عملاً دست یافتنی نیست.

علم النفس: ـ «جوهر انسان مجرد است یا مادی، یا متکاثف و ترکیبی از این دو؟»

= اسماعیلیه معتقداند حقیقت انسان، نفس مجردی است که از ساحت نفس کلی سرچشمه گرفته است و آثار غیر جسمانی دارد؛ این حقیقت، بدنی دارد که به‌منزله‌ی آشیانه و ابزار او است. ابزاری مادی که در شناخت عقل و نفس به‌کار گرفته می‌شود و موالید ثلاثه در واقع برای پیدایش تن و برای شناخت جوهرهای مادی به‌وجود آمده است. انسان از طریق جوهرهای مادی، جوهرهای روحانی را

می‌شناسد. این جوهرهای روحانی <ارواح پاک و منزّه> به‌سوی پروردگار بازمی‌گردند.(۴۱)

نفس، سه قوه دارد: قوه‌ی غضبیه، شهوانی و ناطقه. کمال آدمی زمانی تحقق می‌یابد که نفس او با عقل او ترکیب شود و این حالت زمانی است که فرمان‌های شریعت و فرایض دین را به‌جای آورد و آن‌ها را بی‌هیچ عذر و بهانه‌ی فرونگذارد و از حرام بپرهیزد، زیرا هر عملی که انسان انجام می‌دهد بر نفس او اثر می‌گذارد و این تأثیر، جاویدان با او باقی است. لذات آدمی نیز دو نوع است. یکی لذات جسمی و حسّی، که ناپایدار است؛ دیگر لذات معنوی، که از طریق نفس حاصل می‌شود و چون نفس پاینده است، لذات او نیز پایدار است. بنابراین غرض از آفرینش انسان، عقل و نفس بوده است؛ نه جسم. عقل و نفس که در انسان است، عقل و نفس جزئی است که به‌عقل و نفس کل بازمی‌گردد. اما چون آدمی دارای بدن و نفس است، پیامبران باید هم بدن و هم نفس او را به‌کار وادارند. کار بدن، نماز و روزه و حج و جهاد و سایر عبادات است و کار نفس، شناخت حقیقت و باطن اعمال شرعی. (۴۲)

دراین نظریه دوگانه‌گی انسان به‌معنای واقعی کلمه پذیرفته شده است. آن‌چه حقیقت انسان است نفس او است؛ و بدن پوسته‌ی است که از حقیقت انسان بهره‌ی ندارد: «ای برادر تو همان اندیشه‌ی»(۴۳) به‌همین جهت نفس ناطقه و بدن دوچیز مستقل‌اند که فقط ارتباطی باهم دارند. از نظر بدنی او حیوانی است که در زندگی مادی و نفسانی خود غرق است و دورترین مخلوقات به‌خدا است. این روح او است که بر اثر هدایت انبیاء و اوصیاء می‌تواند به‌نهایت تکامل درونی خویش در روی زمین نایل شود؛ لٰکن تکامل معنوی انسان و رسیدن به‌نهایت عقل و عرفان و کمال؛ یا به‌عبارتی، رسیدن به‌عقل کل است که عملاً دست نیافتنی است.

در این تقسیم‌بندی، دو عالم روحانی و جسمانی ملحوظ گردیده است، که آدم روحانی در عالم روحانی قرار دارد، و آدم جزئی در عالم جسمانی و واسطه‌ی میان این دو آدم (یا دو عالم) بشرزمینی یا آدم اول کلی است. این آدم اول کلی، که نهایت علم آدم روحانی است، تمام کمالات و عقل را به‌واسطه‌ی آدم روحانی [که او هم از عقل کلی دریافت کرده است] اخذ نموده و به‌واسطه‌ی این کمالات به‌ناطقان یا پیامبران تبدیل می‌گردد و شروع به‌هدایت آدم جزئی می‌کند و می‌کوشد تا او راهم به‌کمال نزدیک سازد.

نفس در وجود آدمی، مراتبی دارد که برترین آن، نفس عاقله است. تعبیر قرآن از نفس عاقله، «عقل» یا «فوآد» است که در پارسی آن را «دل» می‌گوئیم. بنابراین، حقیقت ذات آدمی، باطن او است، یعنی: نفس و عقل و دل.

اما انسان‌های جزئی، انسان‌های هستند که حامل روح خدائی و مرکب از دو عالم محسوس و معقول‌اند، که یکی جسم مردم، که دیدنی و شنودنی است، و دیگرنفس مردم، که دیدنی و شنودنی نیست.(۴۴) از جسم به‌نفس «ناطقه» و از روح به‌عقل «جزئی» نیز یاد می‌گردد.

موأیدالدّین شیرازی نفس ناطقه را به‌عنوان محرکی می‌داند که درمسیر حرکت، به‌تعالیم پیامبران محتاج است. او در رسائل المؤیدیه می‌نویسد: «نفس ناطقه در ابتدای راه، قوه‌ی محض است، جز با تدریج و کسب از معلم روحانی، امکانی برای به‌فعلیت رسیدن آن نیست. همان‌گونه که طفل ابزار و آماده‌گی سخن گفتن را دارا است، ولی بدون تعلیم پدر و مادر، هیچ‌گاه لب به‌سخن نمی‌گشاید. انبیاء و اولیای إلٰهی همان نقشی را ایفا می‌کنند که پدرو مادر برای بازشدن زبان کودک...

به‌کمال رسیدن طبایعی، که در بدن انسان مطرح است، به‌هیچ رو، در روح و نفس ناطقه طرح شدنی نیست. استکمال صوری ارواح به‌کسب از معلم روحانی بسته‌گی دارد؛ حال آن‌که استکمال طبیعی بدن به‌صورت اضطراری [ناخواسته] و بدون نیاز به‌اکتساب از شخص صورت می‌پذیرد.(۴۵)

عقول ده‌گانه: اسماعیلیان تصور ادواری از تاریخ دارند، این تصور که شالوده‌ی اعتقاد ایشان را شکل می‌دهد، به‌نوبه‌ی خود با نظریه‌ی سرنوشت انسان ارتباط دارد و در تفسیر روایات توراتی و سپس قرآنی هُبوط آدم به‌بهترین وجهی نمایش داده شده است. این نمایش بهشتی درباره‌ی ماجرای آدم در باغ بهشت، وسوسه‌ی او توسط ابلیس و در نتیجه هبوط او است، آن‌گونه که در جهان غیرمادی قدیم «عالم الابداع» روی داده است.

آدم یا همان انسان، «آدم روحانی» نامیده شده است. با استفاده از نظام کیهان-شناختی عقول ده‌گانه‌ی که توسط کرمانی تشریح شده است، این روایت، آدم را در اصل در مرتبه‌ی عقل سوم قرار می‌دهد. جنبه‌ی خوب آن «درختی» در «باغ عدن» که انسان حق نداشت به‌آن نزدیک شود، همان رتبه‌ی عقل کلّ اول است. ابلیس یا شیطان نماینده‌ی میل نفسانی آدم برای نپذیرفتن این جایگاه اعطاء شده به‌وی است.

چنین امری موجب آن شد که انسان مرتکب گناه جاه‌طلبی نامشروع شود، گناه تمایل به‌کسب مرتبه‌ی برابر با عقول بالاتر. تنبیه و رانده شدن متعاقب آدم از «باغ عدن» به‌از دست دادن مرتبه و برتری وی از سایر عقول مادون وی انجامید. آدم عقل دهم شد، ولی از راه توبه، بازگشت به‌جایگاه اصلی خود را می‌طلبد.

بازگشت آرزوی آدم <نماد نوع بشر> است؛ به‌همین سبب است که جهان عقول به‌عنوان همتای خود بر روی زمین، سلسله‌مراتب مذهبی را دارد (سلسله‌مراتب مذهبی در این دنیا تجلی سلسله‌مراتب جهان عقول است) تمامی این سلسله‌مراتب، به‌طور یکپارچه نمادی است از دعوت، یعنی بازگردانیدن آدم هبوط کرده به‌راه حقیقت، و نشانه‌ی است از مرحله‌ی از روند "معراج" روحانی.

هبوط آدم توضیحی بر مفهوم «گناه اصلی» نیست، بلکه توصیف فرآیند کیهانی است که در آن ادوار نبوّت و به‌کمال رسیدن متوالی آن‌ها، نظام حقیقی پدیده‌ها را تجدید می‌کنند. سهمی که سلسله‌مراتب برعهده دارد، آن است که برای آدم و نیز برای تمام نوع بشر مشخص کند که آنان از چه راهی و از چه حدودی باید بگذرند تا به‌عقل کل برسند. چنین بازگشتی نمایانگر مقصد بالقوه‌ی است که هر انسانی می‌تواند به‌آن برسد و از راه آن به‌شناخت شایسته‌ی یگانه‌گی خدا و حکمت روند خلقت نایل‌آید. این بازگشت به‌مرتبه‌ی است که در آن آدم از دانشی بهره‌مند می‌شود که آگاهی از آن چیزی است که به‌تعبیر قرآن «کل نام‌ها» (۲: ۳۱) نامیده شده و این نام‌ها در حوزه‌ی تفکر اسماعیلی کم ارزش‌تر از «حقایق»، یعنی حقایق جهان‌شمول نیستند. «وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا» معنی و مفهومی جز این ندارد.

برای اثبات این ادعا به‌قوای هفتگانه‌ی عقل از نظر اسماعیلیه، می‌پردازیم:

اولین قوه‌ی عقل دهر است؛ دومین قوه‌ی عقل شکفتن و انبساط و سُرور است؛ سومین قوه‌ی عقل حق است؛ چهارمین قوه‌ی عقل برهان است؛ پنجمین قوه‌ی عقل حیات است؛ ششمین قوه‌ی عقل کمال است؛ شناخت هفتمین قوه و بالاترین قوه‌ی عقل در میان ناقلان اسماعیلی بعدی آشفته‌گی ایجاد کرده است. «هانری کربن» در ویرایش خود از کتاب الینابیع، این هفتمین قوه را «غیبه» قرائت کرده است.

سجستانی و ناصر خسرو نیز درباره‌ی کمال می‌نویسند: نفس انسان وقتی به‌کمال می‌رسد که افاضات عقل کلی را به‌تمامی پذیرا شود.(۴۶)

شش پیامبر بزرگ طی قریب ۷۰۰۰ سال فرمان خدا را بربخشی از بشریت روان ساختند و افاضات عقل را به‌آنان رسانیده‌اند [تا عقل ششم رفتند؛ زیرا

مرحله‌ی هفتم = غیب‌ها است که هنوز نیامده] اما این واقعیت که آن‌ها نتوانستند برهمه‌ی بشریت فرمان برانند، خود دلیل برآن است که هیچ‌کس هنوز عقل را به‌تمامی نپذیرفته است.(۴۷)

جمله‌ی آغازین بند دوم جامع الحکمتین چنین خوانده می‌شود: «و عنایت نفس کل از احتیاج خویش بدان شخص باشد که افاضات عقل کلی را تمام او پذیرد و بر خلق برجمله‌گی او سالار شود، این شخص آخرین سالاری باشد مر این سالاران را و دور به‌او به‌آخرآید.»

بنابراین چون دور آخر هنوز از نگاه اسماعیلیه به‌آخر نرسیده، پس عملاً کمال عقلی در کار نیست. در ضمن تنها تعداد کمی از انسان‌ها دانش و توانائی بهره‌بردن و تحت تأثیر قرار دادن را دارند. بنابراین، انسان‌ها یکسان خلق نشده‌اند؛ برخی واجد نهایت کمال و توانائی تأثیرگذاری‌اند، و برخی دیگرمتأثراز آن هستند و بدون کمک آن‌ها به‌مقصد نمی‌رسند؛ ولی در کل، تکامل عقلی هنوز حاصل نشده است.

علم: "علم" که در گنجینه‌ی "عقل" جای می‌گیرد، عبارت است از دریافتن چیزها چنان‌که هست. ناصر خسرو در «وجه دین» توضیح مفصلی در موارد علم و عقل و تعلیم و تعلُّم و ارتباط آن با امر دین و خداشناسی ارائه می‌کند. به‌پنداشت او همه‌ی آفریده‌های روحانی و جسمانی برای انسان قابل شناخت است. هرچه را قابل شناخت نباشد، "هست" نمی‌توان گفت، به‌جز خداوند، که از علم برتر است. هرکس که از علم بیش‌تر نصیب یافته باشد، به‌امر خدا نزدیک‌تر است. شناخت فلسفۀ آفرینش و چون و چرا کردن برای معرفت عالم و اطلاع بر علوم، بر انسان واجب است. این شناخت چیزی نیست جز شناخت علم دین حق؛ و علم دین حق، عقاید اسماعیلیان است. شناختن عالم یا محیط مادی، چیزی نیست جز شناختن فعل آن‌ها. نتیجه‌ی این شناخت‌ها، اثبات نبوت است.

فلسفه‌ی پیوستن نفس به‌جسم، بهتر شدن و کامل‌تر شدن نفس است و این کمال و بهتری جز از راه آموختن علم حاصل نمی‌شود. علم از طریق حواس پنجگانه به‌نفس می‌رسد و حواس جز از طریق جسم حاصل نمی‌شود.

ناصرخسرو علم آموختن و چون و چرا کردن در امور طبیعت را ویژه‌گی نفس آدمی دانسته و گفته است: همچنان‌که خداوند خوردنی را برای نفس حسّی آفریده، در هر کس، نفس سخن‌گوی نهاده است، و این نفس مدام در جست وجو و چون و چرا است. به‌عبارت دیگر، همچنان‌که نفس حسّی از طعام و شراب مزه می‌جوید، نفس

ناطقه از دیدن و شنودن علم «معنی» می‌جوید و تفکر در آفرینش و علم‌آموزی را جزو ذات و وجود انسان و فرمان خدا می‌داند و استناد می‌کند به‌آیه‌ی «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا، ۳: ۱۹۱»

همچنین به‌نظر او، انسان دانا موأظف است که به‌دیگران علم بیاموزد و این معنی را از تأویل این آیه‌ی استنباط کرده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، ۱۶: ۹۰» بدین‌ترتیب عدل و احسان را عبارت از آموختن علم به‌سایر انسان‌ها دانسته است.

تعلیم: اسماعیلیه به‌مسأله‌ی تعلیم اهمیت فراوان می‌دادند، به‌همین سبب «تعلیمیه» و «اهل تعلیم» هم نامیده شده‌اند. حسن صبّاح معتقد بوده است که عقل برای آدمی در امور کافی نیست و تعلیم معلم (یعنی امام) لازم است. وی می‌گفت: خداشناسی به‌عقل و نظر نیست، بلکه به‌تعلیم امام است. ناصرخسرو نیز در شعر خویش بارها به‌مسأله‌ی تعلیم و اهمیت آن اشاره کرده است. در قصیده‌ی ۲۳۳ از دیوانش می‌گوید:

نبیند جز به‌ایشان چشم دانا   نهانی را بـه‌زیر آشکاری
نهان آشکارا کس ندیده است   جز از تعلیم حری نامداری

نقش اختیار در تکامل انسان: در تفکر اسماعیلیه آدم جزئی به‌واسطه‌ی هدایت پیامبران یا آدم اول کلی، مسیرهای تکامل را طی خواهد کرد. هدف غائی و نهائی پیامبران، استحاله و دیگرگون شدن نفس انسانی است، به‌صورتی که بالفعل و حقیقتاً به‌صفت عقل متصف شود؛ «یعنی به‌حالتی در آید که دوام و بقای جاویدانی یابد»[۴۸]

انسان به‌واسطه‌ی علوم و معارفی که پیامبران در اختیار او می‌نهند، دیگرگونی می‌پذیرد و به‌تکامل می‌رسد؛ چون این علم از کانال خداوند (وحی) سرچشمه می‌گیرد، می‌بایست معرفتی دینی و یا شریعت باشد. اما آن‌چه این معارف را درک می‌کند، عقل (انسان) است؛ و این عقل است که موفق به‌دریافت این علم و دانش می‌گردد.[۴۹] بنابراین، در تفکراسماعیلیه، کار عقل، دریافت معارف دینی و کسب شریعت است.[۵۰] از این رو در تفکر اسماعیلیه، عقل و دین تعریفی مشترک دارند و میان آن‌ها هیچ‌گونه ناسازگاری و ناهماهنگئ وجود ندارد. چنان‌که طاعت‌پذیری نیز مفاهیمی مشترک دارند.[۵۱] کار عقل محسابه و تشخیص نیک و بد و نفع و ضرر است، این‌جا است که زمینه‌ی عمل اختیاری و کمال‌پذیری فراهم می‌شود.

پس براساس دیدگاه اسماعیلیه، عقل انسانی، عقلی دینی است که در خدمت دین و شریعت است. یعنی فعل عقل که دانش است، همان شریعت است؛ در ثانی پیامبران نیز از راه عقل انسان‌ها را راهنمائی می‌کنند: «آن‌ها به‌عنوان آورنده‌ی دانش و معارف‌اند. به‌عبارتی، دریافت کننده‌ی فیض‌اند.»(۵۲)

اما کسب آن معارف به‌کمک عقل است، که اگر انسان آن دانش و معارف را کسب کند، هم عالم (عاقل) گشته و هم طاعت خدا را به‌جا آورده است. بنابراین در اندیشه‌ی این مذهب، عقل، نقشی دینی دارد، و هرراهی که از عالم حسی به‌عالم علوی می‌گذرد، از گذرگاه دین امکان‌پذیر است.(۵۳)

اما این عقلی که اسماعیلیه از آن یاد می‌کنند، همان اختیار، و یا به‌عبارتی، اراده‌ی انسان است، که انسان به‌واسطه‌ی آن مسئول بد و خوب کارها و بهشت و دوزخ خود می‌شود.(۵۴) در فلسفه و کلام اسماعیلی، انسان از نظر گفتار و کردار و انتخاب نیک و بد، مختار است، نه مجبور. بنابراین با اراده‌ی خویش، حق یا باطل را انتخاب می‌کند. مقوله‌ی جبر و اختیار در شعر ناصرخسرو جلوه‌های برجسته دارد، سخن از اختیار محض می‌زند و تمام ناکامی‌های انسان را حاصل انتخاب‌های بد می‌خواند، در مطلع قصیده ی شماره ۶ از دیوان او آمده است:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را — برون کن زسر باد و خیره سری را
بری دان از افعال چرخ برین را — نشاید ز دانا نکوهش بری را
همی تا کند پیشه، عادت همی‌کن — جهان مر جفا را، تو مر صابری را
هم امروز از پشت بارت بیفگن — میفگن به‌فردا مر این داوری را
چو توخودکنی اخترخویش رابد — مدار از فلک چشم نیک اختری را
بسوزند چوب درختان بی‌بر — سزا خود همین است مر بی‌بری را

به‌اعتقاد ناصرخسرو، نیک‌بختی و بدبختی انسان، به‌دست خود او است. به‌همین سبب، پیوسته انسان را به‌دانش‌آموزی و گفتار نیک و کردار نیک و دین‌ورزی فرا می‌خواند، در قصیده‌ی ۳۰ از دیوانش می‌گوید:

زدانش یکی جامه کن جانت را — که بی‌دانشی مایه‌ی کافری است
بیاموز گفتار و کردار خوب — **که این هر دو بنیاد نیک اختری است**

در قصیده‌ی ۲۵ میان جبر و اختیار تعادلی بر قرار می کند:

بهترین راه گزین کن که دو ره پیش تواست — یک رهت سوی نعیم است و دیگر سوی بلاست
از پس آن‌که رسول آمده باوعد و وعید — چند گوئی که بدونیک به‌تقدیر وقضاست

گنه و کاهلی خود بهقضا بر چه نهی؟ که چنـــین گفتن بـیمعنی کار سفـــهاست
گـرخداوند قضا کـرد گنه بـر سر تـو پـــس گناه تو بهقول تو خداوند توراست
اعتقاد تو چنـــین است، ولٰکن بهزبان **گوئی او حاکم عدل است و حکیم الحکماست**
بــا خداوند زبانت بهخلاف دل توست با خداوند جهان نیز تو را روی و ریاست
بهمیان قـــدر و جـــبر رود اهـل خرد راه دانا بهمیانهی دو ره خـوف ورجاست
بهمیان قـدر و جبر ره راسـت بجوی که سوی اهل خردجبر وقدر درد وعناست
راست آن است ره دین که پسند خرد است که خرد اهل زمین را ز خداوند عطاســت
عدل بنیاد جهان است بیاندیش کهعدل **جز بهحکم خرد از جور بهحکم که جداست**

اینکه در این مذهب گفته میشود: اگر انسان از عقل اطاعت کند و کسب معارف نماید، بهبهشت میرود؛ اگر از عقل اطاعت نکند، بهدوزخ راه مییابد؛ در واقع بهاین مفهوم است که انسان اگربا توجه بهاختیار خود اطاعت کند و کسب معارف نماید، بهبهشت میرود؛ و اگر اطاعت نکند و معرفتی نیابد، بهدوزخ خواهد یافت. بدینترتیب «بهشت» از نظر اسماعیلیه همان عالم عقل و دانایی و آگاهی و روشنایی است؛ و «دوزخ» همان عالم جهل و تاریکی و نادانی است.

اسماعیلیان از ارادهی انسان در اطاعت خداوند، بهعقل یاد میکنند، که این عقل میتواند دعوت را اجابت کند و بر دانش نفس بیافزاید، و یا برعکس.

اما معارف إلٰهی یا شریعت، که بهواسطهی پیامبران محقق میگردد، علمی اکتسابی نیست و پیامبران آن را از ناحیهی خداوند دریافت میدارند و ابلاغ میکنند؛ زیرا هدف از آفرینش انسان، رسیدن او بهسعادت است. لازمهی حکمت خدا، تعلیم سود و زیان مردم بهایشان است. بههمین سبب، خداوند افرادی را برگزید تا راه سعادت را بهآنها نشان دهند و از مسیر شقاوت دورشان دارند. زیرا جهد و تلاش انسان و ارادهی او بهتنهائی بهمقصد نمیرسد، و عنایت و هدایت پروردگار است که بهوسیلهی آن عنایت، خداوند بهارسال رُسُل و ناطقانی در زمین اقدام میکند و اینگونه انسان را بهمقصد میرساند.(۵۵)

نقش وحی: اسماعیلیان دامنهی وحی إلٰهی را بسیار گسترده تصور میکنند و معتقداند هیچگونه معرفت و علمی خارج از دایرهی شمول وحی نیست. از این رو، برخی از متفکران اسماعیلی، نهتنها علوم إلٰهی و معارف دینی را از جانب خداوند میدانند، بلکه همهی علوم و دستآوردهای بشری را نیز.(۵۶)

از منظر اسماعیلی هیچ علمی، جز آموزش و الهام از عالم بالا نیست. بنابراین علوم و معارف بشری بدون استعانت از خداوند تبارک و تعالی به‌دست نمی‌آید، بلکه این خداوند است که از آغاز خلقت و پیدایش آدم‌ابوالبشر در طی دوره‌های مختلف، علوم و معارف را به‌افراد بشر تعلیم داده است. در نظر این جماعت، فلسفه نیز نتیجه‌ی است که از وحی إلٰهی ناشی می‌شود. به‌عبارتی، آن‌ها (چون فیلون یهودی) همه‌ی علوم را نوعی تعلیم إلٰهی می‌دانند. برای مثال: ناصرخسرو در قصیده‌ی ۹۸ از دیوان خود، علم خویش را نیز یک عطیه‌ی إلٰهی می‌شمارد و می‌گوید:

درنفس من این علم عطای است إلٰهی **معروف چو روز است، نه‌مجهول و نه‌منکر**
آزاد شــد از بنـــــدگی آز مـــرا جان آزاد شـــو از آز و بــزی شاد و توانگر

بنابراین، در نگرش متفکران اسماعیلی، در حرکت به‌سوی تکامل (سعادت) خداوند مهم‌ترین نقش را ایفا می‌کند؛ زیرا به‌صورت غیرمستقیم به‌عقل یا اراده‌ی انسان مدد می‌رساند و محرکی است برای حرکت و تحول. از نقش خداوند، تحت عنوان اراده‌ی إلٰهی یاد می‌گردد، که اراده‌ی انسان در طول آن قرار دارد؛ زیرا انسان مختار است به‌واسطه‌ی عقل، آن معارف را کسب کند، و یا از واسطه‌های إلٰهی پیروی ننماید و به‌کسب معارف نپردازد و اطاعت نکدد. ناصرخسرو درباره‌ی جبرو اختیار می‌نویسد:

«خدا عادل‌تر از آن است که خلق را برمعصیت مجبور دارد و سپس ایشان را برآن عقوبت کند. حال مردم در این‌باره، چنان است که میان دو کار، نه‌مجبور است و نه‌مختار، و این مبتنی بر حدیثی از امام جعفر صادق است که فرموده باشد: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین‌الامرین» بنابراین، براساس مشیت إلٰهی، خداوند معارف خود را به‌واسطه‌ی کتاب و وحی، در اختیار انسان‌ها می‌گذارد و این کتاب همان معرفت، و پیامبران به‌عنوان دریافت کننده‌گان وحی، مبلغان آن معارف‌اند که آن‌ها فواید فیض (معارف) را از عقول عالیه دریافت می‌کنند و آن‌ها را به‌صورت قوانین مکتوب بیرون می‌آورند.(۵۷) پس در تفکر اسماعیلیه، نه‌جبر حاکم است و نه‌تفویض، بلکه آن‌ها به‌امر بین‌الامرین معتقداند.

خداوند نه‌تنها با ارسال رُسُل و اوصیاءِ او در جریان تحول تاریخ تأثیرمی‌گذارد، بلکه در آفرینش نفس حریص انسان به‌کسب معارف نیز به‌جریان تاریخ مدد می‌رساند. معنی دارد که اسماعیلیان از همان ابتدا این عقیده را ملاک عمل قرار می‌دهند که میل به‌شناخت و دانش را خدا در سرشت آدمی نهاده است.(۵۸)

پس به‌قیاس عقلی و برهانی می‌گوئیم که خدا این چیزهای دانستنی را آفرید و نفس دانشجوی در مردم ودیعت کرد و در نفس مردم، تقاضا و حرص بر باز جستن این چیزها نهاد و همه‌ی این چیزها چنان است که خدا ودیعت کرده است و خدا نفس مردم را گوید که: بپرس و بدان که چرا چنین است.

انسان از سوی خدا مختار (موکل) است که جهان را بشناسد، و نظر به‌همین اختیار است که سزاوار خطاب خدای تعالی است.(۶۰) بنابراین اسماعیلیان(نیمه) اختیار انسان‌را پذیرفته‌اند و آن‌را دلیل تکلیف و ارسال رُسُل وثواب وعقاب می‌دانند.

نبی و وصی

اسماعیلیان، تعداد پیامبران اولواالعزم را شش نفر دانسته و برای هر نبی یک وصی قائل‌اند. به‌اعتقاد ایشان در هر دوره بر روی زمین، یک ناطق وجود دارد که او پیامبری دارای شریعت است. هر ناطقی (پیغمبر) وصی و جانشینی دارد که «امام اساس» و یا امام «صامت» نیز نامیده می‌شود که در حال حیات ناطق از علم او بهره‌مند است. وصی امامی است که وارث بلافصل آن پیامبر است؛ او نخستین امام هر عصر است و بنیاد و اساس امامت از او منشأ می‌گیرد؛ او امین راز نبوت بوده و موأظف به‌تأویل آیات، احادیث و احکام است.

ادوار نبوت: بر اساس این نظریه در شش دور اول تاریخ بشر، شش ناطق ظهور کرده‌اند. ناطقان همان پیغمبران اولوالعزم بودند: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد؛ همزمان با ناطق هر دوره یا قبل از آن، امام مقیم وجود دارد که در واقع مربئ ناطق هر دوره محسوب می‌شود. امامان مقیم این شش دوره عبارت‌اند از: هنیر، هود، تارح، اُد، خزیمر و ابوطالب.

آخرین امام (یعنی قائم) دوره‌ی قبلی را به‌پایان می‌رساند و همین امام، امام مقیم است که پیامبر جدید را برمی‌انگیزد تا دوره‌ی جدید نبوت شروع شود. ادوار امامت پیامبران به‌ترتیب عبارت‌اند از:

۱ ـ آدم، که امام دورانش شیث بود.

۲ ـ نوح، که امام دورانش، سام بود.

۳ ـ ابراهیم، که امام دورانش اسماعیل بود.

۴ ـ موسی، که امام دورانش‌هارون بود.

۵ ـ عیسی، که امام دورانش شمعون بود.

۶ ـ محمد، که امام دورانش علی بود.
۷ ـ قائم (که هنوز نیامده و در اخرالزمان می‌آید.)

خاتمیت: اسماعیلیان به‌خاتمیت سیّد اعتقاد دارند. و می‌گویند برخلاف شش ناطق پیشین، هفتمین و آخرین ناطق (قائم ـ قائم القیامة) در آخرالزّمان می‌آید، تعلیمات حضرت محمد را نو می‌کند.

امامت: (در این مورد بعداً بحث خواهیم کرد.)

تعریف ناطق: با توجه به‌جایگاه و اهمیت ناطق، لازم است در مورد ناطق و به‌ویژه تفاوتی که بین پیامبر «ناطق» و امام «صامت» وجود دارد توضیح بیش‌تری ارائه شود: بنابر عقیده‌ی اسماعیلیان، ناطقان پیامبرانی هستند که برای هدایت مخلوقات و تنظیم مبدعات و بیان شرایع و احکام و تبلیغ و انذار و شهادت فرستاده شده‌اند. هر ناطقی (هر پیغمبر) وصی و جانشینی دارد که «امام اساس» و یا امام «صامت» نیز نامیده می‌شود. نسبت ناطق به‌امامان همچون نسبت خورشید است به‌ماه. همان‌گونه که ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد، امام نیز از ناطق تأثیر می‌پذیرد.(۶۱)

حمیدالدّین کرمانی داعی نام‌دار اسماعیلی، مراتب دینی را با جهان و اندام آدمی مقایسه می‌کند: «فالشمسُ مثلٌ علی‌الناطق، بها یستضیءالعالم و کذالک بالناطق یستضیءالعالم بعلمه... والقمرُ مثلُ الحُجة لانه یستمد نوره من الشمس... ومثل الناطق من‌البدن مثل‌القلب الذی هو امیرالجوارح و مثل الحجة الدماغ الذی هو موضع العقل... »(۶۲) در تعریف دیگر «قاضی نعمان» <مهم‌ترین فقیه اسماعیلی> تنزیل احکام را به‌عهده‌ی ناطق؛ و تأویل احکام را به‌عهده‌ی حجت وی (امام صامت) می‌گذارد: «انّ النّاطق یقوم بظاهر علم الشریعه و الحجة یقوم بباطنه»(۶۳)

دو مقام «ناطق» و صامت «امام اساس» (در عین همزمانی) در طول یکدیگر قرار دارند و مکمل همدیگراند. «ناطق» جایگاه تنزیل احکام از سوی خداوند به‌مردم را دارد؛ «امام اساس» جایگاه تأویل و تفسیر احکام را دارا است و هفت امامی که بعد از آن دو می‌آیند، ظاهر و باطن شریعت را بیان می‌کنند.

"ناطق" انعکاس عقل کل در عالم محسوسات است. و صامت، انعکاس نفس کل در عالم محسوسات است. زمان از نبی و شریعت و نیز از امام و دعوت او خالی نیست چنان‌که روز از نور و شب از تاریکی تهی نمی‌باشد. امام صامت از خود چیزی نمی‌گوید، بلکه سخنان ناطق و شریعت را تأویل می‌کند. ناطقان و

صامتان برای نجات آدمیان ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به‌علم کامل، که بهشت مظهری از آن است.(۶۴)

دیگر ائمه بین هر رسول و رسول بعدی می‌آیند و این سنت تا قیام قائم تداوم دارد، در واقع ناطق صاحب دور می‌باشد. و صامت ادامه دهنده‌ی دور.(۶۵) گفته شده است که اعتقاد به‌ناطق و صامت در اصل از اعتقادات فرقه‌ی خطابیه، یعنی پیروان ابوالخطاب بن ابی‌زینب، است که به‌عقاید اسماعیلیه راه یافته است.(۶۶)

ایمان: قاضی نعمان در کتاب «دعائم‌الاسلام» تعریفی از ایمان آورده است که گویا امام جعفر صادق فرموده باشد: «... از امام پرسیده شد: برایم از ایمان بگو که آیا شهادت زبانی همراه با عمل است یا شهادت بدون عمل؟ حضرت فرمود: ایمان همه‌اش عمل است و شهادت زبانی پاره‌ی از این عمل است و این عمل از جانب خداوند تکلیف می‌شود و در کتاب خدا بیان شده است... ایمان را حالات، درجات، طبقات و منازلی است. در ایمان می‌توان به‌کمال تامّ رسید و یا ناقص بود...»(۶۷)

احکام و تکالیف

احکام و تکالیف دینی اسماعیلیه با معتقدات شیعه‌ی دوازده‌امامی چندان تفاوتی ندارد و همان احکام شرعی اسلام مانند نماز و روزه و خمس و زکات و حلال و حرام و نجاسات و مطهرات و غیره است. حقیر، کتاب «دعایم الاسلام» و رساله‌ی عملیه‌ی سید امیرحسین‌شاه خلیلی را با دقت خواندم، تفاوتی میان احکام عبادی این دو مذهب ندیدم. مگر بسیار جزئی؛ این تفاوت‌های جزئی میان فتاوای فقهای اثنی‌عشری نیز دیده می‌شود.

فقط یک وجه تمایز عمده دراین‌جا می‌ماند و آن تأویل‌گرایی مذهب اسماعیلی است که به‌عهده‌ی امام است، این‌که امام بتواند در هر زمان و مکانی نحوه‌ی انجام تکالیف را تعیین (یا تعطیل) کند، امری است سیّال و لغزنده که ما از آن خبر نداریم.

همچنین گفته شده است که اعضای درجات عالی و خواص اسماعیلیان، احکام و ظواهر دین را برای خود لغو می‌دانستند و این امر را بر تازه‌واردان اسماعیلی فاش نمی‌کردند... اما احتمال دارد این یک تهمت باشد مانند اتهامات زیاد و رنگارنگی که معمولاً فرقه‌های رقیب بر یکدیگر وارد می‌کنند و اسماعیلیان در طول تاریخ خود معرض اتهامات زیاد واقع شده‌اند، تهمت‌های که اکثرا ناروا است.

از آثار ناصرخسرو چنین مفهومی استنباط نمی‌شود. برخلاف این، از آثار وی دریافت می‌گردد که او خود سخت مراقب و مواظب اعمال شرعی بوده و در کتاب «وجه دین» کسانی از باطنیان را که منکر ظواهر دین باشند «دجالِ باطنیان» نامیده و منکران تأویل را «دجالِ ظاهریان» خوانده است. ناصر خسرو اعتقاد دارد: «عرفان علوی از شریعت به‌طریقت و از طریقت به‌حقیقت می‌رسد.»

فقه اسماعیلی: فقه شیعه‌ی اسماعیلی دقیق‌ترین فقه اجتهادی و عملی در اسلام است و نسبت به‌فقه و اجتهاد شیعه‌ی اثنی‌عشری به‌مراتب قدیم‌تر و دقیق‌تر و غنی‌تر تدوین شده است که به‌سهم خود تقدم حیرت‌آور شیعه‌ی اسماعیلی نسبت به‌شیعه‌ی اثنی‌عشری را نشان می‌دهد.(۶۸) یکی از مهم‌ترین و قدیمی‌ترین کتب فقهی اسماعیلی کتاب «دعایم الاسلام و بیان حلال و حرام و قضایا و احکام» تألیف «قاضی ابوحنیفه النعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیّون تمیمی مغربی، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین فقیه و متفکر اسماعیلی (م ۳۶۳ ، ه ق) است. که در اواسط استقرار خلافت فاطمیان به‌دستور مولانا معز اول نگاشته شده است. کتاب که در دو جلد تهیه شده و حدود یک هزار و یکصد صفحه‌ی وزیری را احتوی کرده است، با دقت زیاد هفت رکن دینی اسماعیلیه را تبیین نموده و تمامی احکام خمسه و مقدمات آن را جزء به‌جزء بیان کرده است.

کتاب به‌زبان‌های مختلف برگردان شده و ترجمه و چاپ پارسی به‌دستور و با سرمایه‌ی سیّدمنصور نادری کیانی توسط «عبدالله امیدوار» صورت گرفته و در سال ۱۳۷۲ توسط انتشارات اسماعیلیان ـ تهران ـ به‌چاپ رسیده است.

سیّدمنصور نادری در قسمت «سخن ناشر» می‌گوید: سال‌ها بود که آرزو داشتم کتاب به‌پارسی ترجمه و نشر شود، بناءاً از «عبدالله امیدوار» تقاضا نمودم مسُولیت این کار را به‌عهده گیرد...

سیّدمنصور اضافه می‌کند: چون به‌اثر حوادث اخیر افغانستان چاپخانه‌های کشور نابود شده، بنابراین ناچار شدم کتاب را در ایران به‌چاپ برسانم.

قاضی نعمان که خود مستقیماً از درون مذهب مالکی بیرون آمده بود، تبحری منحصر به‌فرد بر علوم فقهی مذاهب اسلامی داشت. بعداً کتاب «اساس التأویل = تأویل الدعائم» را نوشت که توضیح معانی باطنی ارکان دین است. مفصل‌ترین و مهم‌ترین مباحثات دینی را براساس عقاید اسماعیلی در آن مطرح کرد. او این کتاب را به‌شش فصل تقسیم کرده و هر فصل را به‌دور یکی از ناطقان اختصاص داده و

به‌طور مفصل به‌جزئیات هر دور پرداخته و آیات و روایات مربوط به‌هر ناطق را تفسیر باطنی کرده است.

همچنین ناصرخسرو در کتاب «وجه دین» اول ظاهر احکام را، که عمل به‌آن‌ها واجب است، شرح می‌دهد و بعد به‌تأویل آن‌ها می‌پردازد و درک آن را جهت رستگاری و رسیدن به‌سعادت معنوی لازم می‌شمارد.

مانند آن است کتاب «اصول‌الشرع» از ابوعبدالله محمدبن احمد نسفی و «خطابات عالیه» که حدود یک قرن پیش توسط شهاب‌الدّین حسینی نوشته شده و بر همین روال تنظیم یافته است. باز مانند آن است رساله‌ی تحت عنوان «هفت رکن دین در عبادات اهل یقین» نوشته‌ی سیّدامیرحسین شاه خلیلی رهبر کنونی اسماعیلیه‌ی ایران که در آن احکام و تکالیف این مذهب را به‌دقت بیان داشته است.

هفت رکن دین: اسماعیلیه برخلاف سنی‌ها و شیعیان اثنی‌عشری، دین را به‌اصل و فرع تقسیم نمی‌کنند، هرچند از منابع‌شان برمی‌آید که هرگاه چنین می‌کردند، اصول دین‌شان سه تا می‌شد: توحید، نبوت و امامت. اما آن‌ها دین را این‌گونه تقسیم نمی‌کنند، دین را یک‌مجموعه‌ی به‌هم پیوسته می‌دانند که دارای هفت رکن است:

۱ ـ ولایت (ایمان) ۲ ـ طهارت؛ ۳ ـ نماز؛ ۴ ـ روزه؛ ۵ ـ زکواة و خمس؛ ۶ ـ حج؛ ۷ ـ جهاد. از دید اسماعلیه، ولایت که اساس دین است تفسیر پیچیده‌ی دارد که از خدا تا پیامبران و امامان را در خود جای می‌دهد. پس با این تعریف، اصول دین اسماعیلی یکی می‌شود که همان ولایت است. (البته این تعبیر حقیر است که از باب مطایبه گفته شد، ورنه در منابع اسماعیلی این تصریح را ندیده‌ام.)

۱ ـ ۱ ـ ولایت: به‌معنی دوستی و پذیرش سرپرستی خدا، پیامبران، امام و دعات (مبلغین) است. در آموزه‌های اسماعیلی، خدا می‌تواند در پیامبران و امامان تجلی کند. دعات مؤمنان را به‌راه راست دعوت و راهنمائی می‌کنند. دُرُوزییان از این رکن با نام تسلیم نام می‌برند.

۲ ـ ۲ ـ طهارت: به‌معنی پاکیزه‌گی است، این رکن دین شامل احکام وضو، غسل و تیمم است؛ دُرُوزییان طهارت را از ارکان دین نمی‌دانند.

۳ ـ ۳ ـ نماز: شیوه‌ی نماز خواندن امروز نزاریان، مانند شیعه‌ی اثنی‌عشری است و سه‌بار در روز انجام می‌گیرد: هنگام طلوع آفتاب، پیش از غروب آفتاب و پس از غروب آفتاب. در اوقات نمازهای عصر و عشاء قایل به‌وسعت وقت است،

مکلف هم می‌تواند آن‌ها را با نمازهای ظهر و مغرب جمع کند و هم مانند اهل سنت هرکدام را در وقت خودش بخواند. دُرُوزییان، معنای نماز را صدق‌السان (زبان راست معنی می‌کنند؛ که مراد ایشان یاد نیک است) و شیوه‌ی خاصی برای نماز خواندن ندارند. ایشان نماز به‌شیوه‌ی دیگر مسلمانان را سیره‌ی جهال می‌دانند؛ اما به‌لحاظ تاریخی، شرکت در نماز جماعت را برای تقیه جایز می‌دانند.

۴ ـ ۴ ـ روزه: اسماعیلیان نزاری و مستعلی به‌معنای باطنی روزه معتقد هستند. معنای لغوی روزه، خودداری از خوردن و آشامیدن از صبح‌دم تا غروب آفتاب در ماه رمضان است؛ اما معنای باطنی روزه پرهیز از کارهای شر و انجام کارهای نیک است. دُرُوزییان معنی باطنی روزه را ترک عبادت اصنام یعنی رها کردن پرستش بت‌ها می‌دانند.

۵ ـ ۵ ـ زکات و خمس: به‌استثنای دُرُوزییان، دیگر فرقه‌های اسماعیلی همچون مسلمانان سنی و شیعه‌ی دوازده‌امامی، به‌زکات پابند هستند. آن‌ها درصد معین از درآمد سالیانه‌ی خود را، پس از سپری شدن یک سال <با کسر مخارج و دیگر شرایط معین> به‌امام می‌پردازند. دُرُوزییان زکات را نه‌پرداخت پول که حفظ اخوان (پاسداری از برادران) می‌دانند.

۶ ـ ۶ ـ حج: اسماعیلیان مستعلی و نزاری، حج و اعمال مخصوص آن را قبول دارند. دُرُوزی‌ها حج را به‌معنی "رها کردن کارهای بد و رفتن به‌سوی کارهای خوب" می‌نامند و رفتن به‌مکه را لازم نمی‌دانند.

۷ ـ ۷ ـ جهاد: علاوه بر جهاد رزمی و میدانی، که نزد اسماعیلیان جهاد اصغر است، آنان معنی باطنی جهاد را مبارزه با نفس می‌دانند. که جهاد اکبر است.

تأویل صلوة: قاضی نعمان پیش از آن‌که مشخصاً به‌خود مراسم نماز بپردازد، اشاره‌ی جالبی به‌قبله کرده و به‌این آیه مراجعه می‌کند: «فأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِکَ الدِّينُ الْقَيِمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يعْلَمُون، ۳۰: ۳۰»

= ای پیامبر! روی خود را چون یکتاپرستان حنیف به‌سوی دین کن، این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را برآن آفریده و دگرگونی در آفرینش خدا نیست...» قاضی نعمان خاطرنشان کرده که از یک‌سو، قبله جای است که حنیفانی چون ابراهیم و آدم به‌آن روی می‌کنند، یعنی کعبه (یا شاید بیت‌المقدس) این آیه از حیث معنای باطنی خود به‌وصی پیامبراکرم اشارت دارد، یعنی به‌آن کسی که پیامبر ازطریق وی، به‌جماعت

روی می‌کند و توسط وی، باطن دین در زمان حیات خود پیامبر مورد تأیید قرار گرفته و ظاهر مقرر شده است تا نقطه‌ی استمراری پس از وفات پیامبر باشد.

قاضی نعمان برای شرح تأویل صلوة گفته است: صلوة نماد دعوت است، البته نه به‌معنای خاص سازمانیِ آن، که در حکومت فاطمیان وظایف مطالعه و تبلیغ عقاید اسماعیلی را اجرا می‌کرد، بلکه به‌معنای اعم دعوت کردن مردمان به‌سوی پیام حضرت محمد و تأیید مستمر آن توسط امام وقت. صلوة به‌معنای اسلامی است که پیامبر اکرم و امامان پس از وی بشر را به‌آن فرا می‌خواندند.

قاضی نعمان به‌طور مشخص، کار خود را با تأویل اوقات مناسب برای اقامه‌ی نماز آغاز کرده و آیاتی از قرآن (۲: ۲۳۸ ، ۱۷: ۷۸ـ ۷۹ و احادیث) را به‌استشهاد آورده است. نمازهای مقرّر درهر روز دلیلی هستند بر ادوار تاریخی شریعت وضع شده توسط پنج پیامبری پس از آدم؛ یعنی نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد.

ناصر خسرو نیز کوشیده تا تأویل اوقات سه‌گانه‌ی «اول وقت، میان وقت و آخر وقت» را که وی در درون خود نماز تشخیص داده است، شرح دهد:

«اول وقت دلیل است بر ناطق» که در اصطلاح اسماعیلی معادل با نبیِ اوالوالعزم است. «میان وقت دلیل است بر امام اساس» که شارح معنای باطنیِ تنزیل است. «آخر وقت دلیل است بر قائم قیامت...» که در آن معنای ظاهری و معنای باطنی با هم تلفیق شده و تعالی می‌یابند.

ناصر خسرو در ادامه به‌مراحل موجود در خود نماز می‌پردازد که از منظر ایشان هفت مرحله هستند: ۱ ـ تکبیرة الاحرام که نماد عهد گرفتن از مؤمن است و چون تکبیر گفته شد، مؤمنان باید خاموش باشند و به‌نماز کاملاً توجه کنند، همچون مؤمنی که از وی عهد گرفته‌اند، نباید آشکارا به‌جست وجوی باطن برخیزد، مبادا که دیگران از نیتش تعبیر غلطی داشته باشند و معنای درست سخنش را درنیابند؛ ۲ ـ قیام، ایستادن، فریضه است و آن دلیل است بر ایستادن مؤمن بر عهد خویش و روی برنگردانیدن از آن عهد؛ ۳ ـ قرأت حمد و سوره، و آن سخن گفتن با دیگر افراد جماعت است و تبیین و تشریح معنای باطنی دین برای آنان؛ ۴ ـ رکوع و آن شناختن اساس است و چون او نباشد شناختن حجّت است که گواهی بر وجود و هستی است؛ ۵ ـ سجود، و آن دلیل است بر شناختن ناطق که مبشّرِ "دور مهین" است و امام آن دور؛ ۶ ـ تشهّد، و آن دلیل است بر شناختن داعی؛ ۷ ـ سلام دادن، و آن دلالت است

بر اجازه دادن به‌مؤمن برای آشکار ساختن دین خود در قول و عمل، همان‌گونه که شخص پس از نماز اجازه دارد سخن بگوید.

همزمان که عبادت کننده ادای ظاهری نماز را تمام می‌کند، هم‌پایه‌ی آن در جهت جست‌وجوی خواسته‌ی باطنی خود کوشیده است که شامل شناخت معنای باطنی این مراحل می‌شود. بنابراین اصولاً تأویل مراحل نماز آن‌است که این مراحل، مراحلی در سیر و سلوک روحانی هر فردی برای جست وجوی حقایق باطنی دین هستند.

ناصر خسرو ادامه می‌دهد: «ظاهر نماز همانا با پرستش خدا با اعضای بدن و قرار دادن بدن به‌سوی قبله‌ی بدن که کعبه و پرستش‌گاه خدای تعالی در مکّه است، صورت گیرد. فهمیدن باطن نماز (تأویل باطن) به‌معنای پرستش خدا با تفکر و کوشیدن برای دریافتن علم کتاب خدا و معرفت دین مبین و روی کردن به‌سوی قبله-ی روح است که پرستش‌گاه خدا است، آن پرستش‌گاهی که در آن معرفت إلٰهی اندوخته شده و مقصود من امام حقیقی، صلوات الله علیه است.»

زهد: سیّد امیرحسین شاه خلیلی می‌گوید: طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلی توجه به‌دنیا و بهره‌گیری و لذت‌بردن از آن را مطلوب نظر نداشته و ندارد، بلکه طریقت رستگاری معنوی و رسیدن به‌سر منزل مقصود، که همان جهان وحدت است، می‌باشد. آن‌ها دنیا را مطرود می‌شمارند. تمامی کتب بزرگان این طریقت به‌خصوص اشعار آن‌ها در مورد دوری از دنیا و دنیاطلبی و پرهیز از آن است. البته آن‌ها کار و کوشش در این جهان را وظیفه‌ی دینی خود محسوب می‌کردند، نه‌برای لذت بردن از دنیا، بلکه برای پیش‌برد و بهبود امر جهان. جهان خلقت و دنیا در عرفان این طریقت با هم تفاوت داشته و دو مقوله‌ی جدا از هم می‌باشند.

تقیّه: تقیه وجه مشترک میان همه‌ی فِرق شیعه و تصوف است. صوفیانی که شارب خود را بلند نگاه می‌دارند، کنایه از آن است که مهر برلب نهاده‌اند تا حفظ اسرار نمایند. تقیه از تقوی آمده و در لغت به‌معنای خودنگهداری است. با این تفاوت که در تقوی ایمان خودرا نگاه می‌داری و در تقیه جان و مال و عرض خود و هموندان خودرا. اشاره به‌دورویی پیش‌گیرانه یا انکار باور و تقید مذهبی در مواقع مقتضی. شیعیان و صوفیان مجازاند هنگامی که معرض تهدید، آزار، خطر مالی ـ جانی، عرضی یا اضطرار قرار

گرفتند، باور خود را مخفی کنند و به‌باور مقتضی زمان و مکان تظاهر نمایند. شیعیان از قول امام صادق نقل می‌کنند که فرموده است: «التقیة دینی و دین آبائی» = «تقیه دین من و دین پدرانم است.»

قیامت: سید امیرحسین شاه خلیلی می‌گوید: در طریقت شیعیان امامی اسماعیلی قیامت به‌دو معنا به‌کار برده شده است. یکی قیامت آخرالزّمان که در قرآن مجید بیان گردیده و در آخرالزّمان تاریخ اتفاق می‌افتد که پایان تاریخ و جهان خلقت است. این از جمله اعتقادات اساسی پیروان طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلیه است، که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ی در آن نیست. قبل از این قیامت کبری هم قائم قیامت طبق احادیثی که از رسول و ائمه‌ی هدی روایت شده، خواهد آمد و جهان را پر از عدل و داد خواهد نمود. قیامت به‌معنی کشف است. و در این معنی قائم دارای نقش بسیار اساسی و مهمی است، چون آفتاب است که با روشنائی باعث کشف اشیاء پیرامون ما می‌گردد «قیامت روز است و مُحق آفتاب».

عالم زمانی به‌پایان خواهد رسید که بشر، به‌واسطه‌ی ناطقان و صامتان و امامان، به‌کسب علم کامل نایل شده باشد. در آن زمان، بدی و شر- یعنی جهل از میان خواهد رفت و عالم به‌سرچشمه و مبدأ خود، یعنی عقل کل، باز خواهد گشت.

معاد

نتیجه‌ی که از مباحثات منوط به«علم النفس و کمال انسان» به‌دست آوردیم این بود که درمسئله‌ی نفس، موضوع معاد مشخص می‌شود، زیرا اسماعیلیه با این باور و اعتقاد، در مسأله‌ی معاد نمی‌توانند دلیلی بر معاد جسمانی با بدن مثالی ارائه کنند، چون اگر حقیقت انسان تنها نفس مجرد باشد، قطعاً ماده و بدن در معاد دخالتی نخواهد داشت و معاد روحانیٔ محض می‌شود. ولی اگر حقیقت از آنِ بدن مادی و نفس مجرد باشد، معاد جسمانی و روحانی در کار خواهد بود.

معاد در لغت به‌معنای «وعده‌گاه» است که مراد از آن «بودن در زمان معین و در مکان معین» می‌باشد. در اصطلاح دینی زنده شدن دوباره‌ی ابناء بشر در روز قیامت را گویند که بنا به‌اراده‌ی اِلٰهی با همین جسد دنیایی در صحرای محشر حاضر می‌شوند تا به‌اعمال نیک و بدی که خود در این دنیا با همین جسد انجام داده است؛ رسیده‌گی شود و در نهایت مجازات و مکافات شوند؛ متعاقباً هرکس برابر با میزان اعمال خود به‌بهشت یا جهنم خواهد رفت. این جزء از ضروریات دینیٔ هر انسان

مسلمان است. معاد یکی از اصول مهم هر دین می‌باشد. با این همه، برخی قائل به‌معاد جسمانی و برخی قائل به‌معاد روحانی هستند، اسماعیلیه از جمله مذاهب نادر است که قائل به‌معاد روحانی است، یعنی اعتقاد دارد که در قیامت فقط روح انسان عودت خواهد کرد.(۶۹)

این اعتقاد برگرفته از کارکرد تأویل‌گرایانه است که «معاد» را غایت کمال یا اوج تکامل می‌پندارد؛ بنابراین هر عنصر مادی اعم از انسان و حیوان و نبات (حتی جماد) دارای غایتی از رشد و نمو است که لاجرم بدان‌جا می‌رسد؛ و این در مورد انسان دارای بُعد معنوی نیز است. لذا در باور اسماعیلیه، ثواب و عقاب نیز روحانی است. آنان پاداش و کیفر اخروی را تأویل می‌کنند و می‌گویند تشنه‌گی و گرسنه‌گی خاص عالم مادی است و در جهانِ معنا مفهومی ندارد. ناصر خسرو احساس نیاز در بهشت را نفی می‌کند و می‌گوید هرکس به‌اندازه‌ی شایسته‌گی خود بدون این‌که از مرتبت دیگری آگاه باشد از ثواب إلٰهی بهره‌مند می‌گردد.(۷۰)

اسماعیلیان معتقداند دوزخ و بهشت حقیقی دارای اوصاف جسمانی نیست، اما کسانی که از تأویل آیات آگاهی ندارند نعمات بهشتی را مانند نعمت‌های دنیوی می‌پندارند. راحتی و آسایش و درد و رنج این سرای فانی، جلوه‌ی از لذّت و عذاب سرای جاوید است. فضایل و رذایل اخلاقی معلول بهشت و دوزخ‌اند، راحتی و لذّتی که در این عالم هست از بهشت می‌آید.

ناصرخسرو دوزخ را کنایه از جهل و بهشت را کنایه از دانش کامل می‌انگارد که بر اثر کسب تعالیم و ایمان اسماعیلی حاصل می‌شود. هر کس از امام حق پیروی کند به‌بهشت می‌رسد؛ بنابراین بهشت حقیقی، عقل است و حضرت رسول، درِوازه‌ی بهشت و کلمه‌ی شهادت، کلید درِوازه‌ی بهشت است.(۷۱)

ناصر خسرو برزخ را نفس طبیعی می‌داند و معتقد است نفوس مردم تا به‌عالم طبیعی وابسته باشند از برزخ رهایی نیابد. به‌عقیده‌ی او دوزخ عالم جسمانی و فانی است و بهشت عالم روحانی و باقی است.(۷۲)

حمیدالدّین کرمانی در «راحة العقل» می‌نویسد: «نشأ آخرت نشأ خلق ارواح به‌دست روح‌القدس است و چون در جهان از رتبه‌ی عقلی ترقی کرده و با عالم معقول متصل شده است، برای ادامه‌ی مسیر احتیاج به‌بدن ندارد و این روح است که ادامه‌ی مسیر داده و از تن جدا است...»(۷۳)

این دقیقاً نظر افلاطون است. در نگاه افلاطون روح همیشه زنده است و فناناپذیر. وی با نگاه مخصوص خود به‌مسأله‌ی روح و تن به‌شدت منکر معاد جسمانی است، نتیجه‌ی معتقدات افلاطون این است که اگر معاد جسمانی در کار باشد، روح همیشه اسیر تن خواهد بود. در رساله‌ی «تیماؤس» می‌گوید:

«روح وقتی از تن آزاد شود، روز آزادی و جشن او است. او به‌جهان زیرین آمده بود و در وقت مردن از تن خارج شده، به‌جایگاه اصلی خود باز می‌گردد.»

ادله‌ی اسماعیلیان بر روحانی بودن معاد: متکلمین اسماعیلی برای رد معاد جسمانی دلایل عقلئ می‌آورند که اجمال آن چنین است:

۱ ـ اگر معاد جسمانی باشد چگونه احکام تکوینی این جهان به‌آن جهان راه می‌یابد و اگر این چنین باشد باید مرض و مرگ نیز به‌آن جهان راه یابد. پس نباید معاد جسمانی باشد.

۲ ـ بنابر دیدگاه قائلین به‌معاد جسمانی، لازمه‌ی معاد جسمانی، تبدیل بدن‌های پوسیده به‌بدن‌های جدید است و این بدن‌های جدید باید عذاب شود؛ این بدن‌های جدید چه گناهی مرتکب شده‌اند که مستحق عذاب باشند؟

۳ ـ خداوند برای تعذیب گنه‌کاران نیاز به‌بدن ندارد و قادر به‌عذاب گنه‌کاران از درون‌شان است، پس نیازی به‌معاد جسمانی نمی‌باشد.

۴ ـ خانه‌ی آخرت تغییر و تحول ندارد، ولی بدن دارای تغییر و تحول است.

بهشت و دوزخ: برای هر دین و مذهبی، قیامت و معاد جسمانی و بهشت و دوزخ سرمایه‌ی بسیار بزرگی است؛ این همان تنگه‌ی است که ادیان پیروان خودرا در آن گیر می‌اندازند! و برنامه‌های خودرا بالایش اجرا می‌کنند!

ادیان به‌پیروان‌شان وعده‌ی بهشت می‌دهند، آنان را از آتش جهنم می‌ترسانند، و از این طریق ایشان را به‌اطاعت وا می‌دارند؛ آنان را از اعمال شر باز می‌دارند و به‌اعمال خیر تشویق می‌کنند. به‌راستی، برای توده‌های عوامی که به‌سرحد انسانیت طراز خلقت نرسیده‌اند و هنوز در مراحل حیوانیت قرار دارند، اگر بهشت و جهنم در کار نباشد، آنان برای چه بر طبایع حیوانی و نفسانی خود پا بگذارند؟

اسماعیلیه در بحث معاد جسمانی که می‌رسد، مذهب نخبه‌گان می‌شود و عرفان را به‌اوج می‌رساند؛ از سود سرشاری که بهشت و جهنم برای ارباب دیگر ادیان و مذاهب دارد، می‌گذرد و خود را به‌قله‌ی عرفان و عقل می‌رساند. بهشت در نظر اسماعیلیه عبارت است از رسیدن به‌رستگاری و کمال معنوی و منزل‌گاه وحدت، که

همانا لقاءالله وعده داده شده در قرآن است! (غافل از این‌که عوام الناس <بنا برطبع حیوانی خویش> شکم و شهوت و لذت می‌خواهد؛ او لقاءالله را چه کند؟!) و دوزخ عبارت است از محروم شدن ازآن لقاءالله!(۷۴) در توصیف دیگر، به‌نظر اسماعیلیه، بهشت عبارت است از دانش کامل که بر اثر کسب تعلیمات باطنی حاصل می‌شود و دوزخ عبارت است از جهل و واماندگی فکری و معنوی که اکثر مردم دچار آن‌اند.

ناصرخسرو توصیف‌های را که از بهشت شده است، چون جوی‌های روان و درختان و حوران و غلامان و خانه‌های زرین و نهرهای از شیر و عسل و «لحم الطیر مما یشتهون» و امثال آن‌ها را، رمزها و مَثَل‌های می‌داند که کلید فهم آن‌ها را از خاندان پیامبر و راسخون در علم باید جُست.(۷۵)

انسان دو بُعد دارد: روح و جسم. جسم عنصری است و پس از مرگ به‌اصل خود که عالم ماده است، می‌پیوندد و روح به‌مبدأ خویش، که عالم علوی است، بازمی‌گردد. بنابراین معاد در نظر اسماعیلیان، روحانی است، نه‌جسمانی. ناصرخسرو در قصیده‌ی ۲۴۰ از دیوانش می‌گوید:

خاک است کالبد به‌چه آرایی — او را چرا که خوارش نگذاری
مرده ست هیکلت نشود زنده — گر سر به‌سر به‌زرّش بنگاری

صراط: وقتی می‌گوئیم «صراط» ذهن می‌رود سراغ پُلی که بر فراز جهنم کشیده شده، یک سر آن به‌صحرای محشر و سر دیگر آن به‌آستانه‌ی بهشت متصل است. این کلمه در قرآن مجید ۴۵ بار با قید صفت، تقدم صفت بر موصوف، یا ضمیر اول شخص یگانه، دوم شخص یگانه، و مطلق تکرار شده است. گفته شده که آن، از کلمه‌ی لاتین «صتراتوم» (stratum) به‌معنی راه است، طبق این حساب باید تعدّد صراط وجود داشته باشد که در حقیقت از ابتدا تا انتها و در کمیت، کیفیت و تمام صور و مصادیق با هم متضاد و از هم متمایزاند. نه یك صراط با ماهیت واحد که برای گروهی به‌بهشت و برای گروه دیگر به‌جهنم منتهی شود.

ناصرخسرو صراط را تأویل می‌برد و تعریفی متفاوت از «صراط» به‌دست می‌دهد. ظاهراً کسی از ناصرخسرو پرسیده باشد که صراط چیست؟ لذا می‌گوید: «پرسیده‌ای برادر که صراط چیست؟ که ایدون همی‌گویند بر سر دوزخ است کشیده، باریک‌تر از تار مو و تیزتر از دم شمشیر، و همه‌ی خلق از او بباید گذشت. نیکبخت از او بگذرد و به‌بهشت رسد و بدبخت از او در دوزخ افتد؛ بیان کن تا بدانیم.» جواب: «بدان ای برادر که صراط در پارسی راه باشد. و راه دو گونه بُوَد. یکی راه

ظاهر که مردم بر روی زمین برآن راه روند. و دیگری راهی که مردم در او به‌نفس رَوَد، در نیکی و بدی.»(۷۶)

ناصرخسرو در «گشایش و رهایش» می‌گوید: راه ظاهر داریم و راه باطن؛ راه باطن گشوده در عرصه‌ی نفس است. بعد اثبات می‌کند که «صراط» فقط «راه» پارسی نیست. بلکه یک صراط باطن هم داریم که تأویلش منزلی بین منازل است. این باریکیِ مو و تیزیِ شمشیر بیانگر این است که انسان در نفس خود میان دو راه سرگردان است. از یک طرف فرشته‌گی است و از طرف دیگر خوی حیوانی.

ظاهر و باطن

از نظر اسماعیلیان، نصوص، عقاید، اندیشه‌های انسان، معارف، احکام و آیات اِلٰهی و احادیث دارای دو مرتبه است: ظاهر و باطن. در واقع هر ظاهری را باطنی است و باطن اصل و مصدر و ظاهر مظهر آن است. هیچ ظاهری نیست که آن را باطنی نباشد و باطنی نیست که ظاهری نداشته باشد.

بر اساس تعالیم اسماعیله، دو عالم ظاهر و باطن دائماً از کمال به‌نقصان و از نقصان به‌کمال می‌روند تا منتهی به‌عالم امر شوند که از آن تعبیر به‌لفظ «کُن» می‌کنند و سلسله‌مراتب وجود از مبدأ تا معاد این‌چنین نظم پذیرفته است.

سیّدامیرحسین شاه خلیلی می‌گوید: «ظاهر تجلی باطن و باطن معنی ظاهر است. ظاهر علامت است به‌سوی باطن نه‌ضد آن. بنابراین، ظاهر همان‌قدر اهمیت دارد که باطن. بدون ظاهر باطن دست نایافتنی است و بدون باطن ظاهر بی‌معنی و عبث است. هر دو لازم و ملزوم همدیگراند. همچنین در مورد احکام اسلامی تأویل باطنی آن‌ها به‌هیچ وجه به‌معنی رد و یا انکار واجبات شرعیه نمی‌باشد. آن‌چه بزرگان اسماعیلیه معتقد بودند این است که آیات قرآن و احکام دین علاوه بر جنبه‌ی ظاهری که باید رعایت گردد، دارای معانی باطنی هم هستند که شخص مؤمن باید حتماً این معانی را درک کند و از آن آگاه شود و میزان رستگاری شخص مؤمن بسته‌گی به‌میزان درک و آگاهی او از این معانی باطنی دارد.»

آخرین مرحله، ظهورِ باطن است. پس ظاهر به‌اندازه‌ی باطن قداست دارد. به‌همین دلیل نمی‌توانیم واقعیت را در نظر نگیریم. خلیلی همان حرف ناصرخسرو را می‌گوید: «هرکه شریعت را به‌کار نبندد، به‌علم تأویل نرسد.» این عین کلام او در «گشایش و رهایش» است. از برون به‌درون رفتن، از ظاهر به‌باطن رفتن،

تأویل است. الزاماً هم شهود نمی‌خواهد، بلکه اگر انسان همین عقل را کامل استفاده کند به‌تأویل می‌رسد. ناصرخسرو معتقد است: هستی را باید تأویل کرد. در ظاهر قرآن یا حدیث یا شریعت توقف کردن و به‌باطن آن‌ها نرسیدن، کاری است بهیمی؛ بنابراین آن‌که بر ظواهر بایستد، به‌درجه‌ی بهیمی بسنده کرده است.(۷۷)

نکته‌ی بسیار مهم در این قلمرو این است که تأویل ما را به‌باطن و مغز حقیقتِ جریان می‌کشاند. تأویل در قرآن به‌نحوی مطلق بیانگر این است که هستی دو چهره دارد: صورت و سیرت. حداقل از لحاظ عقل دوگانه‌گی هستی قابل اثبات است. ما یک هستیٔ محسوس داریم و یک هستیٔ معقول. یک جهان زبرین داریم و یک جهان زیرین. پس هستی دو ساحت دارد: برون و درون. حقیقت و کمال در درک درون است، از مسیر برون. حرف ناصرخسرو این است: که مطلقاً سعی نکنید شریعت را دور بزنید، ظاهر ضد باطن نیست.

تنزیل و تأویل

از دیدگاه ناصرخسرو "تنزیل" «کثیف گردانیدن لطیف» است. منظور از این «کثیف گردانیدن» تجسم دادن، متکاثف و متراکم کردن معانیٔ لطیف است. یعنی یک هستیٔ متراکم داریم که ترکیبی است؛ دیگر هستیٔ مجرد داریم که بسیط است. در صفحه‌ی ۱۰۸ از کتاب «گشایش و رهایش» در باب «رهایش مردم به‌چیست؟» می‌گوید: «پرسیده‌ای برادر که رهایش مردم به‌چیست؟ بیان کن تا بدانیم. بدان ای برادر که رهایش مردم به‌دو چیز است که دانش را بدان بتوان پذیرفت. یکی از او دل است که بدان بداند و دیگر تن است که بدو مر آن دانش را کار بندد. بر مثال: کسی که پیشه‌ی آموزد مر او را هوش تمام باید و تن‌درست. تا مر آن پیشه را به‌تن خود بتواند کرد به‌روزگار، تا آن وقت که آن پیشه معلوم شود. پس به‌کار بستن آن پیشه، کثیف گردانیدن آن علم است.» یعنی به‌کار بستن آن پیشه، تجسم دادن به‌آن علم است، یا ظاهر کردن آن اندیشه است.»

پس از دیدگاه ناصرخسرو تنزیل امر مجرد را کثیف می‌کند (یعنی مُرکب می‌سازد) و تأویل امر مُرکب را مجدداً به‌بساطت و مجردیت خود برمی‌گرداند و این ارجاع از طریق کشف حقایق حاصل می‌شود. یعنی دین حقایق را از برای شما تنزیل کرد، اما تا تأویل نکنید به‌حقیقت دین نمی‌رسید. از این‌رو تأویل تنها ابزار درک حقیقت است. ناصرخسرو نمونه‌های از تأویلات اسماعیلی را در کتاب «وجه

دین» و در دیوان خود و در گشایش و رهایش و در سایر آثار خود ارائه کرده است. او تأویل را علمی می‌داند که به‌وسیله‌ی آن می‌توانید باطن‌ها را ببینید و به‌حقیقت برسید. منتهی با این شرط که شریعت فروگذار نگردد. به‌طریقت و حقیقت نمی‌توانید رسید، اگر شریعت را محور قرار ندهید. عرفان علوی عرفانی است که از شریعت به‌طریقت و از طریقت به‌حقیقت می‌رسد. قرآن امر حقیقی را نازل کرد تا نردبانی باشد که به‌واسطه‌ی این نردبان انسان‌ها با تأویل به‌حقیقت برسند.

منظور از تأویل، مفاهیم استعاری است که از قرآن و حدیث و احکام شریعت به‌دست داده می‌شود. اسماعیلیان حدیثی از سیّد نقل می‌کنند که فرموده است:

«من صاحب تنزیل هستم و علی صاحب تأویل است.»

معنای تأویل که در زبان عربی بازگشت به‌معنای اولیه یا اصلی است، می‌تواند کارکرد تفسیری نیز داشته باشد. مقصدی که اسماعیلیان از تأویل دنبال می‌کنند عبارت است از این‌که مؤمنان را قادر سازد تا به‌ماورای معنای صوری و لفظی نوشته‌ها و نصوص دست یابند و حسی از یقین درباره‌ی وجه نزول و معنای نهائی پیام آیه‌ی مورد بحث از قرآن ایجاد نمایند. تمامی تفاسیر در تفکر اسماعیلی این رکن تفسیری را مفروض می‌داند و توسط سطوح معنائی به‌سوی حقایق نهائی حرکت می‌کند. اعتبار معنای ظاهری (ظاهر) انکار نمی‌شود، بلکه تنها جنبه‌ی از معنای کلّی به‌شمار می‌آید که وجهی درونی (باطن) هم دارد.

ظاهراً بخش مهمی از نوع تأویل‌های فاطمیان از این‌جا پدید آمده است که خواسته‌اند همه‌ی امور شریعت را به‌ترازوی عقل و استدلال بسنجند و آن‌چه را عقل از دریافت آن عاجز است، نیز در حوزه‌ی عقل و استدلال قرار دهند. بدین‌سبب آن‌ها را تأویل کرده‌اند. وقتی تأویل درباره‌ی بررسی آیات قرآن و احکام اسلام و دین به‌کار رفت، به‌پیدایش دو نوع ادبیات مکمّل یکدیگر در میان اسماعیلیان انجامید:

۱ ـ ادبیات «حقایق» که حاوی سنّت‌های باطنی هستند؛

۲ ـ ادبیات نوشتاری که ظواهر را آن‌چنان‌که به‌دست رسیده بود، منعکس می‌کرد. این روش در تفکر اسماعیلی به‌بهترین وجه توسط شرح ناصر خسرو درباره‌ی ماهیت تأویل و تنزیل در «وجه دین» مطرح شده است. وحی إلٰهی را دو وجه است که تنزیل (کلام وحی) و تأویل (تفسیر = هرمنوتیک) هستند و در حقیقت و شریعت انعکاس یافته‌اند که در این میان شریعت نماد حقیقت است. به‌این‌ترتیب

تنزیل الفاظ وحیانی را تعریف می‌کند که در نزول ارزش‌های شریعت جا گرفته است و تأویل که همان تحلیل هرمنوتیک تنزیل است به‌معنای اصلی منتهی می‌شود.

امامت

اکنون می‌رسیم به‌قلب اعتقادات اسماعیلیه که همان اصل امامت است. بحث امامت ادامه‌ی بحث نبوت است، به‌جهتی که بسیار دامنه‌دار و گسترده است، به‌تأخیر انداختیم که مکان کافی برای طرح بحث باشد. خواندیم که بنیان اعتقادات اسماعیلیه «ولایت» است و رکن رکین ولایت «امامت» است. چنان‌که گفتیم: «در بحث معاد جسمانی، مذهب اسماعیلیه، مذهب نخبه‌گان می‌شود و عرفان را به‌اوج می‌رساند؛ لٰکن در بحث امامت که می‌رسد، کاملاً مذهب عوام می‌گردد! به‌عین کیش شخصیت و شخص‌پرستی تنزل می‌کند! اسماعیلیان دیدگاه‌های ویژه‌ی درباره‌ی امامت مطرح کرده‌اند که بسیار پیچیده و تو در تو است. از دیدگاه آنان هستی یک لحظه بدون وجود امام نمی‌تواند باقی بماند و انسان همواره به‌معلم و مقتداء و رهبر معصوم نیاز دارد. وظیفه‌ی امام، ایجاد تعادل میان ظاهر و باطن است. اسماعیلیان تلاش‌های بسیاری کرده‌اند تا سابقه‌ی امامت را به‌سرآغاز خلقت برسانند. برای این منظور نظریه‌ها و تفسیرهای خاصی از تاریخ و نبوت و امامت و قائمیت ارائه داشته‌اند.

امامت از منظر اهل سنت و جماعت: اسلام دین امت و امامت است، بناءاً هر فرقه‌ی اسلامی به‌نوبه‌ی خود بدان اعتقاد دارد و مطابق به‌تعریف خود به‌آن مصداق می‌بخشد. اهل سنت هر شخصی را که از حداقل صلاحیت لازم برای تبلیغ و ارشاد دینی و اقامه‌ی نماز جماعت و سایر شئون دینی برخوردار باشد، امام می‌خواند. بدون آن‌که برای او مقاماتی چون ملکه‌ی عصمت و علم غیب قایل باشند. امام می‌تواند فاسق و گناه‌کار هم باشد، به‌شرطی که چهارچوب عقایدش کامل باشد و به‌ارکان عملئ دین وفادار باشد، زیرا ایمان خود زایل کننده‌ی معاصی و کبایر است. امام اهل سنت از جانب خدا و رسول یا خلیفه انتخاب نمی‌شود. برمؤمنین و مکلفین است که هرکس را خود شایسته می‌داند من‌حیث امام خود برگزینند. بدین‌سان همزمان صدها و هزاران امام در اقطار اسلامی و هریک بریده ازهم در هرمحله مشغول فعالیت‌اند. این مفهوم به‌طور گسترده وارد زبان‌های اروپایی نیز گردیده و در همه‌جا ملای مسجد را «امام» می‌گویند. نزد اهل سنت، امر خلافت بسیار اهمیت دارد و اصل عملی و اعتقادی است. بازهم بدون آن‌که

برای خلفاء ملکات عصمت و علم غیب قایل باشند، نزد ایشان فقط پیامبر معصوم است، آن‌هم بدون این‌که علم غیب داشته باشد؛ «الغیبُ فقط عندالله».

امامت از نظر شیعیان دوازده‌امامی: شیعیان اثنی‌عشری که خودرا «امامیه» نیز می‌نامند و بر سر این عنوان با شیعیان اسماعیلیه متحد هستند <چون اسماعیلیه نیز خود را امامیه می‌خوانند> پس از پیغمبر به‌وجود دوازده‌امام با شرایط عصمت ذاتی و داشتن علم غیب اعتقاد دارند که از جانب خدا و رسول برگزیده شده و بنا به‌اراده‌ی إلٰهی، یکی پس از دیگری روی کار آمده‌اند. اول ایشان حضرت علی و پس از او یازده‌تن از فرزندان علی از همسر اولش فاطمة الزهراء دخت اطهر جناب سیّد است. از این دوازده‌امام یازده‌تن ایشان به‌شهادت رسیده و آخرین امام همان امام قایم است که در سال ۲۵۵ هجری به‌دنیا آمده، در پنج ساله‌گی غایب شده، هنوز زنده است و در پرده‌ی غیب به‌سر می‌برد، به‌موقع ظهور خواهد کرد و دنیا را پر از عدل و داد خواهد نمود.

شیعیان دوازده‌امامی و اسماعیلی بسیاری چیزها در خصوص امامت را از یکدیگر گرفته‌اند، همین اعتقاد آخرالّزمانی را شیعیان اسماعیلی نیز دارند، اما اختلاف بر سر شخصی است که ظهور خواهد کرد. اهل سنت نیز به‌ظهور مهدی در آخرالّزمان اعتقاد دارند، اما مهدی اهل سنت چندان کاری مهم نخواهد کرد، چون از نظر اهل سنت دین کامل است و تکلیف مؤمنین تا قیام قیامت مشخص شده است. فقط بر مکلف است که به‌دستورات دین عمل کند. اما امامان آخرالّزمان شیعیان، دنیا را کن فیکون خواهند نمود و این نشان از عُقده‌ی تاریخیٔ شیعه دارد.

بدین‌ترتیب شیعیان اثنی‌عشری و اسماعیلیه به‌لحاظ مفهومی در اول و آخر امامت باهم شریک‌اند. در وسط کار از هم جدا می‌شوند. کما این‌که شیعیان اثنی‌عشری در امر قیامت و چگونه‌گی پایان کار جهان و معاد جسمانی و آثار گناهان و لذات بهشتی و عذاب‌های جهنمی ... با اهل سنت هم‌عقیده هستند و دراین موارد مشترکاً به‌ظواهر قرآن اعتقاد دارند. فقط امر شفاعت را بسیار عمده می‌کنند و امامان را جزء شفعاء می‌دانند.

امامت از منظر شیعیان اسماعیلی: دیدگاه شیعیان اسماعیلی درباره‌ی امامت، با دیدگاه شیعیان دوازده‌امامی، کم‌تر؛ و با اهل سنت بسیار متفاوت است. اسماعیلیان و شیعیان دوازده‌امامی، بر سر جانشینی امام جعفر صادق با هم اختلاف دارند؛ اسماعیلیان معتقداند که او، پسرش اسماعیل بن جعفر را

به‌جانشینی خود منصوب کرد و پس از او محمد بن‌اسماعیل برحق بود. شیعیان دوازده‌امامی، برادر اسماعیل موسی کاظم را امام هفتم خود می‌دانند، و امامت اسماعیل را با این استدلال که وی پیش از جعفر صادق وفات یافته است، رد می‌کنند. اسماعیلیه استدلال می‌کند: چون امام صادق پسرش اسماعیل را نامزد امامت کرد، او درگذشت. لذا پس از او امامت به‌پسرش محمد می‌رسد و امام جعفرصادق نیز او را جانشین خود کرده است. سیّدامیرحسین شاه خلیلی می‌گوید:

«اگر حضرت محمد بن اسماعیل و فرزندانش دعوی امامت نداشتند، چرا آن همه مبلغ به‌اطراف و اکناف جهان اسلام می‌فرستادند. در زمان فرزندان حضرت محمد بن‌اسماعیل و حتی قبل از حرکت مولانا عبیدالله المهدی به‌طرف شمال آفریقا و تأسیس حکومت ائمه‌ی فاطمی در آن‌جا، بحرین و یمن و مولتان به‌تصرف شیعیان امامی اسماعیلی درآمد و حکومت شیعه در آن‌جاها بر پا گردیده بود.»

اسماعیلیان از امام با نام‌های وجه‌الله (چهره‌ی خدا) و نورالله (روشنائی خدا) یاد می‌کنند؛ وظایف و ویژه‌گی‌های خاص برای امام قائل هستند که از جمله‌ی آن‌ها قطب عالم بودن، واسطه‌ی فیض بودن و مفسر باطنئ امور دین است.

در نگاه اسماعیلیان، امام مرکز آسمان‌ها و قطب زمین است. برپایی نظام هستی به‌وجود امام و بقای عالم نیز به‌بقای او است. امام صاحب اختیار انسان‌ها و دارنده‌ی همه‌ی اسباب و امکانات زمینی و آسمانی است. پس از نظر اسماعیلیه امام در عالم همه‌کاره است و از سوی خداوند متعال اذن دارد که در تمام امور صاحب اختیار همه‌ی انسان‌ها، جنیان و ملائکه باشد.

در واقع اسماعیلیه در زمینه‌ی توحید "الوهیت" را از آن خدا می‌دانند؛ اما توحید ربوبی را به‌ائمه نسبت داده‌اند. عبادات بنده‌گان در صورتی مورد قبول است که به‌ولایت ائمه معتقد باشند. نقش ائمه در نظام هستی و عالم کبیر مانند نقش قلب و یا عقل در عالم صغیر و وجود انسان است.

از نظر ایشان تفاوت میان امامان، ظاهری است و از نظر باطنی تفاوتی میان ایشان نیست، همه در یک درجه و مرتبه قرار دارند. مانند دیگر شیعیان، اسماعیلیان نیز امامت را منحصر به‌خاندان علی بن ابی‌طالب می‌دانند و برای حضرت علی جایگاه ویژه‌ی قائل هستند. بنا به‌باور ایشان، سخن علی با قرآن برابری می‌کند.

ضرورت وجود امام: اسماعیلیان برای ضرورت وجود امام یک‌رشته دلائل عرفی و عقلی اقامه می‌کنند که اجمال آن‌ها چنین است:

۱ ـ پیامبر واسطه‌ی برای رسانیدن حکمت إلٰهی به‌مردم است. از آن‌جا که پیامبر عمر جاویدان نداشته و از طرفی دیگر در عصر ایشان همه‌ی افراد قدرت و امکان دریافت همه‌ی تعالیم و حکمت‌ها را نداشتند، حتی آینده‌گان در همه‌ی اعصار نیز امکان بهره‌جویی از حضور ایشان برای دریافت حقایق و حکمت‌ها را نداشتند و ندارند؛ پس به‌اقتضای حکم عقل لازم است شخص دیگری عهده‌دار دریافت امانت إلٰهی و رسانیدن آن به‌بنده‌گان باشد و آن امام است.

۲ ـ گذر زمان ممکن است سبب شود تا معارف و تعالیم إلٰهی دچار تحریف شود و یا هرگونه تغییر به‌دلیل بدفهمی و تفسیر اشتباه بشر ایجاد شود؛ بنابراین لازم است و مقتضی حکمت إلٰهی است که در هرعصری امامی باشد تا دین را از تحریفات بازدارد.

۳ ـ انسان‌ها در امور معنوی همیشه محتاج به‌تعلیم و حمایت هستند، بنابراین در هر زمان احتیاج به‌امامی است که انسان‌ها را به‌معنویت راهنمایی کند. امور باطنی و تفسیر صحیح را برای آن‌ها بیان کرده و روشن سازد.

۴ ـ خداوند متعال عادل است و مقتضای عدل او نفی هرگونه ستم بر بنده‌گان است. از طرف دیگر امت پیامبر به‌تصریح قرآن در زمان آن حضرت مشمول رحمت و شفقت رسول بودند، بنابراین به‌حکم عدالت إلٰهی باید شخصی جانشین پیامبر شود تا تکیه‌گاه انسان‌ها باشد و برای بشر طلب رحمت و مغفرت نماید که چنین شخصی امام است.

۵ ـ براساس آیه‌ی شریفه‌ی: «وَ مَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ ذٰلِكُمُ اللهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ، ۴۲: ۹» بر مردم لازم است در مسائل اختلاف‌انگیز به‌رسول خدا مراجعه کنند؛ زیرا حاکم إلٰهی است و اختلاف برداشت‌ها را حل و فصل می‌کند. این اختلافات در فهم مسائل دین همیشه وجود داشته و خواهد داشت. بنابراین ضروری است که شخصی پس از پیامبر در جایگاه ایشان قرار گیرد.

امام و علم لدّنی: اسماعیلیه بر این باوراند که امام باید به‌تمام امور دینی و احکام و معارف شرعی علم و آگاهی کامل داشته باشد تا بتواند هدایتگر امت به‌سوی خیر و سعادت باشد. زیرا علم امام یک علم حضوری است که به‌عنایت و موهبت إلٰهی به‌او عطاء شده است.

از این‌رو امام نیاز به‌معلّم ندارد و دیگران نمی‌توانند آن را کسب کنند. ناصر خسرو می‌گوید: «برخداوند واجب است علومی را که عقل‌های بشری به‌آن نیازمند

است به‌شخص (امام) عطاء کند و این علم اعطائی (لدنی) است، نه‌اکتسابی زیرا اگر اکتسابی بود فضیلتی برای امام نبود و هرکس می‌توانست به‌آن دست یابد.»(۷۸)

الدّاعی احمد بن ابراهیم نیشابوری (قرن پنجم هجری) حضوری ولدنی بودن علم امام را براساس بطلان تسلسل این‌گونه بیان می‌کند:

«چون مردم محتاج آموختن از یکدیگراند، باید مراحل تعلیم و تعلّم به‌کسی برسد که او از کسی نیاموخته باشد و دانش را به‌وسیله‌ی تأیید اِلٰهی پذیرفته باشد، نه به‌وسیله‌ی تعلیم شخص دیگر... و چنین کسی (که لایق دریافت علم از خدا است) پیامبران و امامان روزگار هستند.»(۷۹)

عصمت امام: اسماعیلیه به‌عصمت امام اعتقاد دارند و صفاتی متعالیٔ چون علم ویژه و ملکه‌ی عصمت را برای او لازم می‌دانند. امام از هرگونه خطا و اشتباه و گناه مصون است چه در مقام دریافت حقایق و درک واقعیات و چه در مقام ضبط و نگهداری معارف و احکام و قوانین یا اظهار و ابلاغ آن؛ و چه در مقام عمل و به‌کارگیری و اجرای قوانین و احکام.

دلایل عصمت امام نزد اسماعیلیه همانند دلایل عصمت امام از نظر اثنی‌عشریه است. اسماعیلیه برای عصمت امام دلایلی کاملاً عقلی و عقیدتی می‌آورند که برخی آن به‌شرح زیر است:

الف ـ از آن‌جا که امام در امور دین و حفظ نظام، جانشین پیامبر است، اگر احتمال خطا در او باشد ممکن است امت را در غیر راهی که پیامبر رفته است برده و منحرف سازد.

ب ـ میل به‌مال و ثروت و غرایز و شهوات جزء سرشت انسان است. اگر امام معصوم نباشد این امکان وجود خواهد داشت که اموال عمومی و بیت‌المال را برای مصارف شخصی به‌کار ببرد؛ در نتیجه اعتماد مردم از او سلب گردد و غرض خداوند و رسولش حاصل نشود.

ج ـ امام جانشین پیامبر در هدایت بشر به‌سوی کمال است، اگر او مصون از خطاء نباشد، امکان ضلالت و گمراهی مردم و به‌بیراهه کشانیدن آن‌ها وجود دارد که با خاستگاه نظام آفرینش منافات دارد.

د ـ خداوند براساس آیه‌ی: «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْیوْمِ الْآخِرِ ذَلِکَ خَیرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِیلًا، ۴: ۵۹» اطاعت از اولوالامر را هم‌تراز اطاعت از

خدا و پیامبر قرار داده است و این درحالی است که خدا و رسولش مصون از هرگونه خطا و معصیت‌اند، پس امام نیز مثل پیامبر باید ایمن از خطا و گناه باشد.

هـ ـ امام مسئول اقامه‌ی شرع، برپایی نماز و سایر عبادات و ادای امانت إلٰهی است، چنانچه در امام احتمال خطا وجود داشته باشد، مردم در عبادات و دین شان دچار تردید خواهند شد.

مراتب امامت: از نظر اسماعیلیان، امامت دارای پنج مرتبه است:

۱ ـ امام مُقیم: کسی است که پیامبر ناطق را برمی‌انگیزد و این عالی‌ترین درجه‌ی امامت است. به‌او رب‌الوقت و صاحب‌العصر نیز گفته می‌شود.

۲ ـ امام اساس: او یاور و امین رسول ناطق، وصی و جانشین او است. سلسله‌ی امامان مستقر در نسل او تداوم می‌یابد. او همچنین مسئول امور دعوت باطنی است و سرسلسله‌ی کسانی است که آگاه به‌تأویل و علوم إلٰهی هستند.

۳ ـ امام مستقر: کسی است که از تمام امتیازات و فضایل امامت برخوردار است و امامت در فرزندان او ادامه می‌یابد، یعنی نور إلٰهی و امامت در فرزندان او مستقر شده است. همچنین امام مستقر امر رهبری و مسئولیت‌های را که به‌عهده‌ی امام است به‌جانشین‌های خود منتقل می‌کند. امام مستقر می‌تواند در دوره‌ی ستر و کشف عهده‌دار امامت باشد.

۴ ـ امام مُستودع: کسی است که به‌نیابت از امام مستقر، به‌انجام امور امامت می‌پردازد و حق تعیین امام بعد را ندارد. وی را نائب الامام نیز می‌گویند. او پسر امام و مهم‌ترین فرزندان او و دانا به‌همه‌ی اسرار امامت و بزرگ‌ترین اهل زمان خود است. با این حال او را حقی بر تفویض امامت به‌فرزندانش نیست و امامت نزد او ودیعه است و سلسله‌ی امامت بعد از او در فرزندانش ادامه نمی‌یابد و به‌برادرش می‌رسد، مقام امامت در او به‌ودیعه و امانت گذاشته شده تا به‌صاحب اصلی‌اش یعنی امام مستقر برسد.

به‌امام مستودع، امام حفاظتی نیز گفته شده، به‌این معنا که در دوره‌های که جان امام در خطر است، امام واقعی مستور و ناشناس باقی می‌ماند و امام مستودع کارهای امامت را بر عهده گرفته و انجام می‌دهد، بنابراین امام مستودع در برخی زمان‌ها وجود نداشته و در برخی ازمنه اقتضای وجود او بوده است.

۵ ـ امام مُتم: کسی است که در انتها، دوره‌ی رسالت را اداء می‌کند. او هفتمین امام از هر دوره است و قدرت و قابلیت‌های او به‌اندازه‌ی تمام

امامان دوره است. وجود او شبیه وجود رسول ناطق است، به‌همین جهت به‌او ناطق‌الدور نیز گفته می‌شود. امام متم تمام خصوصیات شش امام قبلی را دارا است و از برخی جنبه‌ها ممتاز نیز می‌باشد. او ممکن است از سلسله امامان مستقر یا مستودع باشد؛ اما در هر دوره بیش‌تر از یک امام متم وجود ندارد.

امام متم در هر دوره باید ناطق دور بعدی باشد، اما چنین چیزی فقط در دوره‌ی ششم رخ داد که محمد بن اسماعیل، امام متم دوره‌ی ششم و ناطق دوره‌ی هفتم شناخته شد. وظیفه‌ی هرامام متم نسخ شریعت قبلی، بیان باطن شریعت و زمینه‌سازی برای شریعت بعدی است، به‌جز محمد بن اسماعیل که شریعت قبلی را نسخ می‌کند، اما شریعت جدیدی جایگزین نمی‌کند، بلکه باطن شرایع سابق را بیان و در اختیار مؤمنان اسماعیلی قرار می‌دهد.

امام چگونه تعیین می‌شود؟ شیعیان کلاً معتقداند که مردم قادر به‌تشخیص امام نیستند و اختیار انتخاب امام را ندارند، چرا که همه‌ی شئون امام از جمله علم، عصمت و کمالات از جانب خداوند متعال به‌امام اعطاء شده است و تشخیص نیروی ملکوتی عصمت و علم غیب امام از قدرت مردم خارج است، زیرا ویژه‌گی عصمت یک امر ظاهری نیست. هرگاه انتخاب و تعیین امام از عهده‌ی امت خارج باشد، امامت امام بدون تصریح و نص خداوند متعال یا رسول او یا امام منتخب رسول، امکان‌پذیر نیست و سلسله‌ی امامت یکی پس از دیگری با دستور صریح تعیین شده است. یعنی همه‌ی شیعیان چنین قائل‌اند که خداوند تنها مرجعی است که به‌وسیله‌ی پیامبرش، امام را تعیین و به‌مردم معرفی می‌کند، زیرا همه‌ی شئونات امام اعم از علم و عصمت و افضلیت از امور باطنی است و تنها خداوند قادر به‌تشخیص وجود این صفات است.

وظایف پیروان در برابر امامان: اسماعیلیه آن‌چه را که در قید و بند کردن مردم در بحث بهشت و جهنم از دست داده، می‌خواهد در بحث امامت به‌دست بیاورد. پیروان خود را به‌وظایفی نسبت به‌امامان ملزم می‌کنند. که از تصورات خاص آنان نسبت به‌نقش و حقیقت ائمه ناشی شده است:

۱- وفاداری نسبت به‌پیمانی که با امامان دارند: پیمان امامان همان پیمان پیامبران و آن نیز پیمان خداوند است؛ به‌همین دلیل اطاعت از امام برابر با اطاعت از خدا و رسول او است، هرکه نسبت به‌امام عصیان و نافرمانی کند گناه‌کار است و اطاعت او نسبت به‌خدا و رسول نیز پذیرفته نیست.

۲ـ بزرگداشت امامان: امام مرده ـ زنده ندارد، همه‌ی امامان در حکم زنده هستند، ولو به‌ظاهر از دنیا رفته باشند. پس همان‌طوری که بزرگداشت هرامامی بر مردم هم‌عصر ایشان واجب بود، بزرگداشت هر امامی در هر زمان نیز واجب است؛ چرا که اطاعت امامان قرین اطاعت پیامبر است و گرامی‌داشت امامان نشانی از عظیم دانستن خداوندی است که آنان را بر خلق خویش منصوب کرده است.

۳ـ آگاه ساختن امامان از احوال خویشتن: پرسش از آنان و استغفار نزد ایشان، با شفاعت آنان خداوند امامان را ابواب رحمت و اسباب معرفت خویش قرار داده است. بر مؤمنان واجب است امامان را از احوال خویش آگاه سازند و از آنان بخواهند برای گناهانی که مرتکب شده‌اند از خداوند آمرزش بطلبند.

۴ـ صبر و شکر: صبر بر آن بلایای (احتمالی) که از ناحیه‌ی امامان به‌پیروان می‌رسند؛ و شکر بر نعمتی که به‌ایشان ارزانی می‌دارند. این وظیفه یکی از مصادیق اطاعت از امامان است که انسان مؤمن باید بر سختی‌های که امامان بر او می‌خواهند و بدین‌وسیله ایشان را می‌آزمایند، صبر کند.

۵ـ جهاد در کنار امامان: جهاد در راه خدا در کنار اولیای خدا یکی از اموری است که خداوند بر بنده‌گان خویش در روی زمین واجب ساخته و اساس جهاد، صبر و طاعت است.

۶ـ تسلیم امر امامان: مؤمنان مؤظف‌اند در تصمیم‌گیری، عمل، اعتقاد و نیت خویش همه‌ی کارها را به‌امام واگذار کنند.

۷ ـ دوستی با دوستان امام و دشمنی با دشمنان امام.

۸ ـ پرهیز از حسد، بغض، کینه‌توزی و سوء ظن.

۹ ـ پرداخت خمس (از پس‌انداز) درآمد به‌امامان.(۸۰)

هفت دور تاریخ مقدس

اسماعیلیان تاریخ بشر را به‌هفت دور مقدس تقسیم می‌کنند. به‌این هفت دور صبغه‌ی کیهانی و فلسفی بخشیده و این هفت دور را با شش روز خلقت که در تورات و سپس قرآن آمده است، پیوند زده و برحسب تأویل‌گرایی خود از ظاهر آیات قرآنی به‌درون نقب زده و در نهایت به‌شش دور نبوت و وصایت و هفت دور امامت رسیده‌اند. در نهایت نتیجه کرده‌اند که تاریخ به‌صورت مجموعه‌ی «مقدس»

از رویدادهای الهام گرفته از هدفی إلٰهی ظاهر می‌شود و هردوری از این ظهور تحت رهبری امام است.

با توجه به‌آیه‌ی: «یوْمَ نَدْعُو کُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ، ۷۱ :۱۷» همه‌ی مردم در عصر خود از وجود امام بهره‌مند بودند و هیچ روزگاری ازحجت خالی نبوده است وگرنه، کلام إلٰهی لغو محسوب می‌شود و در قیامت خداوند نمی‌تواند مردم را به‌سوی امام شان فراخواند. پس وجود امام ضروری و واجب است.

این‌جا است که عقاید اسماعیلیه درباره‌ی امامت با نظریه‌ی «دوره‌ای بودن تاریخ مقدس دینی» آنان پیوند می‌خورد که با دوره‌های پیامبران إلٰهی تطبیق دارد.

براساس این نظریه، اسماعیلیان قدیم معتقد بودند که تاریخ بشر در «هفت دوره» هریک با طول زمانی معین، به‌پایان می‌رسد. هر دوره با پیامبری که آورنده‌ی وحی و شریعت است، آغاز می‌شود و دارای مردمی با سنت‌ها، روش‌ها، راه‌های معیشت و دین‌های مختلف است. چون آدم در دوره‌ی ما می‌زیسته، لذا ما را «بنی‌آدم» می‌گویند. هر دوره هزار سال است و هر هفت هزار سال قیامت برپا می‌شود و بعد از هفت دور قیامت، قیام قیامت‌ها رخ می‌دهد. مردم در هر دوره مطیع دو حکم‌اند: نخست حکم شریعت و دنیا که نسبت انسان‌ها به‌یکدیگر است و حاکمان آن‌ها پیامبران هستند؛ دیگر حکم قیامت و آخرت است که در واقع نسبت انسان با خداوند است و حاکمان آن قائمان قیامت آن هستند.

در دوره‌ی نخست مردم از حس و خیال تأثیر می‌پذیرند. پیغمبر مطابق با فهم مردم شریعتی وضع می‌کند؛ سپس این دوره به‌پایان می‌رسد و دوره‌ی کمال آغاز می‌شود. در این‌جا است که امام می‌آید و برهمه‌ادوار قبلی سیطره می‌یابد. حقایق را بازگو می‌کند و معارف حسی، وهمی، خیالی و إلٰهی برهمه‌گان آشکار می‌گردد.

المؤیَّد فی‌الدّین شیرازی (م ۴۷۰) در تفسیر این آیه از سوره‌ی اعراف که می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّکُمُ اللّهُ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فی سِتَّةِ أَیامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ، ۷: ۵۴ = خدای که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید.» نخست نشان می‌دهد که اشاره به‌روز به‌تصور ما از روزی که برحسب زمان طلوع و غروب آفتاب سنجیده می‌شود، ربطی ندارد. او استدلال کرده چون هیچ خورشیدی پیش از خلقت نبوده است، پس تصور این معیار زمانی درباره‌ی خلاقیت خدا، کاری مضحک است. المؤید سپس با استشهاد به‌سایر اشارات قرآنی دال بر آن‌که خدا سریع‌تر از یک چشم برهم زدن به‌آفرینش موجودات می‌پردازد، به‌این نتیجه رسیده

است که اشارات صورت گرفته به‌آسمان و زمین واقعاً به‌آسمان و زمین تصور شده بر حسب معیار انسانیٔ مکان و زمان هیچ ربطی ندارد.

تأویل حقیقی این آیه، تاریخی مقدس را آشکار می‌سازد، که بر شش دور نبوت دلالت دارد که هریک از این ادوار رویدادی با ارزشی کیهانی هستند. انبیای نمایانگر این ادوار عبارت‌اند از: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد.

هر رسالت نبوی یک شریعت وضع می‌کند که یک الگوی وحیانی زندگانی برای اطمینان یافتن از همآهنگی جامعه با مشیّت اِلٰهی است. اما هر پیامبری جانشینی به‌نام «وصی» دارد و وصی پیامبر از یک‌سو به‌پاسداشت و تحکیم شریعت می‌پردازد و از سوی دیگر نقش تفسیر و ابلاغ معنای باطنی تنزیل و احکام شرعی را بر عهده دارد. به‌پایان رسیدن دور ششم، آغاز دور هفتم را نوید می‌دهد که در آن دور امام مسئولیت خود را در تکمیل روندی که در این آیه‌ی قرآنی بسیار مهم به‌آن اشاره شده است، بر عهده می‌گیرد: «اَلْیوْمَ أَكمَلْتُ لَكمْ دینَكمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیكُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دیناً، ۵: ۳ = امروز دین شما را برای شما به‌کمال رسانیدم و بر شما نعمت خویش را تمام کردم و دین اسلام را به‌عنوان دین‌تان پسندیدم.»

این امر اهداف تجلی یافته در رسالت‌های این شش پیامبر را تحقق می‌بخشد که مانند «شش روز» برای مخالفت با یکدیگر نیامده‌اند، بلکه برای آن‌که یکدیگر را جانشین شوند. این شرح و تعبیر از خلقت توأم با معنای از تقدّس تاریخ است که در این تاریخ مهم‌ترین رویدادها رهگشای رسالت‌های انبیاء و تحقق یافتن این رسالت‌ها می‌شوند و تحقق یافتن این رسالت‌ها نهایتاً موجب رستگاری انسان می‌شود. در این بستر مقدس، زمان به‌اصل خود بازگشته و کلّ «جنبش» در قیامتی که در قرآن آمده است، یعنی قیامت کبری به‌اوج می‌رسد که رستاخیز همه‌ی ارواح در باغ باطنی ادوار ازلی است.

همانند مؤیدالدّین شیرازی، تقریباً تمامی متفکران بزرگ اسماعیلی به‌این هفت دور مقدس توجه داشته و آن را به‌صورت‌های مختلف بیان کرده‌اند علت اصلی شکل‌گیری این اعتقاد این بوده که اسماعیلیان بتوانند تاریخچه‌ی امامت را به‌سرآغاز خلقت برسانند و امامت را به‌صورت پیوسته از عهد آدم تا امروز و فردا ادامه دهند. از دیدگاه آنان هستی نمی‌تواند یک لحظه بدون امام باقی بماند: «لولاالحجة لساخة الارض باهلها = اگر حجت (امام) در بین نباشد، زمین ساکنان خود را می‌بلعد.»

اسماعیلیان معتقداند زمین از امام زنده‌ی قائم خا لی نشده است. یا امام ظاهر و مکشوف است، یا باطن و مستور است. اگر امام ظاهر باشد جایز است که حجتش مستور باشد و اگر امام مستور باشد حجت و داعیانش ظاهراند.(۸۱)

از منظر اسماعیلیان، در طی این هفت دور تاریخ مقدس است که انسان به‌تکامل می‌رسد. هر دور با ظهور یک پیامبر که به‌آن ناطق نیز می‌گویند و وصی او که به‌آن "امام صامت" یا "امام اساس" نیز گفته می‌شود، همراه است و پس از آن‌ها هفت امام می‌آیند که هر یک پس از دیگری به‌امامت می‌رسند.

امام هفتم هر دور مرتبه‌اش بالا می‌رود و ناطق دور بعد می‌شود، شریعت دور پیشین را نسخ و شریعت جدیدی به‌جای آن اعلام می‌کند. در دور ششم که دور اسلام است، امام هفتم محمدبن اسماعیل بن جعفرالصادق به‌عنوان قائم‌القیامه و مهدی از طرف اسماعیلیان نخستین معرفی شد.(۸۲)

این عقیده نسبت به‌دوره‌های نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر اسلام به‌کار می‌رود، لٰکن در مورد نخستین ناطق یعنی آدم و آخرین ناطق یعنی قائم یا شخصیت منجی کاربرد ندارد، زیرا آدم نخستین ناطق است و پیش از او شریعتی نبود که آدم آن را نسخ کند و آخرین ناطق یعنی قائم نیز بر شریعت اسلام باقی می‌ماند و شریعت اسلام شریعت پایانی است و هیچ‌کس حق ندارد آن را نسخ کند.

در شش دور نخست؛ آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد آمده‌اند و صاحب شریعت هستند هریک از این حضرات یک ناطق‌اند و شریعت پیش از خودرا نقض کرده‌اند (به‌جز آدم که ناطق است، اما ناسخ نیست؛ چون پیش از او پیامبر و شریعتی نبود که با آمدن او نسخ شود) اسماعیلیان برای تبیین بهتر این موضوع به‌تفسیرهای باطنی خاصی از موضوع امامت و اشتهار عدد هفت و جایگاه ناطق دست زده‌اند. این مقطع زمانی که برای هر ناطق درنظر گرفته شده ممکن است دور کشف یا دور ستر و نیز ممکن است دور کبیر یا دور صغیر باشد.

دیگر دور نبوت ختم شده، فقط هفتمین امام از دور ششم نبوت که امام قائم‌القیامه است، از این پس می‌آید، باید منتظر قائم بود:

الف ـ دوره‌ی اول امامت: این دوره از هبوط آدم شروع می‌شود و تا طوفان نوح ادامه می‌یابد. مدت این دوره ۲۸۰۰ سال و ۴ ماه و ۱۵ روز ذکر شده است. ناطق این دوره آدم است، و امامان بعد از او هستند هریک:

۱ ـهابیل (۱۳۰ـ ۲۲۵) شیث (۲۳۰ ـ ۱۱۴۴) انوش بن شیث (۴۳۵ـ ۱۳۸۵)

۲ ـ قینان بن انوش (۶۲۵ ـ ۱۵۳۵)
۳ ـ مهلئیل بن قینان (۷۹۵ ـ ۱۶۹۰)
۴ ـ یارد بن مهلئیل (۹۶۰ ـ ۱۹۲۲)
۵ ـ اخنوخ بن یارد (۱۱۲۲ ـ ۱۴۸۷)
۶ ـ متوشالح بن اخنوخ (۱۲۸۷ ـ ۲۲۴۲)
۷ ـ لامک بن متوشالح (۱۴۵۴ ـ ۲۳۴۶)

ب ـ دوره‌ی دوم: نوح است و او شریعت آدم را نسخ کرد. نوح نخستین پیامبر الواالعزم است و شریعت او به‌مانند کشتی است، کسی که با آن مخالفت کرد به‌منزله‌ی طوفان است؛ زیرا اهل زمین به‌وسیله‌ی آن هلاک شدند، مگر کسانی که به‌شریعت او پاسخ دادند و سوار کشتی او شدند. یعنی به‌اطاعت اساسش درآمدند. مراد از کشتی نوح، شریعت او است.(۸۳)

برخی از نویسنده‌گان اسماعیلی جزئیات زندگی نوح و حوادث زمان وی را به‌طور دقیق شرح کرده‌اند. قاضی نعمان در «تأویل الدعایم» آیات مربوط به‌نوح را تفسیر باطنی کرده و شرح بسیاری در مورد کشتی نوح، مدت نبوت و طول شریعت، حدود و فرایض و احکام آن و حتی چهره‌ی ظاهری نوح ارائه کرده است.

نوح صاحب روز دوشنبه و دارای درجه‌ی عالی شریف است و رتبه‌ی بالای دارد، همواره برای خدا سجده می‌کرد، با مشرکان و ملحدان مبارزه کرد تا احکام را اقامه نمود.(۸۴) امام اساس این دور سام و امام متّم آن نامور است. نوح نخستین ناطقی است که زمان نماز را معین کرد. در دور نوح، هود قوم عاد را دعوت کرد.

ج ـ دور سوم: دور حضرت ابرهیم است که از تولد ایشان تا ظهور موسی ادامه یافته است و او شریعت نوح را نسخ کرد و قبله را به‌بیت الله‌الحرام منتقل ساخت. امام اساس این دور اسماعیل است. در دور ابراهیم پیامبران دیگری نیز بر شریعت او بودند، مانند لوط، یعقوب، یوسف، ایوب و شعیب از آن جمله‌اند که در آخر دور ابراهیم بودند... ابوحاتم رازی و قاضی نعمان مفصل‌ترین بحث‌ها و تأویلات و تفسیر آیات قرآن را در مورد دور ابراهیم به‌ویژه در مورد زندگی حضرت ابراهیم ارائه کرده است.

د ـ دور چهارم: ناطق این دور موسی است که شریعت ابراهیم را نسخ کرد. موسی ناطق چهارم است و در وسط سایر ناطقان قرار گرفته است. سه ناطق پیش از او آدم، نوح، ابراهیم و سه تا بعد از او عیسی، محمد و

قائم‌القیامه هستند. برای ناطق چهارم، امور تمام گردیده، به‌گونه‌ی که برای کس دیگری کامل نگردیده است. دور موسی از جهت این‌که در وسط قرار گرفته بهترین شمرده می‌شود؛ زیرا فرموده‌اند «خیرُ الامور اوسطها»(۸۵)

وقتی ناطق چهارم ظاهر شد، وی قانون مقدس ناطق اول را تکرار و تجدید نمود و مقررات آن را اجرا کرد و با افزودن مقررات و دستورهای قانون مقدس، اجرای آن را مطمئن ساخت و بدین‌سان ناطق چهارم قانون مقدس اول را تجدید و احیاء کرد. یکی از ویژه‌گی‌های که به‌ناطق چهارم داده شده یاری و پیروزی او در برابر دشمنان است که این امتیاز به‌سایر ناطقان داده نشده است؛ زیرا او چهارمی است و خداوند تمامی دشمنانش را به‌دعای او از بین برد.

هـ - دور پنجم: ناطق پنجم، عیسی است که امام اساسش شمعون‌الصّفا است. در دور پنجم پیامبران دیگری چون هارون، طالوت، داوود، سلیمان، یونس، عمران، زکریا و یحیی ظهور می‌کند و قوانین مقدس به‌دست او تمام شده و کامل گردیده است.(۸۶)

و - دوره‌ی ششم امامت: ناطق این دوره حضرت محمد بن عبدالله است. این دوره از ابتدای هجرت پیامبر اسلام شروع شده و تا ظهور قائم منتظر ادامه می‌یابد. مدت آن مشخص نیست. امام مقیم، رسول ناطق، امام اساس، امام مستقر، امام مُتم دور سیّد عبارت‌اند از:

۱ - علی بن ابیطالب.
۲ - حسین بن علی.
۳ - علی بن الحسین.
۴ - محمد بن علی.
۵ - جعفر بن محمد.
۶ - اسماعیل بن جعفر.
۷ - محمد بن اسماعیل.

دور محمد آخرین ادوار اصحاب شرایع است و در این دور کمال به‌پایان می‌رسد و مقدر است که دور محمد از نظر مدت بزرگ‌ترین ادوار باشد و مقدر است که ائمه در این دور بسیار باشند و آخر آن به‌قیامت موعود برسد.(۸۷)

در دور اسلام ، حضرت رسول مسئولیت ابلاغ وحی یا تنزیل را برعهده داشت و حضرت علی مسئولیت تأویل آن را عهده‌دار بود. این وظیفه پس از علی بر

عهده‌ی امامان علوی گذاشته شد. در دور اسلام، حقایق باطنی دین تنها می‌توانست بر آنان‌که به‌وجه خاص به‌دعوت و جامعه‌ی اسماعیلی تشرف حاصل کرده بودند و مرجعیت تعلیمی وصی حضرت محمد یعنی علی و امامان بعد از او را قبول داشتند، مکشوف می‌گردد و تنها آن‌ها اهل تأویل خوانده می‌شدند.(۸۸)

ز - دور هفتم = قیام قائم: هفتمین امام دور ششم، محمد بن اسماعیل است که مخفی شده است. او زمانی که ظهور کند، ناطق هفتم یا مهدی یا قائم خواهد بود و تنها در دوره‌ی او است که دو مرتبه‌ی ناطق و اساس با هم یکی می‌شوند. او در واپسین دور جهان، حقایق عالم هستی را آشکار می‌سازد و عدل و داد را در جهان حکم‌فرما می‌کند و پس از دور او عالم جسمانی به‌پایان می‌رسد. در این دوره، حسن بن علی، محمد بن حنفیه و موسی بن جعفر، امام مستودع هستند.

با ظهور صاحب دور هفتم شرایع اصحاب ادوار به‌پایان می‌رسد و ظهور او شریعت جدیدی به‌همراه نمی‌آورد، بلکه دور جدیدی است که شرایع ثلاثه را به‌پایان می‌رساند. در حقیقت صاحب دور هفتم تألیف شریعت نمی‌کند، بلکه تألیف شریعت را به پایان می‌رساند. علتش این است که چون پس از قائم امامانی نیستند، لذا بر قائم واجب نیست که اقامه‌ی شریعت کند و تنها جانشینان پس از قائم خواهند آمد.(۸۹)

صاحب دور هفتم همچون خورشید است و ادوار ششگانه چون ستاره از او نور می‌گیرند. ادوار ششگانه، ادوار کتمان بودند بر روشی یگانه.

دور هفتم دور ظهور است بر روشی مخالف ادوار ششگانه. همچون مخالفت خورشید که در روز تابناک است، با ستاره‌گان که در شب می‌درخشند.(۹۰) در منابع اسماعیلی قائم را صاحب دور کشف نیز نامیده‌اند. ابوحاتم رازی، قائم و مأموریتش را با روح جوهر هفتم مقایسه می‌کند که هر بخش و اندام از بدن انسانی را با زندگی آماده می‌کند، درست همان‌گونه که این جوهر حیات را از طریق تفسیرباطنی (تأویل) به‌بدن انسان می‌بخشد. همچنین ابوحاتم اشاره می‌کند که قائم معنای درونی تمام سه جفت قوانین مقدس را که دین را با حیات نو آماده می‌سازد، می‌گشاید.(۹۱)

دنیا گلستان می‌شود! ابویعقوب سجستانی در کتاب «کشف‌المحجوب» آورده است: «... چون مهدی بیاید گرگ و میش به‌یکجا آب بخورند، پس معنی گرگ ضدیت است که اولیاء خدا را ناهمواری و دشواری نماید و معنی گوسفند آن‌کس بود که ایمن باشد و از نیکی او امیدوار ... معنی آب خوردن موافقت باشد میان ایشان در علم و حکمت و کشف حقایق ...»

صاحب دور هفتم اشاره دارد که وجود آخر است.(۹۲)

تاریخ بشریت با قیام قائم به‌کمال می‌رسد و همه‌ی مصایب و گرفتاری‌های انسان‌ها را برطرف می‌کند، سجستانی در توضیح این معنی می‌نویسد:

«مثال خداوند دور پیشین مثال آن طبیب بود که بیماران را از خوردن چیزهای باز دارد، چنان‌که طبیبان هند کنند و مثال خداوند دور دوم چون مثال آن طبیب بود که دارو دهد و مثال سوم و چهارم تا هفتم مثال طبیبانی که هریک چیزی فرمایند از مصلحت طب. چون کار به‌خداوند قیامت رسد، بگشاید ایشان را از همه‌ی بندها و علت‌ها و به‌تن‌درستی رساند و این نشان مهدی بود و آن فایده‌ها و علم‌ها و حکمت‌های او که راهنمای است مردمان را به‌مهدی.(۹۳)

«الموأید فی‌الدّین شیرازی» به‌هفت دور تاریخ اشاره می‌کند و این‌که دور هفتم آن دور قائم‌القیامه است که با ظهور قائم در آینده به‌پایان می‌رسد و داوری روز بازپسین آغاز می‌شود.(۹۴)

«سجستانی» نیز نظرات مشابهی دارد، او قیامت را روز بزرگی می‌داند که در آن روز جان‌ها برانگیخته می‌شوند و نشانه‌های پنهانی به‌ظهور قائم دلالت خواهد داشت و چون کار به‌منتهای خود رسید قائم قیامت را اعلام خواهد کرد.(۹۵)

«ناصرخسرو» در توصیف قائم‌القیامه می‌نویسد:

«پس از این کسی بیاید و مزد این کارکنان را به‌اندازه‌ی حقش بدو دهد و آن قائم قیامت است <علیه السلام> که خداوند شریعت است، بلکه خداوند شمار است که مرین کارهای کرده را شمار بکند و با کارکنان مزدشان بدهد و این کس واجب است به‌قضیت عقل که بیاید.»(۹۶)

امامت تا سرحد خدایی: تفسیرهای باطنی بسیاری در خصوص قائم‌القیامه مطرح می‌شود، از جمله این‌که می‌گویند: اگر عیسی پسر کسی است، آن‌کس باید مردی باشد. اما عیسی می‌گوید پسر خدا است؛ پس خدا باید مردی باشد و تمام این‌ها ثابت می‌کند که خداوند می‌تواند به‌صورت مردی جلوه کند و آن مرد قائم‌القیامه است.(۹۷)

هر یک از ناطقان جزئی از وجود هستند و قائم تمام اجزاء است؛ بالاترین و آخرین مرتبه به‌قائم اختصاص دارد. او نهایت اشیاء و سدرة‌المنتهی است و باب او مقام اول درجه‌ی ناطقان است و موارد هر بابی به‌درجه‌ی او منتهی می‌شود تا این‌که ناطقان محکم شوند و همواره دورها تکرار می‌شود تا مستجیب به‌پایان برسد.(۹۸)

قیامت صغری: سید امیرحسین شاه خلیلی می‌گوید:
«دور هفتم امامت در حقیقت قیامت صغری نیز است که مراد از آن قیامت معنوی به‌معنی رسیدن به‌دوران کشف است، یعنی تجربه‌ی درونی وحی إلٰهی «قیامت روز است و مُحق آفتاب» و کسی رستگار است که این قیامت خود را در این جهان بر پا دارد. هر مؤمن شیعه‌ی اسماعیلی باید قیامت خود را بر پا کند و بدان برسد. یعنی در زندگی این جهانی به‌مرحله‌ی کشف و منزل‌گاه وحدت نایل شود و این مقصد و مقصود اصلی از تکامل معنوی انسان است.»

«بنابراین در این دوره پیش از آن‌که جهان به‌آخر برسد، حقایق از هر رمز و رازی خارج شده و برای تمامی جهانیان معلوم می‌شود و دوره‌ی معرفت و علم روحانی محض شروع می‌شود به‌طوری که در این عصر دیگر نیازی به‌ظاهر شرایع نیست و امام ناطق محمد بن اسماعیل به‌عدالت بر جهان فرمان خواهد داد و عالم جسمانی را به‌پایان می‌رساند. او قائم‌القیامة، امام روز رستاخیز است و دور او پایان زمان و عصر تاریخ بشریت خواهد بود.»

عقاید اسماعیلیان در مورد پذیرش قائم‌القیامه و ویژه‌گی‌های دور قیامت و شرایط محقق شدن قیامت باعث شده بود تا در آثار بزرگان اسماعیلی فصل مشبعی به‌این موضوع اختصاص یابد و تقریبا در بیش‌تر منابع که داعیان و فقهاء از همان ابتدای ظهور اسماعیلیه تألیف کرده‌اند، به‌این موضوع به‌طور مفصل پرداخته شده و سابقه‌ی قوی در ذهن اسماعیلیان از دور قیامت به‌وجود آمده بود. با توجه به‌این پیشینه‌ی ذهنی بود که در سال ۵۵۹ (هـ ق) حسن دوم نخستین امام ظاهر نزاریان الموت با اعلام دور قیامت تغییر اساسی در نگرش نزاریان به‌مذهب و عقاید مذهبی به‌ویژه بهشت و دوزخ به‌وجود آورد و عبادات ظاهری را ملغی اعلام کرد.

جایگاه و اهمیت امام در بین نزاریان و همچنین باطنی‌گرایی آن‌ها در پذیرش این اعتقاد تأثیر به‌سزائی داشت. با اعلام دور قیامت، نزاریان وارد دور جدید تاریخ خود شدند که تا سال ۶۰۷ (هـ ق) ادامه داشت. در این سال جلال‌الدّین حسن قیامت را باطل اعلام کرد و نزاریان را به‌پیروی از شریعت فراخواند، اما این اعتقاد هم دیری نپائید که با به‌قدرت رسیدن فرزندش علاءالدّین محمد سوم باری دیگر رویکرد محدودی به‌عقیده‌ی قیامت به‌وجود آمد و عقیده‌ی ستر بین آن‌ها نضج گرفت.

به‌همین‌ترتب در قهستان و شام و جاهای مختلف توسط نزاریان اعلام قیامت شده است که تفصیل آن در این جا نیاز نیست.

اهمیت عدد هفت نزد اسماعیلیان

عدد هفت نزد اسماعیلیان اهمیتی بسیار دارد چنان‌که در این مباحثات ملاحظه شد، اسماعیلیان عدد هفت را مبنای تقسیم‌بندی‌های خود قرار داده‌اند که از هستی‌شناسی تا مجموعه‌ی عقاید و دینییات را دربر می‌گیرد: هفت‌آسمان، هفت‌زمین، هفت‌امام، هفت‌ناطق، هفت‌دور تاریخ‌مقدس، هفت‌رکن دین...

به‌همین‌ترتیب برخی از استدلال‌های آنان برای تقدس عدد هفت به‌موضوع‌های دینیٔ مانند هفت دور طواف کعبه و هفت بار سعی صفا و مروه و هفت چیز حرام درحج و اعضای هفت‌گانه دربدن و نیروهای هفت‌گانه‌ی جسمی مربوط می‌شود.(۹۹)

اسماعیلیان برای استحکام بخشیدن به‌این عقاید خویش احادیث و روایت‌های زیادی را در فضیلت و اهمیت عدد هفت ذکر کرده‌اند تا با تمسک به‌این احادیث به‌تقویت هفت دور تاریخ و هفت امام در هر دور بپردازند.

به‌همین جهت این فرقه را «سبعیه» نیز می‌گویند. هرچند کسانی چون مصطفی غالب، این عنوان را در مورد اسماعیلیه صحیح نشمرده و می‌گوید: «همه می‌دانند که اسماعیلیه غیر از سبعیه است چرا که اسماعیلیه دارای امام حاضر هستند و امروز امام چهل و نهم را در بین خود دارند، بر خلاف سبعیه که دارای امام حاضر نیستند. بنابراین معلوم است که اسماعیلیه غیر از سبعیه است.»(۱۰۰)

ناصرخسرو در جامع الحکمتین در بحث مفصلی به‌رابطه‌ی عدد هفت با هفت ناطق می‌پردازد و می‌نویسد: «چنان‌که بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است بر آسمان دین نیز هفت نور است مشهور از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و خداوند قیامت علی ذکره‌الاسلام.»(۱۰۱)

یکی از مجموعه احادیثی که اسماعیلیان از قول امام جعفرصادق به‌نقل از مفضل بن عمر جعفی گردآوری کرده‌اند، کتابی است با عنوان «السبع الشریف» در این اثر احادیث بسیاری در مورد این اعتقاد اسماعیلیان آمده است.

اسماعیلیان به‌شیوه‌های مختلف تفسیرهای باطنی بسیاری از عدد هفت ارائه کرده‌اند، به‌ویژه این‌که در مواردی از قرآن نیز بهره جسته‌اند چنان‌که گویند: اسلام بر هفت پایه بنا شده است و «بسم الله» که هفت حرف است بر این دلالت می‌کند که تعداد ناطقان هفت تا می‌باشند و «الرحمن الرحیم» که شامل دوازده حرف است، دلالت بر این دارد که هر ناطقی دوازده نقیب دارد. جمع این دو عدد نوزده می‌شود که دلالت می‌کند بر این‌که بعد از هر ناطق هفت امام و دوازده حجت وجود دارد که

جمع آن‌ها نوزده است. و «آغاز قرآن با هفت آیه‌ی سوره‌ی فاتحه است که بر هفت حکم دین دلالت می‌کند.» تعداد سوره‌های قرآن عدد یکصد و چهارده است و جمع تعداد ناطقان و نقیبان نوزده است که با تعداد حروف «بسم الله الرّحمن الرّحیم» برابری می‌کند. پس اگر تعداد سوره‌ها را بر دوازده تقسیم کنیم، عدد شش به‌دست می‌آید که آن تعداد اوقات شش‌گانه‌ی که بین هر ناطق و ناطق بعدی هست...

به‌همین‌ترتیب اسماعیلیان خیلی وارد جزئیات می‌شوند و مانند رمالان با حروف و اعداد و کلمات بازی می‌کنند تا صحت عقاید خود را اثبات کنند.

اسماعیلیان این هفت دوره‌ی مقدس تاریخی را به‌دو قسمت سه‌تایی تقسیم کرده‌اند. چنان‌که مذکور شد از دیدگاه آنان اولین ناطق یعنی حضرت آدم نخستین شروع کننده‌ی شرایع، و نوح که دومین ناطق است؛ نخستین نسخ کننده‌ی شریعت و اولین پیامبر الوالعزم شمرده می‌شود؛ سومین ناطق یعنی حضرت ابراهیم به‌عنوان نخستین کامل کننده شناخته می‌شود. این سه ناطق، اولین‌ها هستند. سه ناطق بعدی آخرین‌ها هستند و همان سنتی که در سابقه‌ی اندیشه‌ی دور ناطقان در منابع اسماعیلی گفته شده.

منابع مطالعاتی می‌گویند: نخستین متفکر اسماعیلی که این اعتقاد را مطرح کرد محمدبن احمد نسفی بود. نسفی زیر تأثیر فلسفه و علوم عقلی از طریقه‌ی نوافلاطونی بوده و از او به‌عنوان بنیان‌گذار فلسفه‌ی اسماعیلی یاد می‌شود گویا اندیشه‌های فلسفی توسط او به‌اعتقادات اسماعیلی وارد شد. نسفی از شاگردان برجسته‌ی حسین بن علی مروزی بود. وی از رهبران نهضت اسماعیلی در شرق بود که به‌ترتیب پس از ابوعبدالله خادم، ابوسعید عرانی و حسین بن علی مروزی داعی بزرگ اسماعیلیان شرق شد. و رهبری این گروه را در نواحی خراسان و فرارود به‌دست گرفت.

نسفی آثاری دارد تحت عناوین المحصول، عنوان‌الدّین، الدعوةالناجیه، المصابیح و اصول‌الشرع (که در فقه است) از این میان مهم‌ترین کتاب او المحصول است که گفته شده مهم‌ترین اثر فلسفۀ اسماعیلیان است و اندیشه‌های نوافلاطونی را به‌نظام تفکر اسماعیلی درآورده است. نسفی مبانی اعتقادی اسماعیلی را در کتاب «المحصول» مطرح کرده است که ظاهراً اندکی پیش از حکومت فاطمیان و یا در ابتدای استقرار آن تحریر شده و بر کتب دعائیم الاسلام و تأویل الدعائم تقدم دارد.

گو این‌که کتاب در دو بخش تحریر شده، بخش نخست در بردارنده‌ی مباحث عمیق فلسفی در باره‌ی نظام عالم، ماوراء الطبیعة بر مبنای تفکرات افلاطونی است

که از همین رهگذر اندیشه‌های نوافلاطونی به‌اعتقادات اسماعلیه وارد شده است، و بخش دوم در مورد هفت دور تاریخ مقدس بشریت بحث کرده است. اگرچه این اثر به‌دست نیامده، اما در روزگار خود مورد توجه اسماعیلیان قرار گرفته بوده.(۱۰۲)

اسماعیلیان از نظر پذیرش افکار و اعتقادات سایر فِرَق از جهاتی مانند صوفیه بوده‌اند، زیرا عناصر فراوانی را از حکمت گنوسی و عرفان هندی و عقاید معتزله و شیعه و نوافلاطونیان و آئین مسیح و گاه اعتقادات مانی پذیرفته‌اند و از صوفیه نیز تا حدودی متأثر بوده‌اند؛ اما جنبه‌های از این اعتقادات را اقتباس کرده‌اند که با فکر فلسفی و روش استدلالی و جنبه‌های تعقلی کار آنان مناسب بوده است.

مشخصه‌ی محیطی که افکار اسماعیلی در آن شکوفا شد و تکامل یافت، تلفیقی است از فضای فلسفی و تحلیلی که از طریق ترجمه‌های صورت گرفته از مکتب یونان با حکمت پارسیان و هندی‌یان آمیخته شده بود. افکار اسماعیلی تلاشی خودآگاهانه برای هم‌آهنگ ساختن عناصری از این مکاتب است که آن را با شناخت خود از حکمت قرآنی سازگار تلقی می‌کردند.

ناصر خسرو این هم‌آهنگ‌سازی را جامع‌الحکمتین، یعنی "ترکیب دو حکمت" نامیده است که عنوان یکی از آثار وی نیز هست و در آن اثر کوشیده است تا شناخت باطنئ اسلام را با حکمت باستانئ ملل همجوار سازگاری دهد. در این راستا، او از مفهوم بنیادین قرآنی و جهان‌شمولی تنزیل پیروی کرده است و تصدیق اسلامی آن‌که خدا در گذشته دیگران را از حقیقت برخوردار نموده است.

اما سیّدامیرحسین شاه خلیلی این نظرات را رد می‌کند. او می‌گوید:

«فلسفه‌ی آفرینش و فلسفه‌ی تاریخ طریقت شیعه‌ی امامی اسماعیلی ریشه در قرآن کریم و احادیث نبوی و ائمه‌ی هدی دارد، نه‌در فلسفه‌ی غرب و یونانیان. مسأله‌ی صدور کثرت از وحدت، مسأله‌ی است که در عرفان هندی و زرتشتی هم بوده و خاص نوافلاطونیان نمی‌باشد.»

اسماعیلیه و تصوف

نمی‌دانم در مبحث تصوف <که تازه از آن فراغت یافتیم> تا چه‌اندازه با زوایای مبهم تصوف آشنا شدیم؛ اما ناگفته پیدا است که هنوز پرسش‌های بی‌شماری فراروی پژوهش‌گر دنیای‌تصوف و عرفان وجود دارد که همواره ذهن او را مشغول می‌سازد و او را به‌کوششی نو فرا می‌خواند. تا این‌جا فهمیدیم همان‌طوری که در

زمینه‌ی منشأ پیدایش تصوف اختلاف نظر وجود دارد، در مورد عوامل تأثیرگذار بر دیگرگونی‌های تصوف نیز وحدت نظر مشاهده نمی‌شود. در میان نظریات مختلف، عده‌ی بر این باوراند که اسماعیلیه تأثیر فراوانی بر تصوف داشته است.

این فرقه، در فلسفی کردن بینش اسلامی بیش‌ترین تأثیر را به‌جا گذاشته است؛ به‌عقیده‌ی برخی، حتی دیگر فرقه‌های اسلامی نیز که غالباً به‌مخالفت شدید با اسماعیلیه می‌پرداختند، باز هم از این تأثیرپذیری در امان نبوده‌اند. به‌عنوان مثال:

ابوحامد غزالی با این‌که با تمام وجود درجهت مخالفت با اندیش‌مندان اسماعیلی سخن گفته است، در برخی از موارد تحت تأثیر اندیشه‌ی آنان قرار گرفته و آن را در آثارش منعکس ساخته است. این تأثیرپذیری باتوجه به‌وضعیت خاص آن دوره‌ی زمانی، عجیب جلوه نمی‌کند، چرا که اسماعیلیه با حکومت قدرتمند خود در مصر و دیگر اقطار اسلامی، فضای فکر و اندیشه‌ی جامعه‌ی اسلامی را در دست گرفته بودند و تعالیم خود را به‌وسیله‌ی داعیان خویش در تمامی نقاط قلمرو اسلامی منتشر می‌کردند، در این راستا کتاب‌های که بزرگان و فلاسفه‌ی اسماعیلی به‌رشته‌ی تحریر در آوردند، بسیار مددکار آنان بوده است.

قسمت عمده‌ی از نفوذ این عقاید را باید تأثیر غیر مستقیم آن‌ها، در نتیجه‌ی ارتباط مستقیم و مستمر صوفیه با فرقه‌های مختلف چون غُلات، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آن‌ها دانست که مکرراً پیروان شان در طی قرون به‌تصوف می‌پیوسته‌اند. یا با متصوفه ارتباط و معاشرت عام داشتند.

به‌باور مصطفی غالب یکی از حوزه‌های که بحث تأثیرپذیری در آن مطرح شده، تعداد حجج (نقباء) و ائمه است: «یک‌گرایش شیعی اسماعیلی دیگر نیز به‌خدمت ولایت صوفیه آمد و به‌آن جرأت ظهور و اعتماد به‌نفس بخشید، به‌این صورت که اسماعیلیه همواره ائمه را هفت عدد می‌دانند که حکم شان، حکم نبوت است. و حجج یا نقیبان تعداد مشخصی دارند، یعنی ۱۲ تن هستند، و این‌گونه است که اسماعیلیه ولایت را بر نقیبان خود گسترد و آن‌ها را از انسانیت مادی به‌سوی روحانیت بالا برد. صوفیه این مسأله را نیز اخذ کردند و در جامعه‌ی خودشان تطبیق دادند و مثال‌های خود را در این قالب ریختند، آن‌گونه که می‌بینیم تصوف بعد از چند قرن صبغه‌ی اسماعیلی کامل می‌گیرد و قائل به‌منازل و چند درجه‌ای بودن معرفت و سلوک می‌شود.»(۱۰۳)

کامل مصطفی شیبی این تعبیر را از ابن‌خلدون نقل می‌کند که بسیاری از صوفیه به‌حلول و اتحاد مطلق قائل شدند و دراین مسأله با امامیه و رافضه همرأی گشتند، چرا که قائل به‌خدائی ائمه و حلول خدا در آن‌ها هستند و بسیاری از آنان در مورد قطب نیز چنین سخن گفتند و کتاب‌های اسماعیلیه، رافضی و صوفیه‌ی متأخّر از مطالبی شبیه به‌این، آکنده است. و درمورد اسماعیلیه، امام قایم و قائم القیامة همین موقعیت را دارد.(۱۰۴)

حنّا الفاخوری و خلیل الجر می‌گویند: «اسماعیلیه در تفسیر قرآن و نیز در فلسفه‌ی تصوف، کتبی به‌وجود آوردند که نشان آن را در کتاب‌های ابن‌عربی و غزالی و حلاج و غیره می‌بینیم»(۱۰۵)

سامی النشار نیز در این باب اظهار نظر کرده و گفته است: «ارتباطات تشیع غالی کوفه با تصوف فلسفی در سطح بسیار بالای است، مخصوصا هنگامی که ابوالخطاب اسدی کوفی ظهور کرد و فِرَق اسماعیلی از او پیروی کردند، که اندیشه‌ی امام، نقباء و حُجج وارد صوفیه شد، و در مسائل فراوانی چون اندیشه‌ی غوث، اقطاب و ابدال صوفیه انعکاسی پیدا کرد.»(۱۰۶)

ابن‌خلدون در مقدمه‌ی خود می‌گوید: «سلَف صوفیه با اسماعیلیه‌ی متأخر یعنی کسانی که اهل رفض هستند و به‌حلول و خدا بودن ائمه اعتقاد دارند، آمیخته شدند. پس کلام ایشان درهم آمیخت و عقایدشان به‌هم شبیه گشت و در کلام متصوفه قول به‌قطب آشکار شد». وی در جای دیگری نیز می‌گوید: «نظریه‌ی قطب و ابدال صوفیه اندیشه‌ی رافضه در مورد امام و نقباء را تداعی می‌کند.»

به‌پنداشت کامل مصطفی شیبی، ابن‌عربی بحث انسان کامل را نیز متأثر از اسماعیلیه است. «تعبیر از انسان کامل با انسان فاضل <که با مدینه‌ی فاضله‌ی رسائل اخوان‌الصفاء مرتبط است> بسیار نزدیک است. شکی نیست که اسماعیلیه این‌اندیشه را از نوافلاطونیان اقتباس کرده‌اند».

اسماعیلیه و وحدت وجود: بسیاری از محققان در پی آن بوده‌اند که اثبات کنند ابن‌عربی اندیشه‌ی «وحدت وجود» خود را از اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه بهره برده است. مصطفی غالب در مواردی ادعا می‌کند که به‌خاطر نظریه‌ی وحدت وجودی که از منابع فلسفی و اسماعیلی در تصوف به‌وجود آمده، عقاید نوپیدایی در عرفان و تصوف آشکار گشته است. وی تصریح می‌کند که ابن‌عربی این اندیشه را از اخوان‌الصفاء اقتباس کرده است. به‌ویژه این‌که اساس

عرفان و تصوف ابن‌عربی بر مجاهده و سلوک نیست، بناءاً بیش از آن‌که مشربی صوفیانه باشد و به‌ذکر و مجاهده و جنبه‌های عملی تصوف بپردازد، نظریه‌ی فلسفی در مبحث وجود است. مصطفی غالب تأکید می‌کند: شک نیست که ابن‌عربی این فلسفه‌ی خود را از رسائل اخوان‌الصفاء که مالامال از فلسفه‌بافی است اقتباس کرده و از این‌جا است که می‌بینیم مانند اخوان‌الصفاء به‌بحث در انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آن‌ها می‌پردازد.

ابوالعلاء عفیفی هم دقیقاً همین دیدگاه را دارد: تأثیرات حلاج بر ابن‌عربی را در این زمینه نباید از نظر دور داشت؛ ابن‌عربی درجای جای آثار خود به‌نقل قول از حلاج و تأیید دیدگاه‌های وی پرداخته است. گرچه گاه‌گاهی نقدهای را نیز متوجه او می‌کند. بسیاری از پژوهش‌گران، مبحث وحدت وجود ابن‌عربی را تکمیل آن‌چه حلاج داعیه‌دار آن به‌شمار می‌آید، یعنی وحدت شهود، دانسته‌اند.

"هانری کربن" می‌گوید: «در کانون نظام ابن‌عربی مانند همه‌ی عرفان‌ها، سرّذات واحد، که غیر قابل شناخت و بیان است قرار دارد. سیلان تجلیات از این غیب‌الغیوب صادر شده و نظریه‌ی اسمای إلٰهی از آن ناشی می‌شود. در این مورد ابن‌عربی با حکمت اسماعیلی و شیعی امامی موافقت کامل دارد که هردو به‌دقت به‌قانون و نتایج تنزیه نظر دارند.(۱۰۷)

اسماعیلیان در عهد غزنویان، غوریان ... تا صفویان: سلطان محمود غزنوی (۴۰۹ ـ ۳۷۷ هـ ش) که دامنه‌ی حکومتش از قزوین (در ایران) تا دریای ستلج (هندوستان شمالی) و از خوارزم تا دریای عرب گشوده بود، در تمام مناطق قلمرو خود به‌قلع و قمع اسماعیلیان پرداخت. محمود، بسیاری از اسماعیلیان ساکن شهر ری را به‌دار زد. به‌همین ترتیب، محمود غزنوی با اسماعیلیان غور و دیگر نواحی افغانستان نیز با شدت بسیار برخورد نمود. وی با تکفیر اسماعیلیان غور، به‌قلع و قمع آنان پرداخت.

در دوره‌ی پس از تجزیه‌ی افغانستان امروزی به‌دو دولت غوری و غزنوی، اسماعیلیان «علاءالدین حسین» جهانسوز، سلطان غور را به‌کیش خود درآوردند و با کمک او آزادانه به‌تبلیغ آیین خود پرداختند... اما پس از «علاءالدین حسین» رابطه‌ی اسماعیلیان با فرزند او «سیف‌الدین محمد» تیره شد. سیف‌الدین محمد، همه‌ی داعیانی را که پدرش در سال ۵۳۴ (هـ ق) به‌غزنی دعوت کرده بود و نیز بسیاری دیگر از کسانی را که تازه به‌این کیش درآمده بودند، از دم تیغ گذرانید.(۱۰۸)

حکمرانان غوری پس از او نیز بارها علیه اسماعیلیه دست به‌اقدامات جنگی زدند. نفوذ فقهای اهل سنت در دستگاه حکومتی سلاطین بعدی غور، شاید از عوامل مهم سخت‌گیری ایشان بر اسماعیلیه بوده است. غیاث‌الدین که برغور و مناطق ضمیمه‌ی آن حکومت می‌کرد، شافعی شده بود و برادرش شهاب‌الدین که بر غزنی و مناطق اطراف آن حکومت می‌کرد، حنفی شده بود.(۱۰۹)

در حدود سال ۵۵۷ (ه ق) از فقهای بلخ و سمرقند سؤال شده بود که با اسماعیلیانی که قصد توبه دارند، چگونه باید رفتار کرد. ملایم ترین جواب‌ها این بوده است که آنان باید تمامی کسانی را که گمراه ساخته و به‌کیش خویش در آورده‌اند، به‌دین اسلام برگردانند. ولی عموماً توبه‌ی فرد اسماعیلی پذیرفته نمی‌شد و برای او چاره‌ی جز مرگ نبود؛ به‌این دلیل که صریح‌ترین اظهارات، ممکن بود در اندیشه‌ی فرد اسماعیلی، قابل تعبیر به‌معنای مغایری باشد.(۱۱۰)

وقتی شاه‌اسماعیل صفوی (۹۳۰ - ۹۰۷ ه ق) دستور قتل شاه طاهر، معروف‌ترین امام سلسله‌ی «نزاری قاسم شاهی» در دوره‌ی انجدان را در سال ۹۲۶ (ه ق) صادر کرد، شاه طاهر به‌هندوستان گریخت و فعالیت‌ها و خدمات خود را در احمدنگر هندوستان آغاز کرد. در دوره‌ی که او در احمدنگر به‌سر می‌برد، چند نفر از داعیان بدخشان، از جمله میرزا صوفی و میرزاجان محمد کابلی و سید حیدرشاه، سیدشاه محمد و برخی دیگر از بدخشانی‌ها، به دیدار او رفتند و راهنمایی گرفتند.(۱۱۱)

نشان‌های حکمت چهاردهم:

۱ - **آقاخان‌ها** که از شاخه‌ی نزاری هستند، نسب‌شان به«رکن‌الدّین خورشاه» آخرین امام اسماعیلیه‌ی الموت می‌رسد. آقاخان اول (حسنعلی شاه) پسر شاه خلیل‌الله، رئیس اسماعیلیان کرمان بود که درحوالی بم و کرمان مریدانی داشت، حسنعلی شاه که امام چهل و ششم اسماعیلیان بود، در زمان سلطنت فتحعلی شاه قاجار به‌دامادی او در آمد و این چنین شد که در دهه‌ی ۱۸۳۰ (م) لقب افتخاری آقاخان را دریافت کرد. از این پس، حسنعلی شاه به‌نام آقاخان محلاتی معروف گردید وعنوان آقاخان به‌صورت موروثی در میان امامان بعدی نزاری باقی ماند. آقاخان محلاتی <یا آقاخان اول> از طرف فتحعلی شاه به‌حکومت قم منصوب شد؛ پس از مرگ فتحعلی شاه و بر تخت نشستن محمد شاه قاجار، آقاخان اول به‌عنوان حاکم، راهی کرمان گردید، پس از چندی به‌خاطر مشکلاتش با درباریان شاه، در ارگ بم تحصن نمود. محمد شاه قاجار که این حرکت را برضد خود

تلقی نمود، سپاهی برای سرکوب وی فرستاد و او را شکست داد. آقاخان پس از مدتی دوباره به‌فکر جمع‌آوری نیرو افتاد تا علیه ناصرالدّین شاه قیام کند؛ اما برای مرتبه‌ی دوم نیز شکست خورد و در سال ۱۸۴۳ با حدود یکصد سوار خود را به‌حوالی قندهار رسانید. آقاخان درسال ۱۸۴۵ به‌سند رفت؛ فرهاد دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه در این‌باره می‌نویسد:

آقاخان در دوران اقامتش در هند، با آرامش و در نوعی انزوای سیاسی به‌رهبری مذهبی پیروان خود گذرانید. بخش عمده‌ی از پیروان او در هند را خوجه‌ها و اسماعیلیان نزاری تشکیل می‌دادند که غالبا از اقشار ثروتمند و بازرگانان بودند. مهم‌ترین رویدادی که در هند و بمبئی برای آقاخان افتاد این بود که گروهی از خوجه‌های بمبئی طی اقامه‌ی دعوای به‌دادگاه، امامت آقاخان بر خود را نپذیرفته و از پرداختن مالیات به‌وی سرباز زدند. جلسات این دادگاه در آوریل (۱۸۶۶ م = ذی‌الحجه ۱۲۸۲، ه ق) به‌ریاست «سر جوزف آرنولد» در بمبئی تشکیل گردید و آقاخان توانست امامت خود بر آنان را به‌اثبات برساند. وی در اواخر عمر از دولت انگلستان تقاضای پناهندگی کرد و دولت انگیس پس از اعطای مقام والاحضرت به‌وی، درخواستش را پذیرفت. اما دست اجل مهلت نداد و در بمبئی چراغ عمرش خاموش شد. وی را در باغ حسن‌آباد محله‌ی ذکائون بمبئی، در سردابی دفن کردند. (آقاخان اول از دیدگاه فرهاد دفتری)

آقاخان دوم در سال ۱۸۸۵ درحالی‌که چهار سال پیش از آن به‌مقام امامت رسیده بود، درهند فوت کرد. جانشین او "سرسلطان محمد شاه" شد که پدر بزرگ امام حاضر و امام قبل از آن بود.

والا حضرت شاهزاده سیّدرحیم الحسینی آخرین آقاخان است که جدیداً به‌جای پدرش من‌حیث امام و رهبر معنوی اسماعیلیان نزاری برگزیده شده است. او پنجاهمین امام موروثی اسماعیلیان است و نسبش به‌طور مستقیم به‌علی بن ابی‌طالب امام اول شیعیان جهان و فاطمه‌ی زهرا دخت اطهر محمدبن عبدالله می‌رسد.

۲ ـ سیّدامیرحسین شاه خلیلی رهبر شیعیان اسماعیلی ایران: تعلیقات و توضیحات بر چاپ دوم کتاب «مذهب اسماعیلی و نهضت حسن صباح» صص ۲۱۵ ـ ۲۳۹ نوشته‌ی یوسف قضایی چاپ دوم ۱۳۷۴ انتشارات عطایی.

۳ ـ مروج الذهب، صص ۱۷۲ ـ ۱۷۵

۴ ـ سیاست نامه، خواجه نظام‌الملک طوسی، ص۲۵۱

سرانجام «خواجه نظام‌الملک» در شب جمعه، دوازدهم ماه رمضان سال ۴۸۵ (ه ق) در راه بغداد درمحلی به‌نام صحنه توسط یکی ازفدائیان حسن صباح به‌نام ابوطاهر ارانی به‌قتل رسید.

۵ ـ ثابت بن سنان: اخبار القرامطة، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۸۲م. ص ۱۸۹

۶ ـ ابن‌خلدون: ۲۹۴ ؛ حسن نوبختی: فرق الشیعة، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱م، صص ۶۸ ـ ۶۹ ؛ شهرستانی: الملل و النحل، ۲۱۱ ؛ سعد بن عبدالله اشعری: المقالات و الفرق، ج۱، ص۸۰، به‌کوشش محمدجواد مشکور، تهران.

۷ ـ سیّدمنصور نادری، ابتدای «سخن ناشر» بر چاپ اول کتاب «دعائم الاسلام»

۸ ـ سیّدامیر حسین شاه خلیلی رهبر شیعیان اسماعیلی ایران: تعلیقات و توضیحات.

سیّدأبومعین ناصر بن خسرو بن حارث قبادیانی بلخی معروف به‌ناصر خسرو الموسوی العلوی که طبق مشجرات، نسبش به‌موسی مبرقع (من اعقاب امام موسی الکاظم، المدفون در چهل

اختران قم) می‌رسد (۳۹۴ ـ ۴۸۱ ، ه ق) از شاعران بزرگ پارسی‌زبان، فیلسوف، حکیم و جهانگرد و از مبلغان مذهب اسماعیلی بود. وی در قبادیان از توابع بلخ متولد شد و در یمگان از توابع بدخشان درگذشت. بر اغلب علوم عقلی و نقلی زمان خود از قبیل فلسفه و حساب و طب و موسیقی و نجوم و کلام تبحر داشت. در اشعار خویش به‌کرات از احاطه داشتن خود بر این علوم تأکید کرده است. ناصر خسرو به‌همراه حافظ و رودکی جزء سه شاعری است که کل قرآن را ازبر داشته است. وی در آثار خویش، از آیات قرآن برای اثبات عقاید خودش استفاده کرده است.

حکیم ناصر خسرو در بین اهالی دو سوی آمو و بدخشان دارای شأن، مقام و منزلت خاصی است تا حدی که مردم او را به‌نام «حجت»، «سیّد شاه ناصر ولی»، «پیر شاه ناصر»، «پیر کامل»، «شاه ناصرآقا» ، «سیّد آغا» ، «آغا سیّد» و غیره یاد می‌کنند و به‌نام او سوگند می‌خورند.

او درسال ۴۸۱ قمری (۱۰۸۸ ترسایی ۴۶۷ خورشیدی) در یمگان بدخشان درگذشت. مزار وی در یمگان زیارتگاه خاص و عام است. وی تا پایان زندگی خود عذب زیست و ازدواج نکرد.

۹ ـ علی مسعودی: التنبیه و الاشراف، صص ۳۷۳ ـ ۳۷۴ ، به‌کوشش دخویه، لیدن،

۱۰ ـ یکی از اساسی‌ترین مباحثی که پیرامون **حلاج** طرح گردیده، مسأله‌ی مذهب او است. عده‌ی زیادی از محققان اسلامی وی را از قرامطه و اسماعیلیه دانسته‌اند. می‌گویند اسماعیلیه از همان زمان حلاج، او را از خود می‌دانستند، مصطفی غالب می‌گوید: «حلاج درهنگام حضور خود در اهواز با حسین اهوازی داعی بزرگ اسماعیلی ملاقات و گفت و گو داشته...

شمار محققان می‌گویند: برخی نصوص سرّی اسماعیلی به‌این نکته اشاره می‌کنند که حلاج به‌دست حسین اهوازی دعوت اسماعیلی را پذیرفته و همراه او به‌بعضی از مناطق اسماعیلی سفر کرده است. در سواد کوفه با داعی حمدان بن اشعث و عبدان آشنا شد. پس از آن به‌بحرین رفت و با ابوسعید جنابی آشنا گردید و در راه بازگشت با داعی محمد بن حسین معروف به‌دندان ملاقات کرد. از سوی دیگر عبدان نیز چند بار در بغداد به‌ملاقات حلاج آمد و در مورد برخی از امور مهم مربوط به‌نشر دعوت اسماعیلی به‌تبادل نظر پرداخت. (مصطفی غالب، الحلاج، صص ۳۴ ـ ۳۵) ـ مذهب حلاج، ص ۲۰۸ روژه آرنالدز؛ ترجمه‌ی عبدالحسین میکده، ص ۲۰۸

برخی دیگر حلاج را داعی قرامطه دانسته‌اند؛ «آنچه دستاویز حامد بن عباس و یارانش در توقیف و محاکمه‌ی او شد، سه‌نکته بود: ارتباط با قرامطه، دعوی ربوبیه، قول به‌عین‌الجمع که درعبارت اناالحق خلاصه می‌شد. به‌نظر می‌آید که حامد وزیر همین سه‌نکته را جهت تعقیب او کافی می‌دید، لٰکن فقهاء به‌مسأله‌ی تبدیل حج بیش‌تر توجه کردند، چرا که این رأی جنبه‌ی فقهی و سیاسی روشن‌تری داشت و حلاج را درعین حال به‌قرامطه و زنادقه هردو منتسب می‌کرد».

"روژه آرنالدز" در ادامه می‌گوید: این تبدیل حج دستاویز مناسبی بود، چون نوعی زندقه بود و با رأی قرامطه که چندی بعد از کشته شدن حلاج حجرالاسود را ربوده و نزد خود بردند، همسان بود. قرامطه نیز به‌سبب برخی از اعمال نظیر اباحی‌گری و... متهم به‌خروج از دین شدند و از آن پس تهمت قرمطی برهرکه می‌خواستند او را زندیق بنامند اطلاق می‌شد.

دیگر چهره‌ی جنجالی که بر مذهب اسماعیلی شناخته شده **عین‌القضات** همدانی است که دقیقاً یازده سال بعد از مرگ ناصرخسرو به‌دنیا آمد (۴۹۲، ه ق) سخت تحت تأثیر ناصر خسرو بود. مشهورترین آثار عین‌القضات که عبارت از «تمهیدات»، «زبدة الحقایق»، «نامه‌ها» و

«شکوه‌الغیب» است، در جای جای خود از آثار و اشعار ناصر خسرو آورده است. گل سر سبد آن‌ها تمهیدات است که عین‌القضات در آن سراسر به‌اشعار ناصر خسرو استناد کرده است؛ همین‌طور در نامه‌ها؛ و این جای تعجب دارد، چون تاریخ ناصر خسرو و عین‌القضات را در یک جا قرار نمی‌دهد. عین‌القضات یک صوفئ آتشین مزاج و سربدار است که سر در طاعت عقل نمی‌نهد؛ و ناصر خسرو انسانی ملایم و خردگرا است که می‌خواهد همه‌ی دقایق را با سر پنجه‌ی عقل بگشاید؛ اما این انسان سربدار برای اثبات مدعیاتش به‌شعر آن انسان خردگرا استناد می‌کند!

۱۱ - **اخوان‌الصفاء** گروهی بی‌نام و نشان از مؤلفان اسلامی است که در قرون چهار و پنج هجری در بصره می‌زیسته و به‌نشر عقاید خویش بر مبنای التقاطی از عقاید اسلامی، فلسفه و عرفان نوافلاطونی و علوم طبیعی می‌پرداختند. آنان در انتشار دائرةالمعارف معروف خود که مشتمل بر پنجاه و یک رساله‌ی فلسفی است، بسیار موفق بودند آثار ایشان تا هنوز به‌عنوان بخشی از متون اسلامی باقی است. هویت فردی و سیاسی و وابسته‌گی عقیدتی اخوان‌الصفاء همچنان در بوته‌ی ابهام است، کسانی ایشان را بر مذهب اسماعیلی خوانده‌اند و دیگری این را انکار نموده‌اند. مبلغان اسماعیلی چون: نسفی، ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی به‌تبیین و تشریح عقاید اسماعیلی به‌شیوه‌ی مرسوم آنان مشغول بودند.

آن‌چه از تحقیقات متعدد به‌دست آمده این است که افراد اخوان‌الصفاء در عین که گرایش شدید شیعی داشتند، از فلسفه‌ی یونان تأثیر پذیرفته بودند. و در علوم مختلف اطلاعات جالبی داشتند، در رسائل خود مطالبی از فلسفه گرفته تا علوم طبیعی و موسیقی و ادبیات را بیان داشته‌اند. برخی می‌گویند از همان ابتداء محافل اسماعیلی آنان را در جمع خود پذیرفته و آنان را از خود می‌دانسته‌اند، اما درمقابل عده‌ی هم ایشان را شیعه‌ی اثنی‌عشری دانسته‌اند. بنابراین نه‌می‌توان آن‌ها را صد در صد اسماعیلیه دانست و نه‌می‌توان آن‌ها را از این طیف خارج خواند.

عبدالرحمن بدوی، اسماعیلی‌شناس معاصر می‌گوید: نه‌می‌توان اخوان‌الصفاء را از اسماعیلیه محسوب کرد، چون درموارد متعددی، رسائل اخوان‌الصفاء، اسماعیلیه را به‌سُخره گرفته و به‌آن‌ها لقب سبعیه داده‌اند و گفته‌اند آن‌ها آراء شاق و نادری دارند.

بدوی در ادامه می‌گوید: تعجب می‌کنم از بعضی محققین که به‌اخوان‌الصفاء لقب اسماعیلیه می‌دهند، بله، درست است که در بعضی از مسائل، اسماعیلیه با اخوان‌الصفاء اشتراکاتی دارند، اما این دلیل بر یکی بودن آن‌ها نمی‌شود؛ اگر اشتراک عقیده در بعضی ازمسائل دلیل بر هم‌مذهب بودن می‌شود، باید فارابی و اخوان‌الصفاء نیز هم‌مذهب باشند، چون اشتراکات آن‌ها بیش‌تر است.

۱۲ - دیوان ناصر خسرو، قصیده‌ی ۱۳

۱۳ - ناصر خسرو: وجه دین، ص ۷۹ ، تهران، انجمن فلسفه‌ی ایران، ۱۳۵۶ ش

۱۴ - همان.

۱۵ - زبدة الحقایق - نسفی، ص۴۷

۱۶ - حمیدالدّین کرمانی، احمد بن عبدالله: الریاض فی الحکم بین الصادین صاحبیَ الاصلاح و النصرة، مقدمه و تحقیق عارف تامر، بیروت، دارالثقافه، ۱۹۶۰ ، ص ۲۴۴

۱۷ - ناصر خسرو: خوان الاخوان، به کوشش یحیی خشاب، قاهره، ص ۲۸۸

۱۸ - همان، ص ۱۸۷

۱۹ ـ همان، ص ۱۸۸
۲۰ ـ همان، ص۱۱۱
۲۱ ـ همان، ص ۸۸
۲۲ ـ ناصر خسرو: جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ ، ص ۶۶
۲۳ ـ فرهاد دفتری: اسماعیلیه، تاریخ و عقاید آن، ص ۱۱۹
۲۴ ـ هانری کربن: تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ص ۱۲۶ ؛ طوسی: روضة التسلیم ، ص ۱۹
۲۵ ـ ناصرخسرو: زاد المسافرین، تصحیح محمد بذل الرحمن، برلین، ص۱۹۳
۱۶ ـ مهدی فرمانیان: درسنامه‌ی تاریخ و عقاید، قم، نشر ادیان، ص ۲۲۴
۲۷ ـ حمیدالدّین کرمانی، احمد بن عبدالله: راحةالعقل، تصحیح مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۳، ص ۹۰
۲۸ ـ همان، ص ۴۰
۲۹ ـ همان، ص ۲۸
۳۰ ـ همان، صص ۹۰ ـ ۸۹
۳۱ ـ همان، ص ۷۳
۳۲ ـ همان، ص ۲۲۲
۳۳ ـ همان، ص ۲۲۹
۳۴ ـ همان، صص ۶۳ ـ ۶۹
۳۵ ـ ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد: کشف‌المحجوب، با تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، تهران، ص ۶۹
۳۶ ـ کرمانی: راحة العقل، ص ۲۴۴ ؛ پل . ای . واکر: ابویعقوب سجستانی، متفکر و داعی اسماعیلی، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، ،تهران، ص ۷۱ ؛ ناصرخسرو: وجه دین، ۵۳
۳۷ ـ ناصرخسرو: وجه دین، ص ۸
۳۸ ـ ابو یعقوب سجستانی: الینابیع، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، المکتب التجاری للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۶۵، ص ۲۲
۳۹ ـ هانری کربن: تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، اسدالله مبشری، صص ۱۲۲ ـ ۱۲۳
۴۰ ـ فرهاد دفتری : اسماعیلیه، تاریخ و عقاید آن، ص ۶۳
۴۱ ـ محمد بن زین العابدین الفدایی الخراسانی: تاریخ اسماعیلیه یا هدایة المؤمنین الطالبین، به اهتمام و تصحیح: الکساندر سیمیونوف، صص ۲۳ ـ ۲۴
۴۲ ـ همان، صص ۲۴ ـ ۲۸
۴۳ ـ صوفیه این اندیشه را از اسماعیلیان به‌عاریت گرفت، چنان‌که مولوی گفت:
ای برادر تو همان اندیشه‌ای   ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
۴۴ ـ ناصرخسرو : جامع الحکمتین ، ۲۴۲
۴۵ ـ پل . ای . واکر: ابویعقوب سجستانی، متفکر و داعی اسماعیلی، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، صص ۱۱۴ ـ ۱۱۵

۴۶ ـ هانری کربن: تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، اسدالله مبشری، ص ۱۸۴
۴۷ ـ ناصر خسرو: جامع الحکمتین، ص ۱۵۱
۴۸ ـ فرهاد دفتری : اسماعیلیه، تاریخ و عقاید آن، ص ۱۱۴
۴۹ ـ کرمانی: راحة العقل، صص ۱۵ ـ ۱۶
۵۰ ـ همان، ص ۸۸
۵۱ ـ ابویعقوب سجستانی، الینابیع، تصحیح هانری کربن، ص ۵۶
۵۲ ـ ناصرخسرو: جامع الحکمتین، ۱۰۵
۵۳ ـ کرمانی: راحة العقل، صص ۶۲ ـ ۷۵
۵۴ ـ ناصرخسرو: خوان الاخوان، ص ۱۰۵
۵۵ ـ ناصرخسرو: وجه دین، ص ۱۸
۵۶ ـ کرمانی: الریاض، به‌کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م، ص ۲۹
۵۷ ـ ناصرخسرو: خوان الاخوان، صص ۱۳ ـ ۲۲
۵۸ ـ ناصرخسرو: جامع الحکمتین، ص ۱۵
۵۹ ـ همان.
۶۰ ـ ناصرخسرو: جامع الحکمتین، ص ۱۱
۶۱ ـ ناصرخسرو: همان، ص ۲۰۴
۶۲ ـ حمیدالدّین کرمانی: المصابیح فی اثبات الامامة، به‌کوشش مصطفی غالب، ص ۲۴۴
۶۳ ـ قاضی نعمان: اساس التأویل، به‌کوشش عارف تامر، بیروت، ۱۹۶۰م. ج ۱، ص ۱۰۳
۶۴ ـ ناصرخسرو: جامع الحکمتین، صص ۳۱ ـ ۳۲
۶۵ ـ اربعة کتب اسماعیلیه منقولة عن النسخة الخطیة، تصحیح اشتروتمان، بیروت، مؤسسة النور المطبوعات، ۲۰۰۲ ، ص ۱۴

۶۶ ـ **ابوالخطاب محمد بن ابی‌زینب** (یا محمد بن ابی‌ثور یا محمد بن ابی‌یزید) مقلاص اسدی، از غلاة و انقلابیون عصر عباسی و موأسّس فرقه‌ی خطابیه به‌حساب آمده است. وی که با کنیه‌های اباسماعیل و اباظبیان نیز شناخته شده، از موالی بنی‌اسد، و اصالتاً کوفی بود. گویا قبل از انحراف، از دُعات امام جعفر صادق امام ششم شیعیان بوده است. شیخ طوسی روایاتی را که او قبل از منحرف شدن نقل کرده مورد اعتماد دانسته است. در کتب امامیه‌ی اثنی‌عشریه، احادیثی چندی به‌نقل از ابوالخطاب از امام صادق روایت شده است و در برخی از آن‌ها تصریح گردیده که این احادیث مربوط به‌زمانی است که ابوالخطاب منحرف نشده بود.

ابوالخطاب ظاهراً حوالی سال ۱۳۵(ه ق) از عقاید امامیه منحرف شده و احتمالاً عقاید غلوآمیز خویش را به‌عنوان فلسفه‌ی حرکت‌های انقلابی خویش مطرح ساخته است. ابوالخطاب در دوره‌ی خلافت منصور دوانیقی و در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲ تا ۱۴۷ که دوره‌ی ولایت عیسی بن موسی در کوفه بوده، خروج کرده است. برخی خروج او و همراهان او که هفتاد نفر بوده‌اند را همراه با فریادهای مبنی بر شهادت برالوهیت امام صادق دانسته‌اند. وی توسط عیسی بن موسی احتمالاً در سال ۱۴۳ یا ۱۳۸ به‌اتهام خروج از دین و قول به‌اباحی‌گری، گردن زده شد. ابوالخطاب در فرقه‌ی نصیریه نیز دارای جایگاه معتبری است و از جمله ابواب شمرده می‌شود.

اَبوالْخَطّاب را به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران **اسماعیلیه** نیز نام برده‌اند.

در برخی روایات آمده است که ابوالخطاب پس از انحراف، گاه همچون گذشته به‌خدمت امام صادق می‌رسید، ولی آن حضرت او را از خود دور می‌کرد. یک بار نیز امام صادق در ضمن نامه‌ی به‌وی، گفته‌های او را تکذیب کرده است. از آن‌جا که گروه‌های گوناگون غُلات در صده‌های ۲ و ۳ به‌شخص ابوالخطاب گرایش داشتند، در توقیعی منسوب به‌امام غایب، ابوالخطاب و اصحابش، مورد لعن حضرت واقع شده، از آنان اعلام برائت شده است.

جدا از خطابیه، در میان پیروان محمد بن اسماعیل نیز کسانی بوده‌اند که با داشتن گرایش‌های تند غالیانه، برای ابوالخطاب جایگاه ویژه‌ی قائل بودند و در سلسله‌مراتب مقدسان خود، جایگاه «باب» را که بعد از مرتبه‌ی «معنی» و «اسم» قرار می‌گیرد، برای وی می‌شناختند و همواره شخصیت وی را با سلمان پارسی مقایسه می‌کردند. از این‌رو طبیعی بود که لعن امام صادق را عملی از روی تقیه به‌حساب می‌آوردند و روایات بسیاری را به‌نقل از آن حضرت و دیگر امامان در فضائل و مناقب ابوالخطاب روایت می‌کردند.

ابوالخطاب در ام‌الکتاب: همچنین در «ام‌الکتاب» که یکی از کتاب‌های مقدس، سرّی و غلوآمیز منتسب به‌فرقه‌ی اسماعیلیه در منطقه‌ی فلات پامیر است، ابوالخطاب جایگاه ویژه‌ی دارد. در آغاز این کتاب که به‌پارسی است، ضمن سخن از عبدالله صبّاح [عبدالله بن سبأ؟!] چنین آمده است که چون وی افشاء سر کرد، به‌دستور امامان سوزانیده شد. آن‌گاه به‌نقل از امام باقر آمده است که «ای روشنیان... به‌روزگار... امیرالمؤمنین علی... مناره در شهر کوفه سجده‌ی وی آورد... و الّا ابوالخطاب این نور و بیان، آشکارا بگفت که مردمان عرب و عجم بر من گواه باشید که خدای نیست در هژده هزار عالم، الا علی بن ابی طالب، تا مولانا پدر ما بفرمود تا ابوالخطاب را بکشتند و بسوزانیدند.» سپس چنین افزوده شده است: «یا روشنیان اگر پدر ما ابوالخطاب را نکشتی یا نسوزانیدی، سخنی که ۹۴۰ سال دیگر بعد می‌باشد گفتن، او بگفت.»

در «ام‌الکتاب» ابوالخطاب از کسانی شمرده شده است که سخن حق می‌گفتند، ولی به‌جهت افشاء آن، سوزانیده شدند. چنان‌که دیده می‌شود، در این متن حقایق تاریخی مربوط به‌مرگ ابوالخطاب، در هم می‌ریزد و دستخوش تحریف می‌گردد. باید افزود که در «ام الکتاب» همچنین بارها نام ابوالخطاب و سلمان به‌عنوان آل رسول، در کنار یکدیگر دیده می‌شود. در طرف مقابل این گرایش‌ها، برخی از فرقه‌های غالی چون پیروان محمد بن بشیر که خود مدعی نبوت بود، نبوت ابوالخطاب و دیگر کسانی را که همانند او ادعای نبوت داشتند، انکار می‌کردند.

رابطه‌ی ابوالخطاب و اسماعیلیه: گرچه در برخی منابع کهن از پیوسته‌گی ابوالخطاب و خطابیه با اسماعیلیان سخن رفته است، ولی در منابع رسمی اسماعیلیه از این‌گونه ارتباطات سخنی دیده نمی‌شود. چنان‌که همین منابع از رابطه‌ی ابوالخطاب و میمون قداح که در آثار ابن رزّام و ابن شداد صنهاجی مطرح شده، نیز سخن نمی‌گویند. منابع اخیر چنین وانمود کرده‌اند که میمون قداح و پیروانش، از اتباع ابوالخطاب بوده و همه‌گی باطنی و اباحی بوده‌اند.

درباره‌ی ابوالخطاب کتاب‌های تألیف شده است مانند:

۱ ـ الرد علی‌الغالیة و ابی‌الخطاب و اصحابه: از ابواسحاق ابراهیم بن ابی حفص کاتب.

۲ ـ ماروی فی ابی الخطاب محمد بن ابی زینب، تألیف مشترک احمد بن محمد بن علی بن عمر بن رباح القّلاء السوّاق و برادرش علی.

۳ ـ مقتل ابی‌الخطاب، از ابوجعفر محمد بن عبدالله بن مهران کرخی، که نجاشی درباره‌ی وی عبارات: کذاب، غالی و «فاسد المذهب و الحدیث» را به‌کار برده است.

۴ ـ مناقب ابی‌الخطاب، از ابوجعفر محمد بن عبدالله بن مهران کرخی.

محققان معاصر نیز در بررسی‌های فرقه‌شناسی خود، درباره‌ی ابوالخطاب و خطابیان تحقیقاتی کرده‌اند که از آن جمله است:

الف ـ ولادیمیر ایوانف در «بنیانگذار مزعوم اسماعیلیه»

ب ـ ولادیمیر ایوانف در «یادداشت‌های درباره‌ی ام‌الکتاب» و در چند تحقیق دیگر.

ج ـ لوی ماسینیون در «مصائب حلاج» و نیز در چند کتاب و مقاله‌ی دیگر.

د ـ برنارد لوئیس در «گنوستیسم اسلامی»

هـ ـ فرهاد دفتری در «تاریخ و اندیشه‌ی اسماعیلیان»

۶۷ ـ ناصرخسرو، خوان الأخوان، ص ۸۶

۶۸ ـ علمای شیعه‌ی اثنی‌عشری تا قرن دوازدههم، اخباری بودند و چنان تعصب داشتند که اگر کسی از درستی اجتهاد سخن می‌گفت، او را تکفیر می‌کردند و به‌پیروی از مکتب ابوحنیفه متهم می‌نمودند. چنان‌که تا اواخر قرن سیزدههم هجری (زمان بروجردی ، م ۱۳۸۰ ، هـ ق) جامعه‌ی شیعه‌ی اثنی‌عشری دارای رساله‌ی توضیح المسایل، به‌سبک و سیاق فعلی نبوده است. قبل از بروجردی رساله‌های کوچک کوچکی تحت عناوین «مختصرالاحکام»، «بعض‌الاحکام»، «موجزالاحکام»... رواج گرفته بود. ناصرمکارم شیرازی، در مقدمه‌ی رساله‌ی خود نوشته است:

«رساله‌ی توضیح المسائل که متن نخستین آن توسّط چند تن از فضلای حوزه علمیه قم در عصر مرحوم آیة الله العظمی بروجردی قدّس‌سرّه بر طبق فتاوای ایشان تنظیم شد، گام موأثّری در طریق واضح ساختن احکام فقهی، برای اوّلین بار، جهت عموم مردم بود، چراکه هم اصطلاحات پیچیده‌ی مخصوص فقه که رساله‌های پیشین مملو از آن بود، در توضیح المسائل وجود نداشت و هم جمله‌بندی‌ها ساده و روشن و در عین‌حال دقیق و منسجم بود؛ به‌همین دلیل، اثر عمیقی در رغبت اقشار متدین نسبت به‌فهم مسائل دینی گذاشت. بعد از «معظّم‌له» مراجع بزرگ دیگر کثّرالله امثالهم نیز از آن متن استفاده کرده، با داخل نمودن فتاوای خود در متن مزبور، همان سنّت پسندیده را تعقیب کردند.»

۶۹ ـ مذاهب‌الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، بیروت دارالعلم للملایین، ص ۲۷۵

۷۰ ـ ناصر خسرو: خوان الاخوان، ص ۱۸

۷۱ ـ ناصر خسرو: وجه دین، ص ۳۳ ـ ۲۴

۷۲ ـ ناصر خسرو: خوان الاخوان، ص ۱۳۲

۷۳ ـ کرمانی : راحة العقل، صص ۵۰۲ ـ ۵۰۵

۷۴ ـ برای درک تأویل روحانی بهشت و دوزخ و قیامت به‌کشف‌المحجوب سجستانی، صص ۸۳ ـ ۹۴ ؛ الینابیع، صص ۶۷ ـ ۶۸ ؛ خوان الاخوان، ص ۱۳۲ ؛ وجه دین،

صص ۲۷ ـ ۴۵ ؛ روضة التسلیم ؛ صص ۷۶ ـ ۱۳۲ و تصورات، صص ۵۲ ـ ۵۵ مراجعه شود.

۷۵ ـ ناصر خسرو: خوان الاخوان، ص ۱۸۲

۷۶ ـ ناصر خسرو: گشایش و رهایش، ص ۱۷۸

۷۷ ـ همان.

۷۸ ـ ناصر خسرو: وجه دین، صص ۸ ـ ۹

۷۹ ـ اثبات الامامه، ص ۵۷

۸۰ ـ سعدبن عبدالله الاشعری القمی: تاریخ عقاید و مذاهب شیعه، المقالات و الفرق؛ عبدالرحمن بدوی: مذاهب الاسلامیین؛ ویلفرید مادلونگ: مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در صده‌های میانی، جواد قاسمی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ؛ حسن نوبختی: فرق الشیعه، بیروت، دارالعلم، ۱۹۸۱؛ مارشال هاجسن: فرقه‌ی اسماعلیه، مترجم فریدون بدره‌ای. تهران، ۱۳۷۱

۸۱ ـ الملل و النحل ـ شهرستانی، ص ۱۵۴

۸۲ ـ فرهاد دفتری: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۱۶۴ ؛ سنت‌های عقلانی در اسلام، صص ۱۰۳ ـ ۱۰۴ ؛ ویلفرید مادلونگ: مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱

۸۳ ـ کرمانی: الریاض، تصحیح عارف تامر، صص ۲۰۸ ـ ۲۰۹

۸۴ ـ اربعة رسائل اسماعیلیه، ص ۴۳

۸۵ ـ رازی الاصلاح، صص ۱۹۹ ـ ۲۰۳ ؛ قاضی نعمان: اساس التأویل، صص ۱۷۸ ـ ۱۷۹ ؛ اربعة رسائل اسماعیلیه، رسالة الدستور و دعوة المؤمنین للحضور، ص ۶۶

۸۶ ـ ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان: اعلام النبوة، تحقیق صلاح صاوی، غلامرضا اعوانی، انجمن فلسفه‌ی ایران، ۱۳۵۶ ش، ص ۳۵

۸۷ ـ مصطفی غالب: الحرکات الباطنیه فی‌الاسلام، صص ۱۸۵ ـ ۱۸۶

۸۸ ـ فرهاد دفتری: سنت‌های عقلانی در اسلام، ص ۱۰۲

۸۹ ـ کرمانی: راحة العقل، ص۲۰۹

۹۰ ـ ابوحاتم رازی: أَعلامُ النُّبُوَّة، ص ۲۱۱

۹۱ ـ همان، ص ۳۵

۹۲ ـ ابو یعقوب سجستانی، کشف‌المحجوب، تصحیح هانری کربن ص۸۲

۹۳ ـ الموأید فی‌الدّین شیرازی: المجالس المستنصریه، ص ۳۳

۹۴ ـ الموأید فی‌الدّین شیرازی: سیرةالموید فی‌الدّین، تصحیح محمد حسین کامل.

۹۵ ـ ابویعقوب سجستانی: کشف‌المحجوب، ص۸۳

۹۶ ـ ناصرخسرو: وجه دین، صص ۶۲ ـ ۶۳

۹۷ ـ مصطفی غالب در کتاب "الامامه و قائم‌القیامه" ویژگی‌های امامت و قائم‌القیامه و قیامت را مورد بررسی قرار داده است، نظریات او منعکس کننده‌ی عقیده‌ی نزاریان می‌باشد. (صص ۳۲۰ ـ ۳۳۱)

۹۸ ـ ابوحاتم رازی: الاصلاح، ص ۵۶ و بعد از آن ؛ حامدی: ص۲۵۰

۹۹ ـ مجموعة الرسائل الکرمانی، رسالهی هشتم: «النظم فی مقابله العوالم» ص ۳۲؛ الاشعری القمی، ص ۸۴

۱۰۰ ـ کامل مصطفی شیبی: الصلة بین التصوف و التشیع، ج ۲ ، ص ۱۰۴

۱۰۱ ـ ناصر خسرو: جامع الحکمتین، ص ۱۱۲

۱۰۲ ـ گذارشهای از این اثر درکتاب الاصلاح تألیف همکیش و معاصر او، ابوحاتم رازی آمده است. ابوحاتم کتاب را مورد نقد قرارداده و کتاب الاصلاح را در رد اباحهگری آن نگاشت. اما شاگرد نسفی ابویعقوب سجستانی کتاب النصرة را بهدفاع از المحصول نگاشت. حمیدالدّین کرمانی در این میان پا درمیانی نموده و الریاض را در جهت اصلاح ذات البین نوشت. کرمانی در الریاض، مقداری از دیدگاه ابوحاتم حمایت کرده است. بنابراین نخستین متن موجود که در مورد این اعتقاد در دسترس است، باقی ماندهی کتاب الاصلاح است. معهذا این حقیقت که ابوحاتم رازی ده سال زودتر از نسفی از دنیا رفته است، در ذهن انسان یک کمی خدشه نسبت بهادعای منتسب بهاو وارد میکند. امکان دارد اثر رازی بعد از خودش دستکاری شده باشد.

نسفی و ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی از کسانی است که دست کم در آغاز با ظهور امامت فاطمی مخالفت میورزیدند و همچنان از امامت محمد بن اسماعیل و ختم امامت بهاو دفاع میکردند. نسفی در کتاب المحصول از امامت محمد بن اسماعیل دفاع نموده و از او بهنام مهدئ که ظهور خواهد کرد، نام برده است.

فرهاد دفتری در توضیح این مسأله مینویسد: «او قدیمترین متفکر اسماعیلی است که فلسفهی نوافلاطونی یا بهعبارتی دقیقتر نوعی فلسفهی جدیدالولادهی نوافلاطونئ اسلامی را وارد اندیشهی اسماعیلی کرد. عقاید مابعدالطبیعی و جهانشناختی النسفی که ریشههای نوافلاطونی داشت شالودهی نظامهای را که ابوحاتم رازی و مهمتر از او السجستانی بهوجود آوردند، گذاشت. جهانشناسی جدید نوافلاطونی اسماعیلی که بعضی ازجزئیات آن بحث و منازعه در میان سه مؤلف فوقالذکر بود عقیدهی شایع جماعات اسماعیلی شرقی درقرون چهارم تا دهم هجری گردید.

۱۰۳ ـ تاریخ الدعوة الاسماعیلیة، دارالاندلس، بیروت ۱۹۶۵، صص ۱۷۹ ـ ۱۹۳

۱۰۴ ـ کامل مصطفی شیبی: الصلة بین التصوف و التشیع، ج ۲ ، ص ۱۲۱

۱۰۵ ـ تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ص ۱۸۴

۱۰۶ ـ علی سامی النشار: نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۴۴

۱۰۷ ـ هانری کربن: تاریخ فلسفهی اسلامی، ص ۱۹۶

۱۰۸ ـ طبقات نلصر، ص ۲۶۳

۱۰۹ ـ میرغلام محمدغبار، افغانستان در مسیر تاریخ، ج ۱، ص ۲۵۶

۱۱۰ ـ مارشال گ. هاجسن، فرقه اسماعیلیه، ص ۲۴۹

۱۱۱ ـ فدایی خراسانی، هدایة المؤمنین الطالبین، صص ۱۲۹ ـ ۱۳۱

۱۵

فلسفه و عرفان در هند

عرفان هندو

شبه‌قاره‌ی «هند» سرزمین شگفتی‌ها است و یکی از چهار مرکز عمده‌ی فکر و فلسفه و دین و عرفان در دنیای کهن می‌باشد؛ این سرزمین کهن، دارای آئین‌های رنگارنگ و عرفان بسیار غنی و مغزدار است. در عرفان و فلسفه‌ی هندی، تکامل تدریجئ چندین هزار ساله صورت گرفته که خود محصول آئین‌های هندی است. این آئین‌ها مشتمل است بر رسم‌های محلی و سنت‌های اعتقادی و عبادی؛ اما نه‌به‌گونه‌ی ادیان آسمانی که دارای پیامبر مشخص و تشریفات عبادئ منصوص و معین، از منبع واحدی مثل تورات یا قرآن سرچشمه گرفته باشد؛ بلکه دارای ریشه‌های باستانی، همچون اسطوره‌های قبیلوئ باستانی، تمدن دره‌ی سند، سروده‌های ودایی، اوپانیشادها، مهابارااتا، رامانایا، برهمناس، سوتراس، آرنیاکاس و امثال آن‌ها است. که <به‌پنداشت صاحب نظران> ریشه‌های شش هزار ساله دارد.

متون هندو از لحاظ حجم، تعداد، زبان و موضوعات دارای تنوع زیاد و به‌نهایت پیچ در پیچ و غنی است. به‌طوری که مطالعه‌ی متون هندوئی انسان را در خود غرق می‌کند؛ به‌هر طرف که دست و پا بزنی به‌دنیای دیگری می‌رسی؛ دنیاهای که خروج از آن‌ها ممکن نیست. این نوشته‌ها حاوی سرودهای روحانی، طلسم‌ها، فلسفه‌ها، اخلاقیات، حماسه‌ها، توصیفات خدایان، آداب و تشریفات مذهبی، اشعار و داستان‌های است که هندوها باورهای خودرا بر پایه‌ی آن‌ها استوار می‌کنند.

از آن‌جا که هر دین و آئین <مانند همه‌ی واقعیت‌های بشری> ارگانیسم زنده هستند و پا به‌پای تکامل تاریخئ جامعه تکامل می‌یابند، سنت‌های هندی نیز در مسیر تکاملئ خود از حدود قرون هشتم تا پنجم پیش از میلاد انسجام یافت و به‌آن‌چه آن

را آئین و عرفان هندو می‌دانیم، درآمد و نبض معنویت هندی را به‌دست گرفت. امروزه آئین هندو از لحاظ تعداد پیروان، سومین دین پس از مسیحیت و اسلام را تشکیل می‌دهد. حدود هشتاد فی‌صد از جمعیت کشور هندوستان پیرو این دین هستند.

در یک نگاه مقایسه‌ای می‌توان نطفه‌ها و ریشه‌های آئین‌های هندو را از جهت زمانی بر اساطیر یونانی مقدم دانست؛ ولی رشد و انسجام عقلی و فلسفی و عرفانی هردو تقریباً همزمان بوده است. لٰکن از لحاظ محتوایی وجه تمایز مهم هردو در آن است که فلسفه‌ی یونان از محسوسات آغاز کرد و جهان عینی را مورد مداقه قرارداد، واقع‌بینی را اساس کار خود گرفت و بنیان‌گذار تمدن نوین غربی شد؛ اما فلسفه‌ی هندو به‌درون و خلسه رفته و مبانی اخلاقی و درون‌سازی فردی را مورد همت خود قرارداد. به‌عبارت ساده: «فلسفه‌ی یونانی بربنیاد نگرش مادی به‌این نتیجه رسید که بالاخره انسان همین است که هست؛ تلاش نکرد تا درون او را تغییر داده و از او چیزی دیگری بسازد؛ بلکه تلاش‌های خودرا بدین‌سو سوق داد که برای زندگی بهتر همین انسان <موجود> جهان بهتری بسازد.

امّا فلسفه‌ی هندی برپایه‌ی نگرش معنوی خود به‌این نتیجه رسید که اصلیت انسان این نیست که هست؛ عمده تلاش‌های خود را بدان‌سو سامان داد که بگوید: بالاخره این جهان محل رنج و عذاب و بالاتر از آن <دار مجازات> است و درست شدنی هم نیست. جهان واقعی همان جهان درون انسان است، پس انسان اگر بخواهد دنیای بهتری داشته باشد، باید دنیای درون خود را بسازد.

لایه‌های درونی آئین هندو را عقیده به‌تناسخ، کارما (عمل و عکس‌العمل) عبادت، تندیس‌های از تجسّم خدایان، پرستش خدایان مادینه، ریاضت، زیارت، حیوانات مقدس، خزنده‌گان و حشرات مقدس، گل‌ها و گیاهان مقدس، رودهای مقدس، سلطه‌ی برهمنان و امثال این‌ها تشکیل می‌دهند. این ملغمه‌ی عجیب سبب شده است تا آئین هندو به‌صورت نظامی درآید که با انعطاف به‌هم بافته شود.

هسته‌ی مرکزی آئین هندو بسیار متفاوت‌تر و پر مغزتر از ظاهر آشفته‌ی آن است؛ آن‌چه در این آئین از اهمیت ویژه برخوردار است حقیقت «سنه تنه درمه = دهارماها» است. «دهارماها» بیان‌گر حقیقت تکوینی است که در همه‌جا و همه‌چیز حضور آنی دارد. این یک قانون جهانی است و همه‌ی مراحل ایجاد و ابقاء و افنای جهان و جهانیان مطابق این قانون است. معنای اصلی «دهارماها» نظام حاکم بر هستی است (چیزی در حد مشیةالله و سنةالله در کلام اسلامی)

قوانین دینی و ادبیات کهن هندی را معمولا به‌دو دسته تقسیم می‌کنند: بعضی را «شروتی = وحی» می‌دانند، که از لحاظ لغوی به‌معنای «شنیده شده» یا «مسموع» است و به‌دور از خطاء می‌باشد. متونی نظیر «وداها(۱)» ، «اوپانیشادها(۲)» ، «براهمنه‌ها(۳)» ، بهگودگیتا(۴)» و «آرنیکه‌ها(۵)»... از این دسته‌اند که توسط خدایان به‌حکمای کهن وحی شده و آنان به‌گوش جان آن را دریافته‌اند.

دسته‌ی دیگر مانند «شاستره‌ها(۶)» ، «سوتره‌ها(۷)» ، «پورانه‌ها(۸)» ، «حماسه‌های مهابهارتا(۹)» و «رامایانه‌ها(۱۰)»... در شمار متون سمریتی قرار می‌گیرند. «سمریتی» به‌معنای «یاد آورده شده» است. متون سمریتی از طریق شفاهی منتقل شده است (تصور کنید اولی مانند قرآن و دومی مانند حدیث = در اسلام؛ یا اولی مانند تورات و دومی مانند تلمود = در یهود) حماسه‌ی مهابهاراتا سمریتی است. اما کتاب «بهگودگیتا» که بخشی از آن است، از نظر هندوان «شروتی = وحی» محسوب می‌شود. زیرا شامل توضیحات «کریشنا» درباره‌ی سرشت واقعیت و باطن جهان است. از این‌رو گیتا مقدس‌ترین و مهم‌ترین کتاب معنوی هندی شناخته شده است. این کتاب چکیده‌ی متون عرفانئ هندی و نیروی هدایت‌کننده و الهام‌بخش برای مردمان هند بوده است.

خدایان: خدایان هندی هریک از تجلّیات طبیعت سر برآورده و هر کدام نماینده و صاحب نیروی از نیروهای طبیعت هستند و هریک وظایف خاصی به‌عهده دارند، همچون «اگنی» که خدای آتش بود، و «ایندرا» که از خورشید هم منزلتی بالاتر داشت؛ چون او بود که رعد و توفان را آفرید و زمین‌های آنان را سیراب کرد و رود "گنگ" را جاری نمود.

گاه خدای آتش منزلتی والاتر می‌یافت، زیرا او بود که قربانی را می‌سوزانید؛ گاه خدای باد تقدم می‌یافت، زیرا او بود که دود قربانی را پراکنده می‌ساخت...

غایت سازوکار انسان ودایئ بدوی، برای رفع مشکلات و دفع خطرات اقدام به‌اهداء قربانی برای جلب رضایت خدایان بود. سروده‌های ودائی کهن‌ترین متون هندو هستند که خدایان گوناگونی، همچون: «آگنی» ، «وارونا» ، «ایشوار» ، «اشوین» ، «ایندرا» ، «دیاوسپیتر» ، «دورگا» ، «سیتا» ، «سوریا» ، «سوسوتی» ، «شاتی» ، «شیوا» ، «راما» ، «کریشنا» ، «گانش» ، «گالی» ، «لکشمی» ، «میترا» ، «موروگان» ، «ویشنو» ، «یاما» و بسیاری دیگر را کانون توجه قرار داده‌اند. وداها چیزی بیش‌تر از کتاب‌های إلٰهیاتی هستند. آن‌ها حاوی

داستان‌های اسطوره‌شناسیِ مذهبی هستند که عامداً افسانه، اِلٰهیات، و تاریخ را در هم می‌بافند تا به‌یک ریشه‌ی مذهبیِ داستان‌گونه دست یابند.

به‌پنداشت وداها، موجودات در سه حیطه زندگی می‌کردند: «زمین» ، «فضا» و «آسمان»؛ یعنی قسمت تحتانی، میانی و فوقانیِ هستی. همه‌ی خدایان ودایی مرتبط به‌یکی از این سه حیطه هستند و هریک از خدایان، حاکم مخصوص این محیط‌ها می‌باشند. از این‌رو نزد ایشان عدد ۳ دارای تقدس است؛ زیرا همین عدد است که بر خدایان حکم می‌راند. امّا فقط این ۳ خدای اصلی نیستند، از تکرار عدد ۳، عدد ۳۳ به‌دست می‌آید که نمایشگر ۳۳ خدای دیگر است و در ادامه، این رقم تا سی و سه کرور گسترش و ادامه می‌یابد که نمایش نمادین از تمامی تجلّیات هستی است. و هر کائنی خدای مخصوص خود را دارد.

وجود آن‌همه رب‌النّوع و مراسم قربانی که در حالت افراطیِ آن به‌قربانی کردن اعضای بدن آدمی انجامیده بود، رفته رفته ذهن هندوان را خسته کرد؛ دیگر برای آن‌ها تنها داشتن یک ارتباط صلح‌آمیز و سازگار با نیروها و خدایان حاکم ضرورت یافت. آن‌ها نگرش خود را از جهان طبیعی و نیروهای آن، به‌یک نیروی «واحد» که به‌همه نیروهای دیگر حاکم بود، سوق دادند و به‌تدریج به‌سوی یافتن خدای واحد گام نهادند. حاصل این سیرتکاملی، عرفان عمیق است که به«اوپانیشادها» موسوم است. این عرفان به‌ما می‌گوید: در پس جهان متغیر، «حقیقتی ثابت» نهفته است که با «واقعیت ذاتیِ انسان» یکی است؛ و آن واقعیت ذاتی، «آتمن» یا «خود» راستین انسان است که در واقع همان «برهمن» است. حقیقت هستی یکی است و ثانی ندارد، «جوهر ثابتی» است که در تو هم هست، پس «تو همانی»...

برهمن یا روح کیهانی(۱۱)

در سروده‌های ودایی میل به‌این‌که خدایان را در اصل از یک جنس بدانند، وجود دارد و این آهنگ را در آئین هندوی امروزین نیز می‌توان حس کرد. بهتر است این‌گونه گفته شود که در رأس همه‌ی اسطوره‌ها یک خدای بزرگ قرار دارد که همان «برهمن» می‌باشد. برهمن وجود کلی و فاقد هویت شخصی و غیر قابل شناخت است که در هر وجود حقیقی، جزء از آن موجود است. اما گاهی به‌صورت پروردگار و خالقی شخصی نیز جلوه می‌کند. این واقعیت الوهی را با «آتمن» یا خویشتن راستین انسانی یکی می‌دانند.

کتاب «بهگودگیتا» خلقت انسان را نیز بر همین مبنا تبیین می‌کند. اصل وجود انسان از برهمن نشأت گرفته و مرحله به‌مرحله تنزل کرده تا در عالم مادی شکل گرفته است. (این از جنس همان عالم مُثُل در عرفان افلاطونی است که بعدها در چهره‌ی مرغ باغ ملکوت درعرفان اسلامی نیز تجلی کرد.) حقیقت عالم در کل عالم وجود، به‌شدت و ضعف حضور دارد و باید آن را در «خویش» جست وجو کرد.

حقیقت عالم «برهمن» است، آن روح کل، در اجزای هستی به‌نام «آتمن» حضور دارد و چون این دو یکی هستند، (آتمن = برهمن) پس اگر آتمن درون شناخته شود، برهمن نیز شناخته شده است. این اوج قله‌ی عرفان و فلسفه‌ی هندو است، که یادآور این حدیث مشهور اسلامی است: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه = هرکس خود را شناخت، محققاً خدای خویش را نیز شناخته است.»

به‌همین سیاق، عرفان هندو بشر را إلٰهی می‌بینند. از آنجا که برهمن همه‌چیز است، پس جهان بخشی از خدا است، و انسان که گل سر سبد جهان است، به‌طریق اولی خدایی است. بدین‌سان آتمن (خویشتن) با برهمن یکی است. (همان نفخ روح)

هدف روحانئ یک هندو این است که با برهما یکی شود، از این‌رو از وجود داشتن در شکلِ وهمیِ «خودِ انفرادی» دست می‌کشد. این آزادی را "موکشا"(نجات) می‌نامند. تا زمانی که شخص به‌موکشا نرسد، مکرراً تناسخ خواهد یافت تا به‌خودشکوفایی و درک حقیقت برسد (این حقیقت که تنها برهمن وجود دارد، نه‌هیچ چیز دیگر) چگونه‌گی تناسخ شخص به‌وسیله‌ی کارما تعیین می‌شود، که یک اصل علت و معلولی است و به‌وسیله‌ی بالانس طبیعت مقرر می‌شود. آن‌چه که شخص در گذشته انجام داده بر آن‌چه که در آینده اتفاق می‌افتد اثر می‌گذارد و در سازگاری با آن است که شامل زندگی‌های گذشته و آینده می‌شود.

رابطه‌ی برهمن و جهان: «شنکره چاریه» (۷۸۸ - ۸۲۰ ، م) حکیم، عارف و متألّهه‌ی هندو، مبلغ و مروج مکتب «ادویته ودانته» و وحدت‌گرای تمام عیار است. وی نزد هندوها مقامی ممتاز دارد و از معروف‌ترین و بانفوذترین اندیش‌مندان هندو است. در تاریخ فلسفه‌ی برهمنی هیچ نامی شناخته شده‌تر از او و هیچ مکتبی موأثرتر از مکتب او وجود ندارد. شنکره در زمانی زندگی می‌کرد که آئین بودا اهمیت بسیار داشته و او نقشی حیاتی در بازسازی آئین هندو داشته است. او نخستین کسی است که شرح و تفسیر بر اوپانیشادها نوشته است.

شنکره بر یگانه‌گی مطلق برهمن پای نمی‌فشارد، بلکه فقط تفاوت و تمایز جهان و برهمن را انکار می‌کند. او تنها منکر وجود دنیا به‌صورت مستقل و مجزا از برهمن است. بر خلاف مکتب "سانکیه" که جهان را محصول تکامل پرکریتی (وجود عنصری) می‌داند و پرکریتی را اساسا جدای از پوروشه (روح اِلٰهی که در انسان حلول می‌کند) و در تقابل با آن تلقی می‌کند؛ شنکره بر این باور است که این پرکریتی همان مایا (خیال ـ وهم) است که کاملاً متکی به‌برهمن می‌باشد و جدا و مستقل از آن نیست. «همه چیز، اعم از آسمان و زمین و موجودات عالم و تعینات، همه‌گی جلوه‌ی برهمن‌اند و او است که در صورت‌های مختلف و اشکال گوناگون ظهور می‌کند و وحدت‌بخش کثرات است. این منی و تویی، از آن برهمن است، و گوینده‌ی این عبارت که "این منم" نیز ذات برهمن و نور غیب است.»

شنکره فیلسوف جدلی است و تمامی مکاتب زمان خود را نقد کرده است. در نظر وی حقیقت دو ماهیت دارد؛ یا به‌عبارتی دو نوع هستی وجود دارد: حقیقتی دست‌یافتنی، و حقیقتی دور از دسترس. حقیقت دست‌یافتنی <یا برهمن سگونه> که در نظر وی همان "ایشورا" یا خالق هستی است؛ و <برهمن نیرگونه> که حقیقتی است دور از دسترس و ناشناختنی که فاقد هر کیفیت یا نسبتی است.

در مقابل «رامانوجا» (۱۰۵۰ ـ ۱۱۳۷، م) با آن‌که برهمن را "حقیقت مطلق" می‌داند، درعین‌حال اورا دارای دو جزء متفاوت (ماده و ارواح نامتناهی) می‌شمارد. از نظر او، در خود برهمن هم اشیاء مادی و هم ارواح متناهی وجود دارند، و هر دو نیز به‌یک اندازه واقعی‌اند. بر طبق نظر رامانوجا، برهمن علت مادی، علت کافی، و علت اعدادی جهان است. جهان در او ریشه دارد و بر او قایم است و در او محو می‌شود. جهان صدور جلال او است و خلقت، وهم و خیال نیست، واقعیت وجودی دارد. برهمن ساری و حاضر در اشیاء و در عین‌حال منزه از آن‌ها است. او روح‌الارواح و روح جهان است، یعنی ارواح و جهان جسم برهمن‌اند.

البته از دیدگاه "رامانوجا" در بعد تشبیهی، عالم مادی و ارواح پیکر برهمن هستند، اما در بعد تنزیهی برهمن از همه‌ی آن‌ها پاک و مبرا می‌باشد.

اما "شنکره" ارتباط واحد و کثرت را گذرا نمی‌داند، بلکه آن را متافیزیکی و وجودی می‌شمارد. او در این مورد به‌چاندوگیا اوپانیشاد استناد می‌کند که در آن، برهمن هم شامل وجود است و هم موجودات. از این‌رو، جهان هستی را چیزی خارج از برهمن نمی‌داند، با این تفاوت که از نظر او همه چیز از برهمن صادرشده، اما

خود برهمن از چیزی صادر نشده است، یعنی ارتباط برهمن و عالم ارتباطی یک طرفه است. برهمن هم علت فاعلی عالم است و هم علت مادی آن؛ برای مثال در ارتباط کوزه و کوزه‌گر، برهمن هم کوزه (جهان) است و هم کوزه‌گر (خالق) هم گل کوزه و هم چرخ کوزه‌گر (برهمن مواد سازنده‌ی‌عالم) است؛ ولی جهان برهمن نیست، بلکه ارتباط این دو نسبت سایه به‌خورشید یا نسبت موج به‌دریا است:

- «پسرم "شوتاکتو"!
- این تکه نمک را در آب بگذار و صبحگاهان نزد من آی!»
- "شوتاکتو" چنان کرد.
- سپس پدرش به‌او گفت:
- «آیا تکه نمکی را که شامگاه دیروز در آب نهادی، به‌یاد داری؟»
- «بلی»
- «ممکن است لطف کنی و آن‌را به‌این‌جا بیاوری؟»
- "شوتاکتو" به‌دنبال آن تکه نمک گشت، امّا آن‌را نیافت؛
- نمک کاملاً در آب حل شده بود.
- پدر گفت: «لطفاً از بالای آب جرعه‌ی بنوش، ببین شبیه چیست؟»
- «نمک!»
- «از میانه‌ی آن جرعه‌ی بنوش، شبیه چیست؟»
- «نمک!»
- از انتهای آن جرعه‌ی بنوش، شبیه چیست؟»
- «نمک!»
- «آن‌را بگذار و پیش من آی»

پسر چنان کرد، و نمک چنان بود که بود.

پدر به‌او گفت: عزیزم به‌راستی تو نمی‌توانی هستیٔ مطلق را در این‌جا درک کنی، امّا به‌راستی که او، این‌جا است.

او، گوهری بس لطیف است.

او، روح کل عالم است.

او، حقیقت مطلق است، او، روح مطلق است ...

او، تو هستی، "شوتاکتو!"

«چاندوگیا اوپانیشاد»

او همه‌چیز است و در همه‌جا است. با وجود این در نظر شنکره جهان عینی و تجربی هرچند پرداخته و بار آورده‌ی "مایا" (وهم وخیال) است، اما در عین‌حال دارای واقعیت نسبی می‌باشد. از دیدگاه شنکره، (خدای) ایشوار و همه‌ی مخلوقاتش مایا و جادوی برهمن‌اند. ایشوار تنها برای اذهان اشراق‌نیافته واقعی به‌نظر می‌رسد، اما در واقع ایشوار صورت پدیداری و جادویی است که بر لوح سفید برهمن طراحی شده است. شنکره تأکید می‌کند که نباید دنیا را نمود رؤیای محض تصور کرد، زیرا دنیا مجموعه‌ی منظم از علت‌ها و معلول‌ها است و چنین نظمی در عالم رؤیا و خیال به‌هیچ‌روی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نظر شنکره درباره‌ی دنیای مایا و خیالی یادآور تفسیر ابن‌عربی در "فص یوسفیه" از حدیث نبوی: «انّ النّاس نیام اذا ماتوا فانتبهوا» است که دنیا را خواب بزرگ در برابر خواب‌های کوچکی که هر شب می‌بینیم، می‌داند.

ولی "رامانوجا" بر خلاف شنکره، جهان را حقیقی و شناخت‌پذیر می‌داند. از نظر او اگر برهمن حقیقی است، باید دنیایی هم که در برهمن ریشه دارد حقیقی باشد، با این تفاوت که حقیقت جهان به‌حقیقت برهمن وابسته است.

اما این گفته‌ی شنکره که جهان توهم و مایا است، به‌این معنا نیست که با دست یافتن به‌معرفت برهمن، دیگر جهان نیست و نابود می‌شود، بلکه به‌این معنا است که فقط برای کسی که به‌این معرفت رسیده باشد، مایا و توهمی بودن جهان آشکار می‌شود، ولی برای کسانی که هنوز به‌رهایی نرسیده‌اند، جهان همچنان کارکرد حقیقیِ خود را دارد.

قانون کارما

«کارما» یک قانون بنیادین در اعتقاد دینی هندویی و بودایی است. کارما در سانسکریت به‌معنی مسئولیت‌ها و نتایج آن در زندگی است. یعنی اعمال هرشخص لزوماً و به‌نحو اجتناب‌ناپذیر نتایج نیک یا بد (انتقام یا پاداش کیهانی ـ إلٰهی) در این زندگی و زندگی‌های بعدی به‌دنبال دارند. همان‌که ملای رومی گفت:

این جهان کوه هست و فعل ما ندا   سوی ما آید نداها را صدا

= اگر شما در برابر یک کوه بایستید و ندا بدهید که: «ای کوهی بزرگ!»
آن کوه همان صدای خودتان را به‌شما برمی‌گرداند که: «ای کوهی بزرگ!»
این بدین معنی است که «هرچه بکاری همان را درو خواهی کرد».

قانون کارما برای نخستین بار و به‌تفصیل در متون اوپانیشادی بیان شده است. بر اثر کردارهای فرد نیروی ایجاد می‌شود که چگونه‌گی زندگی آن فرد را در این زندگی و زندگی‌های بعدی مشخص می‌کند. چیزی که درعرف عام به‌قانون «عمل و عکس العمل» شناخته شده، مانند: «هرچه کنی به‌خود کنی، گر همه نیک و بد کنی»

قانون «کارما» دارای ۱۵ اصل است که به‌اختصار چنین می‌گوید: ۱ ـ اصل علت و معلول: «هرچه بکارید، برداشت می‌کنید.» ۲ ـ اصل آفرینش: «هر آن‌چه که طلب می‌کنیم، فقط از طریق عمل حاصل می‌گردد.» ۳ ـ اصل تواضع: «نپذیرفتن آن‌چه که هست، منجر به‌استمرار آن‌چه که هست می‌شود.» ۴ ـ اصل رشد: «رشد ما فراتر از هر شرایطی است.» ۵ ـ اصل مسئولیت: «زندگی ما به‌دست خود ما است، نه نیروی دیگر.» ۶ ـ اصل پیوند: «همه‌چیز در جهان هستی به‌هم پیوسته است، از چیزهای کوچک گرفته تا بزرگ.» ۷ ـ اصل تمرکز: «شما نمی‌توانید در یک زمان به‌دو چیز مختلف فکر کنید» ۸ ـ اصل بخشش: «بخشیدن همیشه به‌نفع شما است، بخشش حاکی از نیات حقیقی است.» ۹ ـ اصل تغییر: «تاریخ خود را تکرار خواهد کرد، مگر این‌که شما تغییر کنید.» ۱۰ ـ اصل این‌جا و اکنون: «زمان حال تنها چیزی است که ما داریم.» ۱۱ ـ اصل صبر و پاداش: «هیچ چیز ارزشمندی بدون "ذهنیت صبور" ایجاد نمی‌گردد.» ۱۲ ـ اصل اهمیت و مفیدیت: «بیش‌تر و بهتر از آن‌چه از شما انتظار می‌رود کارآیی داشته باشید.» ۱۳ ـ اصل نتایج اعمال: «هرچه کنی به‌خود کنی، گرهمه نیک و بد کنی» ۱۴ ـ اصل تذخیر اعمال: «اعمال ضایع نمی‌شود، انرژی شما چند برابر باز می‌گردد.» ۱۵ ـ اصل محدویت این جهانی: «بازگشت کامل نتایج اعمال در این دنیا امکان‌پذیر نیست.»

کیهان‌شناختی هندو

پیش از انقلاب کپرنیکی و اختراع تلکسوپ، ذهنیت عموم بشر درباره‌ی نظام کیهانی، بسیار محدود بود و به‌نوعی کیهان‌شناسئ باور داشتند که به‌آن «هیئت بطلیمیوسی» می‌گفتند. در هیئت بطلیمیوسی زمین مرکزیت داشت. اما در سرزمین هندوستان، متفکران هندو، حق مطلب را درباره‌ی بی‌کرانه‌گی زمان و مکان اداء کرده بودند. کیهان‌شناسی هندوها و نظریه پردازی‌های آنان درباره‌ی عالم هستی و زمان و مکان، حاصل اکتشافات و براهین محکم و مستدل علمی نبود، بلکه نتیجه‌ی مستقیم تفکر شهودی و قوه‌ی تخیل شگفت‌انگیز آنان درباره‌ی عالم هستی بود.

زمان از نظر متفکران هندو، وسعتی نامحدود بود که در شماره نمی‌گنجد و به‌همین دلیل برای سنجش آن، به‌مقیاس‌های معمولی نظیر روز، هفته، ماه و سال اعتنای نداشتند. زمان از دید هندوها بیش‌تر پدیده‌ی کیفی بود تا کمّی؛ اما همین پدیده‌ی کیفی، کمیّتی در خود نهفته داشت و آن عبارت بود از یک سلسله دوره‌های زمانی موسوم به"کالپا" که یک دوره‌ی زمانی است و فاصله میان آغاز و پایان یک نظام جهانی را در بر می‌گیرد. به‌عقیده‌ی بعضی متفکران هندو، یک کالپا چیزی در حدود ۰۰۰ /۳۴۴ /۱ سال به‌طول می‌انجامید و بعضی دیگر مدت دوام یک کالپا را ۰۰۰/۰۰۰/ ۲۸۰ /۱ سال، تخمین می‌زدند. درباره‌ی طول و مدت دوام کالپاها، اتفاق نظری میان متفکران هندو وجود نداشت.

طی یک دوره‌ی زمانیِ کالپا، یک نظام جهانی به‌وجود می‌آمد، شکل می‌گرفت و مراحل تکاملی خود را می‌گذرانید. هندوها معتقد بودند یک نظام جهانی از توده‌ی به‌هم چسپیده، فشرده و منقبض آغاز می‌شود و به‌مرور منبسط می‌گردد، پخش می‌شود، وسعت می‌یابد و در عین‌حال آهسته آهسته تخلخلی در آن راه پیدا می‌کند.

وقتی یک نظام جهانی به‌پایان می‌رسد، بلافاصله یک نظام جهانی دیگر آغاز می‌شود. حال اگر بخواهیم شکلی برای نظام‌های جهانی قائل شویم، باید چیزی شبیه به‌گُردُوم یا چرخه را در ذهن خود مجسم کنیم؛ که شبیه به‌یک چرخ آسیاب باشد.

پیدائش

حکایت پیدایش در هردین و مکتب، یک بحث بنیادی است که از نگرگاه آن دین و یا مکتب در خصوص پیدائش انسان و دیگر پدیده‌های هستی و بالطبع روابط انسان با جهان و خالق هستی خبر می‌دهد. این مبحث در آئین هندو مورد توجه دقیق قرار گرفته و با جزئیات بسیار بدان پرداخته شده است.

ماجرای خلقت در مذهب هندو، مانند داستان پیدائش در کتاب تورات و دین یهود (که بعداً مورد پذیرش نصرانیت و اسلام نیز قرار گرفت) شُسته و رُفته نیست. فراوانی و تکثر و تنوع متون مقدس و اصلیٔ هندو سبب شده است که نظریه‌ی آفرینش در آن‌ها نیز متنوع و کشدار باشد. تقریباً در بیش‌تر منابع اصلیٔ هندی مسأله‌ی آفرینش مطرح شده است. یکی از این منابع کتاب «منوسمریتی» است. هرچند منوسمریتی از جمله‌ی قانون‌نامه‌ها است و در نگاه نخست کتاب فقهی و حقوقی به‌نظر می‌آید؛ اما جای جای کتاب پر است از نکات اخلاقی و حکمی.

بخش اعظم فصل اول از فصول دوازده‌گانه‌ی کتاب، به‌مبحث آفرینش اختصاص یافته است. طرحی کاملی از آفرینش، ترتُّب و ترتیب آفرینش موجودات، نقش هریک در آفرینش و ربط و نسبت هریک از آن‌ها را با وجود قائم به‌ذات و دیگر موجودات ارائه می‌دهد. این طرح نمودار درخت وارونه‌ی است که ریشه و تنه‌ی درخت در بالا و شاخه‌های آن به‌سمت پائین‌اند، چرا که ریشه‌ی اصلی از دل خود، شاخه و شاخه‌های فرعی بیرون می‌دهد، و آن‌ها هم هریک به‌نوبه‌ی خود چنین می‌کنند؛ این حرکت نوعی تنزل است که منشأ کیهانی دارد.

یعنی آن ذات مطلق، خود را در برهما فرو می‌کاهد و او را مأمور امر آفرینش می‌کند، از این‌رو پس از انهدام هر دوره، بازسازی و آفرینش مجدد از برهما و به‌دست او آغاز می‌شود و مسیر رشد و کمال خود را می‌پیماید.

متون مقدس و اصلئ آئین هندو نیز همانند دیگر عناصر و مؤلفه‌ها و نیز مذاهب آن بسیار متنوع و متکثر است. مبحث آفرینش نیز روایتی واحد و یگانه ندارد و به‌حسب متون مختلف و اندیشه‌های طرح شده در آن‌ها متفاوت است، چنان‌که ریگ‌ودا آفرینش عالم را به‌سه صورت تصویر می‌کند.

۱ ـ همچون سازه‌ی از چوب که نجار الوهی و اسطوره‌ای "توشترا" آن را از عناصر ازلی می‌تراشد و به‌کمک صنعت‌گران اساطیری "ربهوها" سر هم می‌کند.

۲ ـ همچون تناسل و توالد که در آن چیزی از چیز دیگر زاده می‌شود، در این نظریه "ویشوه‌کارما" به‌مثابه پدر همه‌ی موجودات مطرح است.

۳ ـ به‌مثابه قربانی جهانی که از اجزای آن، اجزای جهان ساخته می‌شود؛ البته ریگ‌ودا این سه را با هم جمع می‌کند و از جمع دو یا سه روایت از آفرینش در کنار هم، احساس ناسازگاری نمی‌کند.

در اندیشه‌ی اوپانیشادی <که شنکره مبلغ آن است> برهمن جوهر هستی است که جهان را از خود پدید می‌آورد، او هم علت فاعلی عالم و هم علت مادی آن است.

در آموزه‌های گیتا ماده یا هیولای عالم (پرکریتی) به‌مثابه رحم زن است که خدا همچون پدر کیهانی تخمه‌ی موجودات را در آن می‌نهد تا به‌صورت‌های مختلف درآیند... گویا منوسمریتی در پی جمع میان این روایت‌ها است و مسأله را به‌گونه‌ی طرح کرده و به‌پیش می‌برد که نه‌تنها با روایت‌های متون دیگر تعارض ندارد، بلکه با چینشی واضح و شفاف، روایت‌ها را تبیین می‌کند.

پرسش فرزانه‌گان در مورد آفرینش

فرزانه‌گان بزرگ به"منو" که با خاطری جمع نشسته بود، تقرب یافتند، و او را نیایشی سزاوار کرده، چنین گفتند: ای یگانه اله! لطف فرما دقیق و به‌شیوه‌ی مناسب، قوانین دینی هریک از طبقات (چهارگانه‌ی اصلی، ورنه) و طبقات میانی را بر ما بنما. زیرا خدایا! تنها تویی آگاه‌ترین به‌مقصود، یعنی آن آئین‌ها و معرفت نفس که در قالب این احکام کامل مربوط به‌وجود قائم به‌ذات (سویمبهوو) و ناشناختنی و دست نایافتنی است، برای ما بازگو بفرما!

پاسخ منو: او که قدرتش را حد و اندازه نیست، چون این‌گونه از سوی بزرگ فرزانه‌گان عالی‌جاه مورد پرسش قرارگرفت، آنان را به‌شایسته‌گی حرمت نهاد و پاسخ فرمود: «گوش فرا دهید!»

منشأ عالم: این عالم به‌هیئت سیاهی، غیر قابل رؤیت، فاقد نشانه‌های خاص، دست نایافتنی با عقل، ناشناختنی، گویی مستغرق در خواب عمیق بود. آن‌گاه وجود قائم به‌ذات إلٰهی «سویمبهوو» که‌خود نامحسوس است، اما همه‌ی این عناصر اصلی را محسوس می‌سازد، با قدرت خلاق و مقاومت‌ناپذیر ظاهر گشت، و آن سیاهی را زدود. او که تنها با اندام درون می‌توان درکش کرد، او که لطیف غیر قابل تشخیص و ازلی است، او که درک ناشدنی و در برگیرنده‌ی همه‌ی مخلوقات است، به‌اراده‌ی خویش جلوه کرد.

آفرینش آب: او که میل داشت انواع مختلف موجودات را از جسم خود بیافریند، در ابتدا با یک تأمل، آب را آفرید و تخم خود را در درون آن جای داد.

زایش برهما: آن تخم، تخمی طلایی شد، به‌لحاظ درخشنده‌گی بسان خورشید؛ خود او در مقام برهما، پدر و بنیان‌گذار کل عالم، از آن تخم زاده شد. آب‌ها را ناراه می‌نامند زیرا آب‌ها در واقع مولود نره‌اند؛ از آن جهت که آب نخستین منزلگاه (اینه) او بود، لذا او را "نارااینه" نامیده‌اند.

ماهیت برهما: از آن علت (نخست) که غیر قابل تشخیص، ابدی و واقع و ناواقع است، آن شخص (پوروشه) متولد شد که در این جهان به‌برهما مشهور است. آن شخص الوهی، یک سال تمام بر روی آن تخم خوابید، آن‌گاه خود او (تنها) با قوه‌ی متفکره‌ی خویش آن تخم را به‌دو نیم تقسیم کرد.

آفرینش آسمان و زمین: او از آن دو نیمه، آسمان و زمین را شکل داد و در بین آن‌ها عالم میانی، یعنی جهات هشتگانه‌ی افق، و جایگاه ابدی آب‌ها را قرار داد.

انشقاق عقل: او همچنین از خویشتن خویش (آتمن) عقل را بیرون کشید که هم واقع و هم ناواقع است، و به‌همین صورت از عقل انانیت را که کارکرد خودآگاهی دارد و متفرع از آن است، منشق کرد.

آفرینش خدایان: سپس آن یگانه‌ی اعظم، نفس و همه‌ی مخلوقات پوشیده به‌کیفیات سه‌گانه و پنج اندامی را که کائنات حسی را درک می‌کنند، با نظم خاص خودشان بیرون کشید. او پس از چسپانیدن اجزای بسیار کوچک شش‌گانه <که قدرت لایتناهی دارند> به‌یکدیگر، همه‌ی موجودات را آفرید. به‌دلیل این‌که آن شش نوع اجزای بسیار کوچک، که کالبد مخلوقات را شکل می‌دهند، وارد (آ ـ شری) این (مخلوقات) می‌شوند، بنابراین خردمندان کالبد او را شریره (جسم) می‌نامند. آن عناصر مهم همراه با کارکردشان وارد می‌شوند و عقل به‌واسطه‌ی خود از کالبد همه‌ی موجودات و آن یگانه‌ی فناناپذیر جدا می‌شود. و این جهان از اجزای جسمانئ بسیار کوچک این هفت پوروشه‌ی بسیار نیرومند بیرون جهید، فانی از جاویدانه بیرون آمد و فیضان گرفت. در میان آن‌ها هر عنصر بعدی، ویژه‌گی عنصر قبلی را به‌دست می‌آورد، و در این زنجیره هریک از آن‌ها جایگاهی اشغال می‌کنند، حتی گفته‌اند صفات بسیار زیادی را دارا خواهند بود. اما در آغاز او نام‌ها، اعمال و احوالی را بر طبق کلمات ودا، برای همه‌ی موجودات مخلوق تعیین کرد. او، خداوند، همچنین طبقه‌ی خدایان آنان که از نعمت حیات برخوردار‌اند و سرشت شان فعال است را آفرید؛ نیز طبقه‌ی نامحسوس سادهیه‌ها و قربانی ابدی را.

آفرینش وداها: اما او برای اجرای صحیح قربانی از آتش، باد و خورشید وداهای جاویدانه‌ی سه‌گانه به‌نام‌های ریک، یجوس و سامن را بیرون کشید. زمان و تقسیم‌بندی‌های آن، ماه‌های قمری و افلاک، رودها، اقیانوس‌ها، کوه‌ها، دشت‌ها، زمین ناهموار، زهدپیشه‌گی، قوه‌ی ناطقه، رضا، میل وغضب و تمام این مخلوقات را او به‌همین صورت آفرید، چون علاقه‌مند بود به‌این موجودات هستی بخشد.

تمایز میان فضیلت و رذیلت: به‌علاوه، برای تمایز میان اعمال، او شایسته‌گی را از ناشایسته‌گی جدا ساخت و باعث شد مخلوقات به‌جفت‌های (متضاد) نظیر تألم و رضا مبتلا باشند. و با اجزای بسیار کوچک فانی از پنج عنصری که ذکر شد، کل این جهان به‌ترتیبی خاص شکل می‌گیرد. اما خداوند در آغاز برای هرنوع موجود روشی را معین کرد، در آفرینش‌های بعدی تنها همان روش به‌طور ناخواسته برگزیده شده است. هر آن‌چه را در آفرینش نخست به‌هریک

از موجودات تخصیص داد اعم از ضرر یا فایده، مهربانی یا بی‌رحمی، فضیلت یا گناه، صدق یا کذب، آن‌ها پس از آفرینش ناخواسته نیز به‌آن موجودات چسپیدند. همان‌گونه که در تغییر فصول سال، هر فصل پذیرای علائم خاص خود است، موجودات مادی هم در زندگی جدید، مسیر اعمال معین خود را از سر می‌گیرند.

آفرینش طبقه‌ی براهمنه و دیگر طبقات: برای پیش‌رفت عوالم، او براهمنه‌ها، گشتاریه‌ها، ویشیه‌ها و شودره‌ها را از دهان، بازوان، ران‌ها و پاهای خود آفرید.

تقسیم به‌جنسیت: با تقسیم بدن خود، خداوند نیم مذکر و نیم موأنث شد؛ او با آن نیمه‌ی (موأنث خود) ویراج را آفرید.

آفرینش منو: و این مقدس‌ترین در میان دوبار زاده شده‌گان! بدانید که من آفریده‌گار کل این جهانم که آن ویراج مذکر با اجرای ریاضت، خودش مرا آفرید.

آفرینش فرزانه‌گان: پس من، در حالی که شوق آفرینش موجودات را داشتم، ریاضت‌های بسیار شاق به‌جا آوردم، و با این کار ده فرزانه‌ی عالی‌جاه، خدایان موجودات مخلوق را آفریدم: مری‌کی، اتری، اتگیراس، پولستیه، پوله، کرتو، پرکتس، وشیشتهه، بهریگو، و نارده.

آنان هفت منوی دیگر را که دارای هوش و ذکاوت بسیار بودند، خدایان و طبقات خدایان و فرزانه‌گان عالی‌جاه دارای قدرت بی‌حد و حصر، آفریدند.

آفرینش موجودات نیمه‌الوهی: یکشه‌ها(۱۲) راکشسه‌ها، پیشاکه‌ها، گندهروه‌ها، کیناره‌ها... (خادمان و نوازنده‌گان خدایان) اشوره‌ها، ناگه‌ها، سرپه‌ها، سوپرنه‌ها... (طبقات متعدد ارواح و خدایان متعدد انواع مارها، پرنده‌گان، و حشرات) را آفریدند.

آفرینش ابرها و غیره: آذرخش، رعد و برق و ابرها، رنگین کمان‌های ناقص (رهیته) و کامل، شهاب‌ها، صداهای فوق طبیعی، ستاره‌گان دنباله‌دار و انواع گوناگون نورهای آسمانی را آفریدند.

آفرینش حشرات، خزنده‌گان و جمادات: کرم‌ها و سوسک‌های بزرگ و کوچک، پروانه‌ها، شپش‌ها، مگس‌ها، حشرات، جمیع حشرات گزنده و نیش‌زننده، و انواع مختلف اشیای ثابت را آفریدند. بدین‌سان کل این موجودات، ثابت و غیرثابت، به‌دست آن افراد عالی‌جاه از طریق ریاضت و به‌فرمان من، و هر

موجود بر اساس نتایج اعمال خود، آفریده شد. و هر عمل مقرر مربوط به‌هریک از مخلوقات روی زمین، و نیز شیوه‌ی تولدشان را دقیقاً به‌شما اعلام می‌کنم.

آفرینش پستان‌داران، تخم‌گذاران و گیاهان: (اسب سانان) کینره‌ها، میمون‌ها، ماهیان، انواع گوناگون پرندگان، گاو، گوزن، انسان، و حیوانات گوشت‌خوار دارای دو ردیف دندان را آفریدند. راکشسه‌ها، پیشاکه‌ها، و انسان از رحم، زاده می‌شوند. پرندگان، مارها، سوسمارها، ماهیان، سنگ‌پشت‌ها، نیز حیوانات آبزی و خاکزی مشابه، از تخم تولد می‌یابند. حشرات گزنده و نیش‌زننده، شپش‌ها، مگس‌ها، حشرات و همه‌ی موجودات دیگر از این دست که در گرما تولید مثل می‌کنند، از رطوبت شدید بیرون می‌جهند. تمام گیاهان از طریق بذر یا قلمه تکثیر می‌شوند، و از جوانه رشد می‌کنند؛ گیاهان یک‌ساله آن‌های هستند که گل و میوه‌ی بسیار می‌دهند، و پس از رسیدن میوه‌شان نابود می‌شوند.

گونه‌های مختلف گیاهان: آن درختانی که بدون گل میوه می‌دهند ونس‌پتی (نجیبان بیابان) نامیده می‌شوند؛ اما آن‌های که هم گل و هم میوه می‌دهند وریکشه خوانده می‌شوند. و گیاهان گوناگون با ساقه‌های بسیار، از یک یا چند ریشه رشد می‌کنند، و گونه‌های مختلف علف، گیاهان بالارونده و خزنده همه‌گی از بذر یا از جوانه سربرمی‌آورند. این گیاهان که تمس متعددالشکل، نتیجه‌ی اعمال شان در زندگی‌های قبلی، آن‌ها را احاطه کرده است، دارای آگاهی درونی و تجربه‌ی لذت و درد هستند. اوضاع گیاهان در این چرخه‌ی همواره ترسناک و دائم‌التغییر زندگی و مرگ که موجودات آفریده شده معرض آن‌اند، این چنین توضیح داده می‌شود که آغاز آن با آغاز برهما است و پایان آن با پایان این موجودات غیرمتحرکی که اخیراً ذکر شد... سلسله‌ی خلقت همچنان جلو‌می‌رود، اختصاراً به‌همین‌مقدار بسنده می‌کنیم.

غیب شدن برهما

وقتی او که قدرتش درک ناشدنی است، بدان‌سان جهان را و مرا آفرید، در حالی که به‌طور مکرر یک دوره را به‌وسیله‌ی دوره‌ی دیگر فرو می‌خورد، در خود غیب شد. وقتی که آن یگانه‌ی الوهی برخیزد آن‌گاه این عالم به‌حرکت در می‌آید؛ وقتی که او به‌آرامی می‌آرامد آن‌گاه این عالم به‌خواب فرو می‌رود. و وقتی که او در خواب آرام است، موجودات مادی که سرشت‌شان فعل است از اعمال خویش دست می‌کشند و نفس بی‌عمل می‌شود.

انحلال عظیم: وقتی آنان همه به‌یکباره در آن نفس کبیر منحل شوند، آن‌گاه او که نفس همه‌ی موجودات است، فارغ از هر دغدغه و مشغله‌ی به‌آرامی به‌خواب می رود.

خروج روح فردی: وقتی که این روح وارد ظلمت شده است، برای مدت زمانی طولانی با اندام‌های حسی متحد می‌ماند، اما کارکرد خود را به‌اجرا نمی‌گذارد؛ سپس کالبد جسمانی را ترک می‌کند.

تناسخ روح فردی: آن روح در حالی که (فقط) با اجزای بسیار جزئی پوشیده شده است، وارد بذر سبزی یا تخم حیوان می‌شود، آن گاه متحد (با جسمی نیک) کالبد جسمانی (جدید)ی به‌خود می‌گیرد.

تسلسل آفرینش با بیداری و خواب برهما: بدین‌سان او، یگانه‌ی زوال‌ناپذیر، با بیداری و خواب متناوب خود، پیوسته کل این مخلوقات متحرک و ثابت را احیاء و معدوم می‌کند.

«گیتا» مهم‌ترین کتاب مقدس هندو

گسترده‌گی دانش و آئین و سنن عبادی هندو موجب پدید آمدن متون فراوانی گشته است که از مهم‌ترین آن می‌توان «بهگودگیتا» (نغمه‌ی مقدس اِلٰهی) را نام برد که ششمین کتاب از مجموعه‌ی عظیم حماسه‌ی «مهابهاراتا» <بزرگ‌ترین حماسه‌ی شعریٔ جهان> است. محتوای گیتا جنگ فرزندان «بهاراتای بزرگ» یعنی دو برادر به‌نام‌های "کوروان" و "پاندوان" را به‌تصویر می‌کشد. (از جنس همان داستان‌هابیل و قائین در کتاب پیدایش ـ تورات) میدان رزم دشت «کوروکشتره» کشتزار کوروان است که مکان مقدسی به‌شمار می‌رود. «کریشنا» که تجسم خدای «ویشنو» است، ارابه‌ران ارجونه (کمانکش قهار) در سوی سپاه پاندوان است.

جنگ پس از هجده روز با پیروزی پاندوان پایان می‌یابد.

آن‌جا که دو سپاه در برابر هم صف آراسته و پهلوانان آماده‌ی نبرد ایستاده‌اند، ارجونه را تشویش و دودلی فرا می‌گیرد، چه دوست و دشمن از یک قبیله و خویشاوندان هم‌اند. برادرکشی بر ارجونه سخت گران می‌آید، می‌خواهد روی از جنگ برتابد، در این‌حال است که کریشنا او را به‌وظیفه‌ی که دارد یادآور می‌شود.

کتاب گیتا، گفت وگویی است که در آن‌هنگام میان ارجونه و کریشنا روی داده است. سپس «سنجیه» راننده‌ی گردونه‌ی «دریتره شتره» آن‌چه را در آوردگاه

می‌گذرد بر شهریار کهنسالی که نابینا شده است، باز می‌گوید. در واقع گیتا گذارش سنجیه از وقایع جنگ به‌شاه نابینای «دریتره شتره» است.

اهمیت گیتا در آئین هندو(۱۳): اشعار گیتا در قالب هجده بخش و هفتصد شعر تنظیم گردیده و کتاب ششم در حماسه‌ی بزرگ «مهابهاراتا» را تشکیل می‌دهد و شامل فصول بیست و پنجم تا چهل و دوم از بخش ششم حماسه‌ی مَهاباراتا شمرده می‌شود. و در قیاس با حجم حماسه‌ی بزرگ مهابهاراتا قسمت کوچکی از آن را اشغال کرده است.

گیتا ترکیبی از آموزه‌های مکاتب فلسفیٔ "سانکیه" ، "یوگا" و "ودانته" است، این کتاب کوچک تأثیر فراوانی بر زندگی مذهبی هندیان نهاده و نزد هندوان منزلتی بس عظیم دارد و از هرکتاب دینی و عقلیٔ دیگر محبوب‌تر و معززتر است. در سیر فلسفی و عرفانی جامعه‌ی هندو، اثری بزرگ داشته است. به‌گونه‌ی که هیچ کتابی تا این‌حد بر آنان تأثیر نه‌نهاده است. چنان‌که یکی از منظومه‌های برگزیده‌ی فلسفی و ادبیٔ جهان نیز است.

- راز این اهمیت و محبوبیت در چیست؟

= پاسخ‌های مختلفی به‌این سؤال می‌توان داد. مانند هر متن مقدس، برای خوانندەگان یا شنوندەگان گیتا، فهم همه‌ی کلمات آن اهمیت چندانی نداشته و ندارد، بلکه آن‌چه برای ایشان مهم بوده، احساس و تجربه‌ی مضمون آن بوده است. هندوان در این تجربه سهیم می‌شوند و می‌گذارند تا گیتا زندگی روزمره‌ی ایشان را قداست بخشد و به‌هنگام مرگ عزیزان‌شان درلابلای عبارت‌های آن تسلای دل‌شان را می‌یابند. این وجه مشترک همه‌ی متون مقدس است.(۴۱)

راز عظیم محبوبیت گیتا در قلوب هندوان این است که با تأکید بر طریق بُکتی (عشق) و عمل خالصانه، به‌هرکس که در این راه قدم بردارد، وعده‌ی رستگاری می‌دهد. حجم کم آن امتیاز بزرگی است که مطالعه‌ی آن را آسان می‌کند و آهنگین بودنش باعث می‌شود تا راحت‌تر به‌خاطر سپرده شود. گذشته از آن، تشویق بسیار به‌شرکت فعال در صحنه‌ی زندگی، عامل مهمی در موفقیت آن بوده است. در واقع گیتا شهر عرفانی است که به‌سرشت جان و تن انسان، ارتباط انسان با خدا و راه، یا راه‌های که از طریق آن، انسان می‌تواند به‌نجات دست یابد، می‌پردازد.

این متن بیش‌تر شاعرانه، عرفانی و دینی است تا منطقی و فلسفی؛ آموزه‌های مختلفی را در برمی‌گیرد. اما ویژه‌گی مهم گیتا دیدگاه عملیٔ آن است که روان‌شناسی

خوب نویسنده‌ی آن را نشان می‌دهد. جست وجوی حقیقت، نه به‌خاطر خود حقیقت، بلکه به‌عنوان وسیله‌ی برای نجات انسان مورد نظر است.

گیتا به‌امور عاطفی و ملموس بیش‌تر اهمیت می‌دهد تا به‌امور عقلی و انتزاعی. و در صدد است تا نجات را تا حد ممکن برای او آسان کند. شاید این امر از دیدگاه عقلی مقبول نباشد. چون نمی‌توان گفت هرچه آسان‌تر است لزوماً درست‌تر است.

از دیدگاه عرفانئ گیتا، انسان آن‌چیزی است که حس می‌کند؛ اگر احساس می‌کند که با خدا یگانه است، همین‌طور هست؛ اگر احساس می‌کند که خوش‌بخت است، پس خوش‌بخت است، اگر احساس می‌کند که بدبخت است، پس بدبخت است...

از ویژه‌گی‌های گیتا این است که هیچ‌گاه شریعت را فروگذار نکرده است، بلکه همواره اذکار و اوراد و صدقه و قربانی و مانند آن‌ها را گوشزد می‌کند.

«شنکره چاریه» گیتا را مغز و مُخ وداها می‌خواند و دانشی می‌داند که به‌موکشا (نجات) و آزادی از تعلقات دنیوی می‌انجامد. «رامانوجا» گیتا را وحی إلٰهی تلقی می‌کند و رادا کریشنان (۱۸۸۸ ـ ۱۹۷۵) مانند دیگر مفسران جدید، مدعی است که این کتاب عصاره‌ی همه‌ی متون مقدس است. او می‌گوید:

«اگر تأثیری که نوشته‌های مقدس در ذهن مردمان دارد، بتواند میزان و معیار اهمیت آن به‌شمار آید، باید اذعان و اعتراف کرد که کتاب "بهگودگیتا" بیش از هر اثر دیگر در اندیشه‌ی هندوان جای‌گزین شده و تأثیر گذاشته است.»

این کتاب تصویر رمزی و تمثیلی از مسائل معنوی ارائه می‌دهد و مطالب آن نمایشگر دغدغه‌های انسانی است که در تکاپوی حقیقت و نجات است. گیتا نگرشی ژرف از هستی و دنیا در عرفان هندی ارائه می‌دهد که عبارت است از عشق و عمل خالصانه. این کتاب منبعی موثق و مرجعی اصیل برای شناخت آراء و افکار هندی به‌شمار می‌آید. متألهان هندو اعتقاد دارند که هدف گیتا اتحاد انسان با خدا است و مراحل دست‌یابی به‌آن مقام عبارت است از رهایی کامل از عوامل دنیوی و دست‌یافتن به‌آرامش و سکون؛ به‌این معنا که رهرو واصل، فناءناپذیر می‌شود و به‌سُرور و لذت ابدی که همان رستگاری و رهایی است، دست می‌یابد. لذا کتاب گیتا، پس از شکوفایی شیوه‌ی بکتی در سنت هندو، به‌عنوان وحی پذیرفته شد.

تاریخ تصنیف گیتا را محققان از صده‌ی پنجم تا میانه‌های صده‌ی دوم پیش از میلاد تخمین زده‌اند. (پانصد سال بعد از هومر و هسیودوس در یونان و مقارن باعصر پیش سقراطی در آتن) استدلال‌های که در این زمینه ارائه شده است، از

طرفی بر پایه‌ی قراین زبانشناسی و از طرف دیگر براساس تجزیه و تحلیل مضمون کتاب و مقایسه‌ی آن با جریانات مذهبی و فلسفی آن عصر هند بوده است.

بسیاری از محققان غرب معتقداند کتاب گیتا ساخته و پرداخته‌ی یک شاعر نیست، بلکه به‌مرور زمان به‌شکل کنونی درآمده است.

زبان گیتا از دیگر اجزای حماسه‌ی مهابهاراتا ممتاز است و مضمون آن نیز با قسمت‌های دیگر فرق دارد. نخستین بخش گیتا لحنی حماسی دارد، اما دیگر بخش‌ها با بیانی شاعرانه به‌مباحث فلسفی و دینی می‌پردازد که نه سبک آن با سبک رزمنامه‌ی مهابهاراتا هماهنگی دارد و نه مضمون آن با موقعیت جنگ و خون سازگار می‌نماید. به‌نظر می‌رسد سراینده‌ی گیتا، داستان جنگ را بهانه و دستآویز بیان اندیشه‌های خود ساخته است.

صحنه‌ی جنگ در گیتا، همان وجدان بشری و کش مکش میان دو عنصر خیر و شر است. به‌راستی کدام انسان است که در کشاکش زندگی دچار وسوسه و تردید و اضطراب و نومیدی و یأس نشده باشد؟

سؤال‌ها و جواب‌های که در گیتا به‌صورت گفت وگو میان کریشنا وارجونه مطرح شده‌اند، تازه‌گی خود را از دست نداده‌اند. نکته‌ی که گیتا بر آن تأکید می‌ورزد این است که انسان می‌تواند و باید بتواند در همین جهان و در همین بدن به‌شادی و آرامش معنوی دست یابد. این متن مقدس، می‌تواند با اقتدارتمام به‌هر انسانی بیاموزد که چگونه با بردباری به‌وظایف خود بپردازد و در خلال همین انجام وظیفه، به‌معرفت و عشقی عمیق و نجات‌بخش برسد.

انسان‌شناسی گیتا

ارتباط خدا و انسان، مهم‌ترین موضوعات مورد بحث در متون مقدس‌اند. تمام متون مقدس در باب انسان، از دو حیث درباره‌ی او سخن می‌گویند:

۱ ـ انسان چگونه هست؟

= پاسخ این پرسش در قالب جمله‌های خبری به‌بیان واقعیت‌های درباره‌ی خصایل انسان می‌پردازد که در مجموع جنبه‌ی توصیفی دارد.

۲ ـ انسان چگونه باید باشد؟

= پاسخ این پرسش در قالب جمله‌های انشایی به‌بیان ارزش‌های دینی می‌پردازد که جنبه‌ی توصیه‌ای دارد. کتاب گیتا بحث درباره‌ی انسان را به‌منتهای آن رسانیده است. در فصل شانزده‌هم گیتا، مردمان به‌دو دسته تقسیم شده‌اند:

۱ ـ خدا صفتان؛ # ۲ ـ اهریمن صفتان.

برای هر کدام از آنان خصائل ویژه‌ی برشمرده است.

۱ ـ ۱ ـ نشانی‌های کسانی که با خصلت خدایی به‌دنیا آمده‌اند چنین است:

آرامش درونی، فراغت خاطر، صفای دل، استواری در یوگا، صدقه‌دادن، خویشتن داری، قربانی کردن، خواندن کتب مقدس، زهد و راستی، بی‌آزاری، درستکاری، دورداشتن دل از خشم و آز و طمع، وارستهگی، جمعیت خاطر، عیب‌پوشی، مردم‌دوستی، خرسندی، نرم‌خویی، فروتنی و وقار، شجاعت، عفو، شکیبایی، پاکی، دوری از کبر و نفاق ... در جای دیگر که عارفان و اصل به‌حق را توصیف می‌کند، همین خصائل را برای آنان برمی‌شمارد.

باز به‌هنگام سخن درباره‌ی دانش راستین گیتا نیز می‌گوید:

«فروتنی، صداقت، بی‌آزاری، شکیبایی، درستی، خدمت به‌استاد، پاکی (بدن و روح) ثبات، ضبط و مهار نفس، متمایل نشدن به‌محسوسات، دوری از خودبینی، تفکر در ناملایمات زاد و مرگ و پیری و بیماری و رنج، فارغ بودن از تعلق و دل نبستن به‌زن و فرزند و خانه و امثال آن، یکسان بودن در وقایع خوش و ناخوش، اخلاص بی‌تزلزل به‌خدا و عدم توجه به‌غیر، خلوت‌گزینی و دوری از جمعیت، توجه دائم به‌معرفت نفس و بصیرت به‌غایت معرفت حقیقت ...»

«این دانش راستین است و هرچه جز این باشد نادانی است.»

این فهرست از صفات نشان می‌دهد که معرفت (جنیا) شامل تحقق فضایل اخلاقی است. آموختن مسائل نظری کافی نیست. با بسط و رشد صفات اخلاقی است که نور تغییرناپذیر جان ظاهر می‌شود. این نور از طریق عمل خالصانه و تحقق صفات انسانی قابل حصول است.

۲ ـ ۲ ـ نشانی‌های آنان که با خوی اهریمنی زاده شده‌اند این‌ها است:

نه‌می‌دانند که چه بکنند و نه‌می‌دانند که چه نکنند. صفا و نیکوکاری و راستی در آنان نیست. آنان می‌گویند عالم را حقیقتی نیست، پایه‌ی ندارد، عالم را خدای نیست، جهان به‌نظر آنان از اجتماع نر و ماده پیدا شده است و محرکی جز شهوت ندارد. با هوس‌های سیرنشدنی، با دلی پر از ریا و کبر و غرور و سری پر از اندیشه‌های

ناپاک و نیتی فاسد به‌تبه‌کاری برمی‌خیزند. جز به‌ارضای هوس‌ها، به‌چیزی نمی‌اندیشند. بسته‌ی صدها آرزو و اسیر دام خشم و شهوت‌اند و به‌دنبال خواهش نفس به‌هر وسیله‌ی نامشروع دست می‌یازند، تا مال بیاندوزند. با سری پر از غرور برای ریا قربانی می‌کنند. مقهور غروراند و مسخر هوا و شهوت و غضب. آنان که از سر خودپسندی و هواپرستی و برخلاف شرع به‌ریاضت‌های شاقه می‌پردازند و از روی نادانی عناصر تن‌را ومرا که درآن جای دارم شکنجه می‌دهند، پندار اهریمنی دارند.

البته این تقسیم‌بندی، قطعی نیست. کریشنا این صفات متمایز را ذکر می‌کند تا راه آنان را که در جست وجوی کمال‌اند، روشن سازد. اگر نه در بیش‌تر انسان‌ها این صفات درهم آمیخته‌اند. قصد اصلی دادن نشانه‌ها است. در جای دیگری مردمان را چهار دسته می‌داند: ۱ ـ تارک دنیا؛ ۲ ـ طالب علم؛ ۳ ـ عبادت پیشه؛ ۴ ـ یوگی.

در این میان یوگی را از همه برتر می‌شمارد: «ای ارجونه! یوگا پیشه کن که یوگی از تارک دنیا و مرد دانش‌اندوز و مرد عبادت‌پیشه برتر است و از میان یوگیان آن‌که روی دل در من کرده و دل در نیایش من بسته باشد، والاترین است».

ـ منظور از یوگا در این‌جا چیست که یوگا را چنین بلند مرتبه می‌کند؟

= گیتا گوید: «چون دل کسی در قید مراقبه آید و به‌منزل سکون رسد، به‌خود، خودرا ببیند و در خود شادمان گردد. آن‌گاه، آن راحتئ بی‌پایان دست دهد، راحتئ که از دسترس حواس به‌دور است. راحتئ که آن را تنها به‌جان می‌توان یافت. و کسی را که چنان راحت حاصل آید، دیگر از حقیقت دور نیافتد و به‌هیچ ننگرد و همه‌چیز دیگر را کم‌مایه گیرد و کسی را که این دولت کمال میسر گردد، به‌هیچ دشواری و اندوه از جای در نرود. این حالت بیگانه‌گی از درد و تشویش را یوگا خوانند».

در فصل هفتم آمده است: ای ارجونه! چهار گروه از نیکوکاران مرا می‌پرستند:

۱ ـ «محنت کشیده‌گان؛ ۲ ـ طالبان علم؛ ۳ ـ دولت طلبان؛ ۴ ـ عارفان.

از این میان مرد عارف که خود را رام کرده و دل در یکی بسته بر دیگران فضیلت دارد. من نزد او بس عزیزم و او نیز نزد من عزیز است».

تنها عارف است که خدا را برای حصول مقاصد خود به‌کار نمی‌برد. نه‌برای رهایی از رنج، نه‌برای دستیابی به‌دانش و نه‌برای ثروت و شهرت او را نمی‌پرستد، بلکه پرستش برای او روش زندگانی است، نه‌راهی برای برآورده شدن حاجات. به‌همین دلیل است که او نزد خدا عزیز است. چون او را می‌جوید، تا اراده‌اش را تحقق بخشد، نه آن‌که خواسته‌های خود را جامه‌ی عمل بپوشاند.

تقسیم‌بندی انسان‌ها را به‌صورت دیگری نیز می‌توان ارائه کرد: ۱ ـ آنان که در راه نجات نیستند؛ ۲ ـ آنان که بیدار شده‌اند، اما هنوز به‌راه نیفتاده‌اند؛ ۳ ـ آنان که در طریق نجات از راه بکتی هستند؛ ۴ ـ آزاد شده‌گان یا نجات یافته‌گان که در همین جهان به‌آزادی رسیده‌اند، مانند او شده‌اند و در برکت ابدی‌اش سکنی گزیده‌اند.

علم‌النفس گیتا

امروزه علم‌النفس را علمی می‌دانند که به‌نفس، کارکردها، ساختار و آثار رفتاری نفس می‌پردازد. گیتا به‌عنوان یک متن مقدس، درباره‌ی حالات و اطوار و افعال نفس واقعیت‌های را اظهار می‌کند. گیتا کتاب عجیبی است، در باب علم النفس، نه‌تنها از هیچ یک از تقسیم‌بندی‌های رایج پیروی نمی‌کند، بلکه حداقل یازده مقوله‌ی جدا از هم را در این باب طرح می‌کند، اما سخت تأثیرگذار و نافذ است و در انفاذ پیام خود توفیق چشم‌گیری دارد. گیتا دارای همان ویژه‌گی است که همه‌ی کتب مقدس دارند، یعنی «آشفته‌گی و تکرار مطالب». این دو ویژه‌گی، از آن‌جا که در تربیت انسان کارآیی بسیار دارد، حسن این کتب محسوب می‌شود نه‌عیب آن‌ها.

در عین‌حال که هیچ نظم و ترتیب منطقی در مباحث مطرح در گیتا به‌چشم نمی‌خورد. اما یک تداعی معانی جالب و دل‌انگیز که از لحاظ درونی پیوسته‌گی کافی با هم دارد، در آن احساس می‌شود. این امر باعث رفع ملال خواننده و جلب توجه او می‌گردد. هر مطلبی فقط در یک جا نیامده، بلکه در مواضع مختلف و با بیانات متنوع تکرار شده است، تا تأثیر بیش‌تری در روح انسان بگذارد. به‌نظر می‌آید پرداختن به‌هر بحثی در گیتا مستلزم پرداختن به‌کل آن است.

در پایان فصل سوم گیتا آمده: «گویند که "حس" نیروی بزرگ است، ولی "دل" از حس بزرگ‌تر است و خرد بزرگ‌تر از دل، و بزرگ‌تر از خرد، جان است». بدین‌ترتیب جان، خرد، دل و حواس در این جا بنابر درجه‌ی اهمیتی که دارند، مطرح شده‌اند. به‌عقیده‌ی راداکریشنان آگاهی و بیداری باید قدم به‌قدم حاصل شود. دستیابی به‌درجات بالاتر آگاهی همان و آزادتر شدن همان. عمل کردن تحت تأثیر حواس، آزادی کمی به‌بار می‌آورد. اگر فرامین دل را انجام دهیم آزادتریم، و اگر دل ما با خرد یکی شود، آزادی مان افزایش می‌یابد؛ بالاترین مرتبه‌ی آزادی آن‌گاه حاصل می‌شود که اعمال ما توسط خردی که با نور ماورائی جان روشن شده است، انجام شود. این قطعه سلسله‌مراتب و سطوح آگاهی را عرضه می‌کند.

اوصاف جان

در فصل دوم گیتا، کریشنا دربارەی جان و اوصاف آن سخن می‌گوید:

* «جان امری است بی‌آغاز و بی‌انجام».
* «لایزال، تغییرناپذیر، فناناپذیر و نامحدود».
* «جان نه‌کشته می‌شود و نه‌می‌کشد، نه‌می‌زاید و نه‌می‌میرد».

«نه‌حربه در آن کارگر می‌افتد و نه‌آتش آن را می‌سوزاند، نه‌آب آن را تر می‌کند و نه‌باد آن را می‌خشکاند، نه‌زخم می‌پذیرد و نه‌می‌سوزد و نه‌تر می‌شود و نه‌می‌خشکد، دائم و قائم و ثابت و پابرجا و جاویدان است، نه‌به‌چشم می‌آید و نه‌به‌فکر، و نه‌دیگرگون می‌شود» (درست نسخه‌ی از همان «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» = قرآن) موجودی این چنین که وجودی ابدی دارد، درعین‌حال اکتناه‌ناپذیر است و انسان نمی‌تواند به‌کنه آن راه برد.

گیتا می‌گوید: «برخی از سرشگفتی در جان می‌نگرند و برخی سخنان عجیب درباره‌اش می‌گویند و برخی به‌حیرت، چیزهای دربارەی آن می‌شنوند، لٰکن کسی به‌حقیقت آن واقف نگردد».

* «هنگامی که یوگی ذهن و روح خود را پاک می‌کند و به‌وصال حق می‌رسد، در آن مقام خود را در همه‌چیز و همه‌چیز را در خود می‌یابد».
* «جان در همه‌ی موجودات حاضر است و با حق یگانه می‌باشد.»
* «آن‌که در همه‌چیز مرا می‌بیند و همه‌چیز را در من می‌بیند، هرگز از من جدا نشود و من هرگز از او جدا نشوم. آن‌که در مقام یگانه‌گی مرا که در همه‌ی هستی هستم، بپرستد. هرگونه زندگی کند، با من است».

البته این جان، آن نفس جزئی محدود که ترس و امید و خوشایند و ناخوشایند احاطه‌اش کرده نیست. آن نفس در عارف نابود شده و جان ظهور کرده است که از بیم و امید مبرا است و با حق متحد است.

نکته‌ی دیگر این است که جان «کننده‌ی کار» نیست، بل (چنان‌که بعداً خواهیم دید) سرچشمه و کننده‌ی کارها، گونه‌ها هستند. گیتا می‌گوید:

«این جان والای بی‌زوال را آغازی نیست و از اوصاف مبرا است. ای فرزند کنتی! اگر چه جان در تن مسکن گزیده است، نه‌کاری می‌کند و نه‌آلوده می‌شود. همچنان که اثیر محیط بر جهان از غایت لطافت، رنگ نمی‌پذیرد، جان نیز که در قالب تن است، رنگ نمی‌گیرد.»

تعیین وظایف طبقاتی

در دوران تدوین گیتا، جامعه‌ی هند به‌چهار طبقه یا (کاست) تقسیم می‌شد:

۱ ـ برهمنان ـ راهب‌ها (روحانیان) ۲ ـ کشتریاها (شهریاران ـ نظامیان و جنگ‌آوران) ۳ ـ ویشایان (زارعان = کارگران روی زمین، بازرگانان) ۴ ـ شودراها (خدمت‌کاران و بردگان) (چنان‌که در بالا خواندیم، در داستان پیدایش هندی، آدمیان از اصل این‌گونه خلق شده‌اند.) گیتا این تقسیم طبقاتی را می‌پذیرد.

در فصل آخر گیتا، کریشنا وظایف طبقات چهارگانه را بدین‌ترتیب بیان می‌کند:

۱ ـ ۱ ـ وظیفه‌ی کسی که برهمن زاده شده: آرامش، ضبط و مهار نفس، زهد، طهارت، درستی و بردباری، حکمت، معرفت و ایمان به‌دین است.

۲ ـ ۲ ـ وظیفه‌ی گشتاریا: دلیری، صلابت، ثبات، راستی، نگریختن از جنگ.

۳ ـ ۳ ـ وظیفه‌ی ویشایا: زراعت، گاوداری و سوداگری است.

۴ ـ ۴ ـ وظیفه‌ی شودره‌ها: خدمت، امانت، صداقت، درستکاری و وفاداری.

راه‌های نجات در گیتا

گیتا شامل فصلی درخشان درباره‌ی ذات مطلق است که «راز همه‌ی رازها» نامیده شده است. همان‌طور که پیدا است، گیتا برای وحدت بخشیدن به‌جریان‌های مختلف فکری در یک نظام واحد می‌کوشد که اساس آن این است که «هر چیزی جزئی از آن ذات یگانه است.» کارمایوگا، یا عمل به‌وظیفه بدون غرض، انجام اعمال و وظایف رسمیٔ دینی است که موجد طهارت است و به‌جنیانه‌یوگا می‌انجامد که تمرکز جان بر معبود است. این عمل و معرفت به‌بکتی‌یوگا می‌انجامد که در آن سالک پر از ایمان است و چیزی جز الوهیت نمی‌بیند. عشق و ایمانی که متوجه معبود است، تنها وسیله‌ی نجات است. این عشق می‌تواند متوجه یکی از تجسدهای خدا هم باشد. این مطلب همان عبارت «هو لا هو»ی ابن‌عربی را تداعی می‌کند.

منبع اصلی الهام گیتا «اوپانیشادها» است. این کتاب هنر تعمق مکتب یوگا، ثنویت مکتب سانکیه، خداپرستی آئین بگوته و آموزه‌ی مطلق «اوپانیشاد» را جمع‌آوری کرده و در سه مرحله، یا سه روش برای وحدت با خدا و نجات انسان سامان داده است. در این کتاب، کریشنا که یک اوتاره و تجسم خدای ویشنو است، علاوه بر یاری به‌ارجونه، قصد دارد آموزه‌ی رستگاری در جهان، یا «یوگای» عملیٔ مبرا از نفس‌پرستی را مبتنی بر سه روش ذیل به‌او بیاموزد:

۱ ـ کارمایوگا (راه عمل = فصول ۱ تا ۶)
۲ ـ جنیانه‌یوگا (راه معرفت = فصول ۷ تا ۱۲)
۳ ـ بکتی‌یوگا (راه عشق = فصول ۱۳ تا ۱۸) وحدت با خدا و نجات انسان از این سه راه ممکن می‌گردد. عمل، معرفت و عشق چه قبل از رسیدن به‌هدف و چه بعد از آن، مکمل یکدیگراند. برای صعود به‌قله، راه‌های متفاوتی نیز وجود دارند. اما منظره‌ی که از آن‌جا دیده می‌شود، برای همه‌گان یکسان است.

«مطابق با مکتب سانکیه، دو اصل در جهان وجود دارد: ۱ ـ پرکریتی (ماده یا صورت که عالم محسوس طبیعت است) ۲ ـ پوروشه (روح یا معنا که نامرئی و نامحسوس است) پرکریتی سه حالت دارد که به‌آن «گونه» می‌گویند. عبارت‌اند از:

۱ ـ ستوه: حالت سبکی و سعادت و راحتی
۲ ـ رجس: حالت میل فعال یا شوق که موجب حرکت است.
۳ ـ تمس: حالت رکود و جمود که موجب ظلمت و تاریکی است.

بسته به‌این است که کدام یک از این حالت‌های سه‌گانه، بر دو حالت دیگر غلبه کند اما نکته‌ی مهم این است که این حالات، عوارض جسم‌اند نه روح. اما روح، به‌سبب نزدیکی بسیار به‌جسم، حالات آن را حالات خود می‌انگارد و سالک باید از این توهم خود را برهاند و بداند که جان برتر و فراتر از جسم و گونه‌های سه‌گانه است» گیتا می‌گوید، «گونه‌های سه‌گانه‌ی ستوه، رجس و تمس از پرکریتی است و جان نیز در قالب تن سخت بسته‌ی این گونه‌ها است»

«سرچشمه‌ی اعمال و کننده‌ی کارها «گونه»ها هستند، و نادان خودخواه چنین انگارد که کننده‌ی کار همه او است، ولی آن‌که در کارگونه‌ها به‌راستی بینا باشد، می‌داند که این رنگ حواس است که با رنگ محسوسات درآویخته، پس تعلق خاطری به‌آن‌ها حاصل نمی‌کند».

«آن کس به‌لقای من برسد که چون بنگرد، در همه‌ی جهان عاملی جز گونه‌ها نبیند و نیز آن را که از گونه‌ها برتر و فراتر است، بشناسد».

«گیتا» از «گونه»های سه‌گانه سخن می‌گوید:

«حال ای ارجونه! تو از هر سه «گونه» آزاد باش، آزاد از قید اضداد، همواره در سکون و صفا و فارغ از بند اندوختن و هشتن، دل بر خویشتن بگمار».

۱ ـ ۱ ـ نجات از طریق عمل (کارمایوگا): در فصل چهارم گیتا آمده است: نادانان در فهم عمل و ترک آن ناتوان‌اند و نمی‌دانند چه باید بکنند و

چه نباید انجام دهند. ولی من (کرشنا) به‌تو، آرجونه خواهم گفت. حتی دانایان در حیرات‌اند و نمی‌دانند که عمل چیست و ترک عمل کدام است. اینک من تو را می‌گویم که عمل چیست تا با دانستن آن از پلیدی‌ها برهی. باید دانست که چه کار را باید کردن؟ و چه کار را نباید کردن؟ و ترک کار چیست؟

شناختن حقیقت عمل سخت و دشوار است. گیتا در ادامه می‌گوید: «کسی که رهرو منزل یوگا و طالب تصفیه‌ی باطن باشد، عمل یگانه راه او است.»

اقسام عمل در گیتا: عمل در گیتا به‌سه بخش قابل قسمت است:

الف ـ عملی که از سر نادانی انجام شود: در فصل هجده‌هم گیتا آمده است:
«عملی که از روی نادانی و عدم عاقبت‌اندیشی به‌جای آورده شود، بی‌آن‌که اندازه‌ی توانایی شخص یا زیانی که از آن به‌خود شخص یا به‌دیگران می‌رسد مورد نظر قرار گیرد، از «تمس» است.»

ب ـ عملی که به‌هوس نتیجه یا از روی پندار باشد: درهمان فصل آمده است: عملی که به‌هوس نتیجه یا از روی پندار یا به‌تکلف انجام شود، از «رجس» است.

ج ـ عملی که انجام آن تکلیف آدمی است: در همان فصل آمده است: «عملی که انجام آن تکلیف آدمی است، اگر با اخلاص و بی‌شائبه‌ی دوستی و دشمنی و چشم‌داشت نتیجه و فارغ از هر تعلق انجام شود، از «ستوه» است».

منظور از عمل در طریق نجات، همین نوع سوم است که مایه‌ی نجات و زمینه‌ی نور معرفت در انسان است. عمل زمانی ثمربخش است که فاعل آن از ثمره‌ی آن چشم پوشد و دل در گرو حق بندد و با جانی فارغ از تب و تاب، به‌نبرد با اهریمن درون و برون برخیزد؛ که محور همه‌ی این امور اخلاص محض است؛ و باید عاری ازخشم وطمع باشد؛ گیتا سرچشمه‌ی همه‌ی گناهان را در این‌دو می‌داند و می‌گوید: «یوگی یا انسانی که می‌خواهد به‌کمال برسد، از این‌عمل ناگزیر است.»

در فصل سوم آمده است: با خودداری از عمل، به‌مرحله‌ی فارغ از عمل نتوان رسید. ترک عمل کسی را به‌کمال نرساند. در واقع هیچ‌کس نمی‌تواند حتی یک دم از پرداختن به‌کار سرباز زند. چه همه‌کس به‌مقتضای استطاعت خود از عمل ناگزیر باشد. و آن‌که اعضای خود را از کار باز داشته، دل به‌اندیشه درباره‌ی اشیاء و محسوسات مشغول سازد، سرگشته و ریاکار باشد.

همچنین گیتا برای عمل، شرط اساسی، مانند دلبسته نبودن به‌نتیجه‌ی آن ذکر می‌کند، یعنی کار باید برای رضای خدا باشد؛ در غیر این‌صورت «عملی که نه برای خشنودی خدا باشد مایه‌ی گرفتاری است.»

در فصل چهارم گیتا آمده است: او چون به‌قصد کاری برخیزد، نه چنان است که طرحی ریخته یا سودی در نظر گرفته باشد. عمل او در آتش علم گداخته و پاک شده است. و دانایان چنین کسی را فرزانه نامند. کسی که هوس از ثمره‌ی کار فروگذاشته و به‌مقام رضای مطلق رسیده، بی‌نیاز از همه‌چیز شده است. او اگرچه مدام در کار است، همواره از کار فارغ است. سالک این طریق در متن اجتماع به‌سر می‌برد، اما محور اندیشه‌ی او کسب رضای اِلٰهی است، بدین‌معنا که دلبسته به‌پیامد و نتیجه‌ی آن نباشد و هیچ چشم‌داشتی به‌نتیجه‌ی خوب و بد آن نداشته باشد و عمل را چون وظیفه‌ی مقدس انجام دهد.

در این‌مرحله، کریشنا ارجونه را به‌ایفای وظایفی که در برابر صنف خود دارد متوجه می‌کند و سستی در انجام آن را گناهی عظیم می‌شمرد و با ذکر این‌که روح جاویدانه است، او را تسلی می‌بخشد. آن‌گاه طریقه‌ی عمل و معرفت را برای او تشریح کرده و خاطرنشان می‌سازد که هیچ‌کس نمی‌تواند در هیچ لحظه‌ی خالی از عمل باشد. اما عمل بدون تعلق به‌نتایج آن است که انسان را از گردونه‌ی «سنساره» رهایی خواهد بخشید.

در این‌جا است که کریشنا پرده از چشم ارجونه برمی‌دارد تا او حقایق امور و باطن جهان را نظاره کند. به‌دنبال این مکاشفه، کریشنا که ارجونه را آماده می‌بیند و حقایق دیگری را درباره‌ی حضور خود در جهان و طریق محبت و اخلاص در اختیار او می‌نهد و درپایان با تجلی لطف بی‌کران و جمال نامتناهی‌اش قلب ارجونه را مملو از عشق و سکون و امید می‌سازد.

- اعمال تا چه حد برای نجات لازم‌اند؟

= گیتا می‌گوید: اعمال به‌صورت غیر مستقیم در نجات دخیل‌اند. هر کاری، خوب یا بد، نتیجه‌اش را به‌بار می‌آورد. کار خوبی که به‌خاطر نتیجه‌اش انجام شده باشد به‌روح زندگی شادمانه‌ی می‌بخشد، اما او را از گردونه‌ی زاد و مرگ (سنساره) خارج نمی‌کند. فقط عمل بی‌تعلق یا خالصانه است که چنین اثری دارد.

عملی که فقط به‌خاطر معبود و از سر عشق به‌او سر زده باشد مقبول آن معبود خواهد شد و سرشت جاویدانی او را خواهد پذیرفت. بدین‌سان خود معبود وارد قلب

عابد می‌شود و فضیلت یکتی را در آن ایجاد می‌کند و این یکتی است که نجات نهایی را فراهم می‌سازد.

«رامانوجا» معتقد است که روش کردار و عمل، بر روش معرفت مقدم است؛ زیرا روش عمل سرانجام به‌معرفت خویشتن می‌انجامد و هر آن‌که به‌روش معرفت بپیوندد، ناگزیر باید وظایف شرعی و ضروری خویش را هم انجام دهد. پس از انجام درست این وظایف، انسان به‌معرفت و روشنایی یقین می‌رسد. برای رسیدن به‌غایت نهایی یا نجات در روش عمل، فاعل باید ویژه‌گی‌های را در نظر بگیرد.

۲ ـ ۲ ـ نجات از طریق معرفت (جنیانه‌یوگا): طریق معرفت به‌معنای معرفت عقلانی و نیز به‌معنای طریقت علم و معرفت است. گیتا، اسارت معنوی انسان را ناشی از جهل و نبود معرفت به‌حقایق عالم و سرشت خود و عالم خاکی می‌داند که پیامد آن جز جلوه‌گری نمودها و بودن کثرت به‌جای وحدت، چیز دیگری نیست. در فصل پنجم گیتا آمده است:

علم در حجاب جهل است، و همین است که مایه‌ی گمراهی مردمان می‌گردد. ولی برای کسی که نور معرفت پرده‌ی جهل اورا دریده باشد، آن نور چون خورشیدی می‌درخشد و حق را روشن می‌سازد. عقل او و نفس او حق است. عبادت او و مراد او حق است. و او به‌زلال معرفت از هر پلیدی پاک گردد. و پس از مرگ دوباره به‌این دنیا بازگردانیده نشود.

در عرفان هندو، رهرو این طریق باید دو مرحله‌ی نفی و ایجاب را بگذراند:

اول: رها شدن از قیود نفسانی، شهوات، و تعصب‌های گوناگون و بی‌ریشه.

دوم: تکرار اذکار و اوراد و تمرکز و مراقبه، تا بتواند بر اندیشه و خرد خود مسلط گردد و به‌مرز شناخت و اشراق برسد؛ این‌جا است که دانستن همان «شدن است» و از آن پس، وی قدرت و آرامش می‌یابد و از متناهی به‌نامتناهی رسیده، خود بی‌نهایت می‌گردد. «کریشنا» درباره‌ی اهمیت این راه سخن می‌گوید که این راز از هر دانشی بالاتر است.

در فصل نهم می‌گوید: تا به‌دانستن آن از محنت بازگشت به‌دنیا رهایی یابی. این والاترین دانش‌ها و راز رازها و پاک‌ترین پاک‌ها است که با دریافت مستقیم و بی‌واسطه حاصل می‌شود. دانش گرانمایه چون به‌دست آمد جاویدان بماند. در همین فصل ثمره‌ی معرفت را از بین رفتن گناهان می‌داند؛ یعنی از بین رفتن شک و تحصیل آرامش مطلق.

علم در این راه نه به‌علوم تجربی، بلکه به‌دانشی اطلاق می‌شود که بتواند انسان را از اسارت جهل و شهوت و فعل به‌درآورد. این دانش در نهاد آدمی است؛ اما با صیقل دادن آئینه‌ی جان باید آن را کشف کرد تا پذیرای نور شود. برای طهارت روح باید به‌ریاضت‌های شاق، مثل بازداشتن حواس و تمرکز هوش و مراقبه، در زمره‌ی عبادت عابدانه یا عاشقانه پرداخت تا برای سالک درک مستقیمی از ذات که موجب کمال است به‌دست آید. در غیر این صورت، او دوباره در دایره‌ی توالد به‌این دنیا برخواهد گشت.

رازی که گیتا در فصل نهم بیان می‌دارد این است که: من در جهان گسترده‌ام. تمامی موجودات در من هستند؛ ولی من در آن جای ندارم. خداوند فقط واقعیتی درونی نیست، بلکه واقعیتی است لایتناهی که ورای همه چیز است. او چون ریشه‌ی درخت جهانی، اساس و پایه‌ی جمله واقعیت‌های عالم است؛ بدین‌سان که خداوند متعال ورای همه‌ی این‌ها و نوعی نفی و سلب تمام صفات ثبوتی است.

همچنین در گیتا مطالبی است که از جهاتی به‌بحث وحدت وجود در عرفان اسلامیٔ ابن‌عربی شبیه است. گیتا می‌گوید: تمام هستی را حق پر کرده و هستی سرشار از جلوه‌ها و تجلیات او است. بر اساس همین بینش، همه در او مستقراند و او محیط است. لذا تمام حمدها و ستایش‌ها را به‌خود نسبت می‌دهد و می‌گوید ایشان در واقع مرا می‌پرستند. از دیدگاه گیتا، ویژه‌گی سالکان کوی معرفت عبارت است از این‌که: اولاً هرکاری را برای خدا انجام می‌دهند؛ ثانیاً دارای روحی بزرگ و از کنترل دنیای مادی خارج‌اند. اینان تحت طبیعت إلٰهی قرار دارند که کوچک‌ترین تغییری نمی‌کند و در میان تحولات بی‌قرار عناصر همواره ساکن و ثابت می‌مانند.

در فصل ششم گیتا آمده است: «کسی که هوای معرفت یوگا در سر دارد، از مرزهای وداها نیز فراتر می‌رود.»

در ادامه‌ی این فصل آمده است: «انسان اهل معرفت درمی‌یابد که آن‌چه هست همه منم و دل در گرو من می‌بندد.»

در فصل نهم گیتا درباره‌ی قربانی معرفت چنین سخن به‌میان آمده است:

«دیگران نیز که قربانیٔ دانش پیش می‌آورند و مرا می‌پرستند، گاهی مرا در همه‌چیز می‌بینند، گاهی از همه جدا و گاهی در صورت‌های مختلف.»

قربانی در گیتا به‌مراتب گوناگون منسوب است. در قربانی، نوعی تکامل وجودی و قوس صعودی برای وصول به‌واقعیت دیده است که از قربانی مادی تا

قربانی علم و معرفت، انسان مدارج و مراتب عروجئ وجودی را می‌پیماید، و این سیر تکامل معنوی که در جهت طولئ مراتب وجود، منعکس گردیده، از لحاظی نیز گرایش تدریجئ قربانی به‌واقعیت‌های درونی است و غایت آن اتحاد و وصال با ذات نامتناهئ برهمن است».

موانع معرفت در گیتا: گیتا موانع معرفت را خشم و حرص و آز می‌داند و می‌گوید این حالات مانع دست‌یابی به‌معرفت‌اند. آن‌که این حالات در او راه یابد، معرفت وی تباه گردد.

در فصل سوم گیتا موانع معرفت چنین بیان شده است: آز و خشم است که از شهوت برمی‌خیزد؛ آز و خشم تسکین‌ناپذیر که منشأ همه‌ی گناهان بزرگ است. این دشمنان خود را بشناس! بدان‌سان که دود آتش را فرو پوشد، و غبار آینه را، و رحم مادر جنین را، حرص نیز معرفت را فرو پوشد، معرفت بدین حجاب پوشیده شود.

ای پسر کنتی! این آتش تسکین‌ناپذیر حرص، دشمن جاویدانه‌ی مرد حکیم است. منزلگه این آتش حواس و دل و خرد است. حواس از راه دل و خرد، آدمی را که در قالب تن اسیر است، می‌فریبد و معرفت و بینش او را تباه می‌سازد.

پس ای ارجونه! بند برپای حواس بنه، و این تبهکار معرفت‌برانداز و بصیرت‌کش را از میان بردار!

در فصل نهم آمده است: «کسی که معرفت حاصل کند، دستخوش شک و تردید نخواهد شد. چون بر کشتی معرفت نشینی، از موج گناهان جان به‌در بری؛ چنان‌که آتش فروزان هیزم را خاکستر گرداند، آتش معرفت نیز همه‌ی اعمال را خاکستر سازد». کریشنا می‌گوید: «این معرفت تنها برای عابدان پاک و سر سپرده‌گان خالص است. اینان می‌توانند برخی از صفات تصور ناشدنی روحانی کریشنا، آن علت تمام علل را بشناسند و تا حدی به‌توانگری‌های مطلق او، اعم از ثروت، قدرت، زیبایی، دانش و انقطاع پی برند.»

نکته‌ی که نباید از آن غافل شد آن است که در گیتا، کارمایوگا و جنیانه‌یوگا از هم جدا نیستند، بلکه کودکان یا به‌عبارتی جاهلان آن را دوتا و جدا از هم می‌شمارند؛ زیرا نتیجه‌ی معرفت، وارسته‌گی یا بی‌نیازی از اعمال و عدم چشم‌داشت به‌ثمرات اعمال است. کسب این حالت از طریق کردار نیز میسر است. بدین‌سان، روح انسان پاکیزه می‌گردد و آدمی بر نفس خویش غالب می‌شود. آن‌گاه خویشتن را در همه‌ی موجودات می‌یابد و به‌مرتبه‌ی بی‌توجهی محض به‌نتایج اعمال می‌رسد. در واقع

راه‌های گوناگون برای حالات و توانایی‌های انسان‌ها طرح‌ریزی شده است. بین این راه‌ها تفاوت جوهری وجود ندارد؛ چون طریق وظایف و طریق معرفت وابسته به‌هم و متکی به‌یکدیگر‌اند.

۳ - ۳ - نجات از طریق عشق (بکتی‌یوگا): راه سوم یعنی طریق عشق و محبت، در گیتا برترین راه دانسته شده است. شاید بتوان گفت ویژه‌گی ممتاز گیتا در همین روش است، برخلاف متون اوپانیشادها و متون دیگر که بیش‌تر طریق معرفت را توصیه می‌کنند؛ گیتا در فصل دوازده‌هم می‌گوید:

«آنان‌که روی دل بر من کرده، با عشق و ایمان کامل مرا بپرستند، در یوگا برتراند.» رهرو در این طریق، آرزوی معاشرت با حقیقت اعلاء (خداوند) را دارد.

بکتی همان ریاضت عواطف و احساسات است. اگر عواطف و احساسات و محبت و علاقه <که دارای نیروی عظیم‌اند> سمت وسوی درستی نداشته، افسار گسیخته باشند، چیزی جز دلهره و آشفته‌گی به‌ارمغان نمی‌آورند.

درمقابل، اگر تحت تدبیر صحیح قرار گیرند، این سرمایه‌های اِلٰهی سرچشمه‌ی وجد، سُرور و آرامش دائمی می‌گردند. این طریق، روح محبت و استغراق در ذات را می‌طلبد. سالک باید همه‌چیز را در پای معشوق نثار کند و هیچ انگیزه و اندیشه‌ی به‌غیر از حق در او موج نزند.

گیتا مراحل مختلفی را برای رسیدن به‌این مقام ذکر کرده است که عبارت‌اند از انجام مناسک و مراسم و تکرار اوراد و اذکار و مراقبه‌ی که با تمام وجود متوجه محبوب گردد و در صدد ریاضت و اشراق و کسب رضای او باشد. رهرو این مرحله باید در جنبه‌ی عمل و علم نیز باید سرآمد باشد. عملی وارسته داشته باشد و در علم به‌شناخت حقیقی نائل شده باشد.

موکشا = غایت نجات انسان: نجات از «سنساره» یعنی آزادی از بازگشت دایمی به‌جهان فانی و رهایی از تسلسل مرگ و حیات از این سه راه میسر است. این نجات به‌موجب اتحاد با خدا و شناخت حقیقت نهایی می‌شود. «کریشنا» (روح قدسی اِلٰهی) این سه راه را به‌همراه مراقبه به‌آرجونه می‌آموزد. مراقبه در گیتا یعنی تصفیه‌ی باطن و عدم تعلق به‌محسوسات، رو به‌سوی حق داشتن، مواظبت از حواس و اندیشه‌ی درون، عدم دلبسته‌گی به‌اعمال و نتایج آن و داشتن حالت مساوی نسبت به‌دوستی و دشمنی دیگران. به‌کارگیری یوگا یعنی تمرکز و توجه به‌نقطه‌ی برای از بین بردن تَمَوُّجات ذهنی بر اساس تعریف

پاتانجالی(۱۵) یوگا یعنی حذف و قطع مراتب نفسانی و ذهنی و عقلانی، یا خاموش نگاه داشتن همه‌ی مراتب نفسانی که موجب تشتت و آشفته‌گی می‌گردد. برای آن‌که یوگا به‌حقیقت نهایی برسد، لازم است مراحل چهارگانه‌ی زندگی را طی کند:

۱ - «برهماچارین» که شامل طلبه‌گی و تحصیل تحمل و معرفت است.
۲ - «گریهاستا» یعنی یادگیری وظایف مردمی و خانواده‌گی.
۳ - «واناستا» یعنی اقامت در جنگل و ترک دنیا و تزکیه‌ی نفس.
۴ - «بهیکشو» یا فقر اختیاری، درویشی و صوفی‌گری.

مرگ و پس از مرگ

مرگ و پس از مرگ مهم‌ترین دغدغه‌ی هر فرد انسانی است؛ متون مقدس و همه‌ی ادیان، پیروان خودرا در همین‌جا گیر می‌اندازند و برنامه‌های خود را بالای آن‌ها اجرایی می‌کنند، برای مرگ و عالمی پس از آن برنامه‌ها دارند.

در گیتا، وضع انسان به‌هنگام مرگ، اهمیتی بسیار دارد تا جای که حالت انسان در ساعات آخر حیات تعیین کننده‌ی وضع او در قلمرو پس از مرگ است.

این قطعه‌ی گیتا مشهور است: «آن‌که به‌هنگام مرگ با ذکر من از دنیا رود، چون از تن جدا شود به‌من رسد و در این شکی نیست. آدمی هرچه را در دم واپسین خود یاد کند چون از تن جدا شود به‌آن رسد، زیرا همواره آن را به‌یاد داشته است».

البته آن‌که پیش از این زندگی‌اش را وقف خدا کرده است، می‌تواند یاد او را در دل داشته باشد و به‌هنگام مرگ نامش را بر زبان آورد. لحظه‌ی آخر در واقع نمایانگر همه‌ی کوشش‌های قبلی در زندگی است که سپری شده و همین کوشش‌ها است که آینده را ترسیم می‌کند. روح انسان به‌هنگام مرگ، به‌سوی چیزی می‌رود که دل او در آن لحظه بدان متوجه است. ما همان خواهیم شد که می‌اندیشیم. اندیشه‌های قبلیٔ ما وضع فعلیٔ ما را ساخته‌اند و اندیشه‌های فعلیٔ ما وضع آینده‌ی ما را می‌سازند. «گونه»ها با آثار متمایزشان طبعاً مسیرهای جداگانه‌ی برای صاحبان‌شان ترسیم می‌کنند. گیتا می‌گوید:

«چون جان را به‌هنگام چیره‌گی «ستوه»، مرگ دریابد، به‌جایگاه پاک پرستنده‌گان حضرت حق برسد. اما اگر مرگ، به‌هنگام غلبه‌ی «رجس» باشد، آن جان در زمره‌ی قومی که در بند کار گرفتاراند به‌جهان بازآید. و چون در زمان غلبه‌ی «تمس» بمیرد، در خیل بی‌خردان به‌این جهان بازگردانیده شود. البته دسته‌ی

اول به‌رهایی از گردونه‌ی سنساره دست نمی‌یابند، چون رهایی مستلزم فراتر رفتن از «گونه»ها است: «چون جان از گونه‌ها که ملازم قالب تن هستند فراتر رود و بر آن‌ها چیره گردد، از بازگشت و مرگ و انحطاط و رنج، رهایی یابد و جاوید بماند».

تناسخ

گیتا، همچون دیگر کتب مقدس دین هندو، نظریه‌ی تناسخ را می‌پذیرد و بر آن صحه می‌گذارد. در اوایل فصل دوم، آن‌جا که کریشنا در صدد تشویق ارجونه به‌انجام وظیفه‌ی خود است، پس از سخن درباره‌ی جاویدانه‌گی روح می‌گوید:

«هم‌چنان‌که جان در قالب تن، مراحل کودکی و جوانی و پیری را می‌گذراند، مرحله‌ی انتقال از قالبی به‌قالب دیگر نیز چنین است. هم‌چنان که آدمی دلق ژنده برمی‌کند و جامه‌ی نو می‌پوشد، جان نیز تن‌های فرسوده را وا می‌نهد و در تن‌های تازه جای می‌گیرد. آن را که بزاید از مرگ ناگزیر باشد و آن‌که بمیرد ناگزیر بازآید، و بر آن‌چه ناگزیری است غم نشاید خورد.»

در این جا گیتا به‌فلسفه‌ی رواقی نزدیک می‌شود: (غم نداشتن از مرگ)

البته عوض کردن بدن به‌معنای عوض شدن روح نیست. روح طی این نقل و انتقال‌ها برای ابدیت آماده می‌شود. گیتا از نحوه‌ی زندگی پس از مرگ نیز سخن می‌گوید. کریشنا به‌ارجونه می‌گوید: «اگر بمیری راه بهشت به‌رویت باز می‌شود.»

در جای دیگر از دوزخ نام می‌برد:

«این نادانان که در پیچ و خم اندیشه‌های پریشان سرگردانند، این گرفتاران بند جهالت که مجذوب لذایذ شهوانی شده‌اند، در دوزخ هولناک فرو می‌افتند.»

- اصلیت تناسخ چگونه با موجودیت بهشت و جهنم سازوگاری دارد؟
- بالاخره معلوم نشد که بشر پس از مرگ به‌بهشت یا جهنم می‌رود یا تناسخ نموده و مجدداً به‌این جهان بر می‌گردد؟

= هرچند اصل معاد و حیات اخروی در بهشت یا جهنم به‌خودی خود نوعی تناسخ است؛ اما تناسخی که در آئین هندی مطرح بحث است این نوع از تناسخ نمی‌باشد؛ تناسخ هندو برای انسان‌های است که به‌کمال مطلوب نرسیده و استحقاق و شایسته‌گی بهشت را کسب نکرده، گناهش هم در حدی نیست که به‌جهنم برود؛ پس او مجدداً بر طبق کارمای خود درهیاکل مختلف <بشر یا حیوان و حشره> به‌همین دنیا برمی‌گردد تا رنج ببیند. این تناسخ می‌تواند بار بار تکرار شود.

وقتی انسان به‌کمال رسید، از چرخه‌ی سنساره رها می‌شود و بعد از آن فقط بهشت است، نه‌جهنم. در واقع منظور از جهنم می‌تواند زندگی فروتری در قیاس با زندگی گذشته باشد. چنان‌که گیتا در همان‌جا که از دوزخ سخن می‌گوید اضافه می‌کند: «من این تبهکاران شریر بدخوی را که فرومایه‌ترین مردمان‌اند در رحم اهریمنان جای می‌دهم و آنان از یک زندگی به‌زندگی دیگر منتقل می‌شوند، بی‌آن‌که مرا دریابند و هر بار به‌مرتبه‌ی فروتر سقوط می‌کنند».

در جای دیگری، این سه خصلت، درهای دوزخ شمرده شده است:

«شهوت، خشم و آز». «آز و خشم از «شهوت» برمی‌خیزد. آز و خشم سیری‌ناپذیر، منشأ همه‌ی گناهان بزرگ است. حرص نیز پوشاننده‌ی معرفت است. آتش تسکین‌ناپذیر حرص، دشمن جاویدانه‌ی مرد حکیم است».

در موضع دیگر، تولد دوباره‌ی نیکوکاران را چنین توصیف می‌کند: «مرد نیکوکار گرفتار نشود، او که در یوگا ناتمام افتاده به‌جهان نیکوکاران رود و سالیان دراز در آن‌جا بماند؛ سپس در خاندانی پاک و توانگر دیگربار به‌دنیا آید، یا در نسل یوگی خردمندی پیدا شود. آن‌گاه وی شعور و تجربه‌ی را که در زندگی گذشته‌ی خود برای وصول به‌حق اندوخته بود، باز یابد و بیش از پیش در راه کمال بکوشد و در سایه‌ی تجربه‌ی پیشین خود، خواه ناخواه، در این راه کشانیده شود» این قطعه باز نشان‌دهنده‌ی اصل "کارما" است. هیچ سعئی از میان نخواهد رفت. آن‌چه کرده‌ایم، نیروهای که کسب کرده‌ایم، ارتباطاتی که برقرار کرده‌آیم، کمالی که اندوخته‌ایم به‌هنگام مرگ از دست نمی‌رود، بلکه نقطه‌ی شروع سیر بعدی خواهند شد.

راه رهایی از چرخه‌ی تولد و مرگ

- آیا راهی برای خروج از دایره‌ی تولد و مرگ (سنساره) وجود دارد؟

= پاسخ این سؤال را گیتا به‌وضوح تمام داده است: جان عنصری ابدی است که زوال و مرگ در آن راه ندارد، اما در این جهان در قالب تن جای گرفته و همین ارتباط و پیوسته‌گی با تن باعث شده تا انسان استقلال و والایی روح خود را از یاد ببرد و آن را دستخوش تغییرات جسمی پندارد. اولین گام در جهت رهایی، شناختن این راه و دانستن این امر است که جان فراتر از جسم و آثار آن است. طبق اصل "کارما" هر عملی آثار خود را به‌بار می‌آورد و انسان رهین اعمال خود است، اما آن‌که جان را می‌شناسد، می‌داند که عمل و آثار آن مربوط به‌جسم است، نه‌جان.

گیتا می‌گوید: «عمل و انجام عمل از جان نیست، نتیجه‌ی هم که بر عمل مترتب است به‌جان منسوب نتواند بود. این‌ها همه مقتضای طبیعت است و جان که بر همه محیط است، رنگ هیچ نیک و بد نگیرد» این خود عمل نیست که انسان را به‌بند می‌کشد، بلکه انگیزه‌ی او برای عمل (خوشایند و ناخوشایند) است که او را گرفتار تعلق می‌کند. لذا عمل خالی از خودخواهی که برای انجام وظیفه و اطاعت خدا انجام می‌شود، تعلقی ایجاد نخواهد کرد.

«مرد حکیم که فراغ دل حاصل کرده و ثمره‌ی اعمال را فرو گذاشته باشد، آزاد از بند پیدایش، بدان‌جا که ورای بدی‌ها است واصل می‌شود.»

عمل سه‌گونه اثر دارد: خوشایند و ناخوشایند و آمیخته‌ی از این دو. این آثار پس از مرگ دامن‌گیر کسانی می‌شود که در این‌جا، دست از تعلق نشسته باشند. ولی آنان که ترک تعلق کرده باشند، از آثار آن نیز فارغ خواهند بود.

این مقام در گیتا «نیروانا» نیز نامیده شده است. نیروانا به‌معنای خاموشی است که در این‌جا می‌تواند خاموشی شهوات باشد. نیروانا همان رهایی از چرخه‌ی تولد و مرگ است: «چون جان از گونه‌ها که ملازم قالب تن‌اند، فراتر رود و به‌آن‌ها چیره گردد، از بازگشت و مرگ و انحطاط و رنج رهایی یابد و جاوید بماند».

«یوگی با دلی آرام و خاطری آرام به‌آرامش و صفا، به‌نیروانای برین، رسد؛ آرامش و صفای که در ذات من است.»

در این جمله نیروانا همان مقام وصول به‌حق تلقی شده است. رسیدن به‌این مقام از راه «بکتی» یا عشق خالصانه و خدمت عاشقانه به‌معبود میسر است:

«ای ارجونه! جهانیان همه از عالم «برهما» تا عوالم فروتر، محکوم‌اند که به‌دنیا باز گردند. اما چون به‌من رسیدی، دیگر بازگشتی در میان نخواهد بود و به‌این مقام رفیع تنها از این راه توانی رسید که به‌او که بر همه هستی محیط است و هرچه هست از او است، از دل و جان اخلاص ورزی».

«یوگی که به‌یقین تمام، پیوسته و همواره به‌یاد من باشد و جز به‌من نیاندیشد، آسان به‌من تواند رسید. جان‌های گرامی که به‌بالاترین درجه‌ی کمال رسیده و به‌من واصل شده‌اند، دیگربار به‌این محنت آباد بی‌قرار دنیا بر نمی‌گردند».

صفات کسی که به‌حق واصل می‌شود و از گردونه‌ی تولد و مرگ رهایی می‌یابد، در گیتا چنین دانسته شده است: ۱ ـ از بند آرزو آزاد است؛ ۲ ـ از خواهش‌ها رسته است؛ ۳ ـ از «من» و «مال من» گذشته است؛ ۴ ـ سُرور و آرام

و روشنی او در درون است؛ ۵ ـ بر حواس خود لگام زده است؛ ۶ ـ دل در خیر همه‌ی موجودات بسته است.

این وصف بینایانی است که به‌حق می‌رسند و نیروانا را در می‌یابند. از نظر گیتا «عشق» به‌خدا بهترین راه دستیابی به‌نجات است. گرچه معرفت و انضباط لازمه‌ی کمال یافتن در خدمت خالصانه به‌خدا می‌باشد. هنگامی که وجود انسان سرشار از عشق به‌خدا شد و همه‌ی اعمال خود را جهت بندگی و خدمت او انجام داد، به‌یگانه‌گی با او دست می‌یابد. مهم این است که همه‌ی وجود انسان متمرکز بر معبود و در اختیار او باشد. او چنان است که گاه در جهان ظاهر می‌شود تا عابدان خویش را به‌این راه سوق دهد و یاری شان کند.

«کریشنا» راه رستگاری را مختصراً چنین بیان می‌کند:

«آن‌که در محبت صادق باشد، تواند که مرا بشناسد و ببیند و در من راه یابد. آن‌که عمل برای من کند و چشم دلش به‌سوی من نگرد و همه آرزویش من باشم، آن‌که مرا بی‌هیچ تعلقی بپرستد و با هیچ آفریده‌ی سردشمنی ندارد. چنین کسی، ای ارجونه، در من راه یابد».

«چنین کسی خدا را با همه‌ی قلب و روح می‌پرستد. این سخنان در واقع عصاره‌ی طریق بکتی و جوهره‌ی تمامی تعالیم گیتا است. ما باید وظایف مان را انجام دهیم، در حالی که روح مان متوجه خدا است، به‌دور از تمایل به‌امور دنیوی و رها از کینه به‌موجودات؛ هر که باشیم فرقی نمی‌کند، مرد یا زن، اهل فکر یا شاعر، اگر تنها یک مزیت، یعنی عشق به‌خدارا داشته باشیم، مجرای عشق او خواهیم شد.»

«هنگامی که همه‌ی انسان‌ها با خدا مأنوس شوند و تنها برای انجام اراده‌ی او وجود داشته باشند، غرض انسان برآورده شده است.»

از نظر گیتا، انسان در همین جهان می‌تواند به‌سُرور و آرام ناشی از وصال حق نایل شود، اما این پایان کار نیست. ارجونه پس از مکاشفه‌ی شگفت‌انگیزی که درباره‌ی هویت کریشنا دارد، باید زندگی خود را وقف این حقیقت یگانه کند. جست وجوی حقیقت هیچ‌گاه به‌پایان نمی‌رسد. هرچند رضایت خاطری عمیق و شادی وصف‌ناپذیر به‌بار بیاورد.

«موکشا» که تنها با رهایی از چرخه‌ی زاد و مرگ امکان‌پذیر است، چیزی جز یکی‌شدن روح با حقیقت متعالی نیست. روحی که در همه‌ی عالم جاری است. «اوپانیشادها» در بخش «شوتاشوتره» آن را با حقیقت متعالی یکی می‌داند و همو

ذکر می‌کند این روح با آن‌کس که دومی ندارد و قادر مطلق است، یکی است. نفوذ این روح را در جهان مانند روغن در شیر دانسته و تأکید می‌کند همه‌چیز از او است.

همین روح اگر محسوس و مجسم و همچنین دارای رنج و لذت باشد آن را روح فردی می‌دانند و اهمیت آن در این است که ظاهر انسان به‌آن شناخته شده و امور جسمی و مادی به‌او ضمیمه می‌شود. زمانی که شخص با تلاش خود آن را از خود جدا نمود، روح کلی به‌حقیقت اصلی خواهد رسید و این عین نجات است.

پُورُوُشه و پرَکریتی: در آیین هندو نیز هستی مرکب از دو جزء «مادی» و «معنوی» است، جزء مادری را «پرکریتی» و بخش معنوی را «پوروشه» گویند. پؤرؤشه درعالم وجود انسان تنها نقش شاهد و آگاه را بر عهده دارد. اعمال انسانی از مرتبه‌ی «پرَکریتی = وجود عنصری» سر می‌زند و تمام تغییرات وحتی تولدهای مکرر مربوط به‌این مرتبه از وجود انسان است. بدین‌ترتیب شناخت حقیقت و مراتب وجود انسان به‌شناخت پرَکریتی بسته‌گی تام دارد.

این دو جزء مبنای اصلی پیام گیتا و مذهب هندو است. راداکریشنان می‌گوید: گیتا را نمی‌توان تنها به‌یکی از مذاهب هندی وابسته دانست، چه این کتاب «نماینده‌ی همه‌ی مذاهب هندی، بلکه نماینده‌ی دین، به‌طور کلی، فارغ از هر زمان و مکان است». او معتقد است گیتا اهداف متنوعی دارد و سه هدف عمده را بر می‌شمارد:

۱ ـ دست‌یابی به‌وجود اعلاء.

۲ ـ رسیدن انسان به‌مقامی که همه‌ی‌عالم را در خدا ببیند.

۳ ـ رستگاری و نجات.

۱ ـ ۱ ـ رادا کریشنان در موارد متعدد که از وجود انسان بحث می‌کند، با تعبیرات متفاوتی دو گونه "خود" را مطرح می‌نماید:

خود فرادست و خود فرودست؛ خودی که خود حقیقی، روح برتر و خود برتر است؛ و خود دیگری که خود تجسد یافته است. رادا کریشنان این دو خود را از «بهگودگیتا» اخذ کرده است. گیتا دوگونه خود برای انسان مطرح می‌کند:

خود متعالی که فراسوی عالم ماده است و خود مادی که در ارتباط با این عناصر مادی است. بدین‌ترتیب وجود انسان در گیتا از دو مرتبه‌ی روحانی و مادی تشکیل شده است که از آن‌ها به‌«پؤرؤشه» تعبیر می‌شود.

این دو گونه خود، نه‌تنها درباره‌ی این دو مرتبه از وجود انسان، بلکه درباره‌ی دو مرتبه‌ی روحانی و مادئ تمام عالم به‌کار می‌رود. در مسائل انسان‌شناسی،

«پوُروُشه» روح ملکوتی است که از برهمن نشأت می‌گیرد و به‌کالبد انسان تعلق می‌یابد. پوُروُشه آگاهی محض است که نه‌تنها تغییرات وجود انسان به‌آن سرایت نمی‌کند، بلکه به‌وجود آمدن این تغییرات نیز به‌آن منسوب نیست.

تجلّی برهمن برای ایجاد وجود انسانی با «پوُروُشه = روح ملکوتی» هرچند پوُروُشه تجلّی برهمن است، ولی با آن متحد است. گسترش تجلّی برهمن با تجلّی «جیوه = روح ـ حیات» از طریق «آتمن = خویشتن خویش) به‌ظهور می‌رسد و جیوه به‌شکل روح زنده در کالبد انسان قرار می‌گیرد. پس هر فرد انسانی، پرتوی از آگاهیٔ اِلٰهی است. آن پرتو در درون بدن قرار دارد و اگر اراده کنیم که آن را آزاد کنیم به‌شکل دیگری در می‌آید.

"گیتا" در فصل سیزده‌هم برای پرَکریتی بیست و چهار جزء مطرح می‌کند که عبارت‌اند از: عناصر پنج‌گانه (آب، باد، خاک، آتش، و اثیر) خودآگاهی، عقل، اَوْیَکْته، که نشان می‌دهد تمام آن اجزای بیست و چهارگانه در همین هشت جزء خلاصه می‌شود و در حقیقت با بسط و گسترش این هشت جزء آن بیست و چهار جزء به‌وجود می‌آید و بقیه‌ی اجزاء به‌نحوی تابع این اجزای هشت‌گانه هستند.

«رادا کریشنان» در تفسیر بند پنجم از فصل نهم «بهگودگیتا» که انسان را تشویق می‌کند که خود، خود را نجات دهد، زیرا خود آدمی است که دوست یا دشمن خود است، این دو خود را مطرح کرده و خود برتر را سرچشمه و غایت خود فرودست می‌داند. او خود برتر را "آگاهی زیربنایی ما" معرفی می‌کند که با آگاهی‌های روزمره (خود فرودست) تفاوت دارد و ما اغلب از آن آگاهی برتر به‌خاطر توجه به‌خوشایندی و ناخوشایندی امور، آگاه نیستیم. ارتباط خاصی که او بین این دو خود مطرح می‌کند، جالب توجه است. این دو خود ممکن است دشمن هم گردند یا دوست هم باشند. اگر ما خواهش‌های سرکش خود را کنترل کنیم و در زمینه‌ی اراده‌ی خودخواهانه‌ی خویش تلاش نکنیم، نقبی به‌سوی خود برتر زده‌ایم و اگر خود را در اختیار خود برتر قرار دهیم، او معلم و راهنمای ما می‌شود.

با مقایسه‌ی این دو خود و دو مرتبه‌ی پوُروُشه و پرَکریتی و دو مرتبه‌ی آن، این حقیقت آشکار می‌گردد که خود برتر انسان، درحقیقت همان پوُروُشه است که متعالی از عالم مادی و مادیات است و به‌هیچ وجه نه در ذات و نه در عمل مادی نیست و خود فرودست انسان همان مرتبه‌ی از پرَکریتی یا جیوه است که از جنس آگاهی است، البته نه‌آگاهیٔ صرف همچون پوُروُشه بلکه آگاهیٔ مخلوط با ماده. این خود نیز

هرچند ذاتاً مجرد و جاویدان است، ولی در عمل با بدن مادی در ارتباط است و از طریق آن عمل می‌کند و از آن متأثر می‌شود.

۲ ـ ۲ ـ «بهگودگیتا» در فصل پانزده‌هم، از همان درختی معکوس صحبت می‌کند که ریشه‌هایش در بالا و شاخ و برگش در پائین قرار دارد. این درخت که به‌درخت کیهانی یا آفرینش شهرت دارد از یک طرف به‌برهمن، که منشأ تمام موجودات است، وصل می‌شود و از طرف دیگر به‌عالم مادی که پست‌ترین جلوه‌های عالم است، ختم می‌شود.

«رادا کریشنان» این امر را حاکی از اتحاد جهان مادی با برهمن می‌داند. تمام این عالم همچون موجود زنده‌ی با برهمن متحد است و در حقیقت عالم مادی جلوه‌ی از برهمن محسوب می‌شود. تشبیه عالمِ وجود به‌درخت، از مراحل مختلف وجودی حکایت می‌کند، که مرحله به‌مرحله تنزل کرده تا به‌عالم مادی رسیده است.

بهگودگیتا خلقت وجودی انسان را نیز بر همین مبنا تبیین می‌کند که اصل وجود او از برهمن نشأت گرفته و مرحله به‌مرحله تنزل کرده تا در عالم مادی شکل گرفته است: «پاره‌ی از خود من که در جهان زندگی، روح زنده می‌شود، پنج حس و دل را به‌سوی خود می‌کشد و در طبیعت سکنی می‌گزیند.»

«رادا کریشنان» می‌گوید: «آن‌چه را "من" می‌خوانیم "من" حقیقی نیست، این "من" زمانی حقیقی و پایدار می‌شود که دارای "حس لایتناهی" بشود و در "من" غایی ادغام گردد. وقتی من بودم، خدا نبود. حال که خدا هست، من دیگر نیستم.»

«رادا کریشنان» در تفسیر این سخن به‌تجلّیات «برهمن» در عالم می‌پردازد که وجود او را از غیب به‌ظهور می‌رساند.

۳ ـ ۳ ـ «رادا کریشنان» در موارد مختلف که بحث نجات انسان مطرح می‌شود، بر این مطلب تأکید می‌کند که خود فرودست انسان با تکامل به‌مراتب بالاتر دست می‌یابد. او در پیوند با این سخن «بهگودگیتا» که برای نجات انسان سه راه <پیش گفته را> را تبیین می‌کند (راه عمل، راه معرفت و راه عشق) می‌گوید:

گیتا عمل نکردن را امری محال درمورد انسان می‌داند و ضمن تأکید بر این‌که به‌هرحال انسان در دنیا عمل کننده است، عمل خالص و بدون چشم‌داشت را یکی از راه‌های نجات انسان می‌داند. این امر اقتضاء دارد که خود فرودست یا نفس انسان محور وجود او باشد؛ زیرا عمل از گُونه‌ها برمی‌خیزد و خود برتر انسانی مرتبه‌ی متعالی از «پرکریتی = جوهر مادی» و گُونه‌ها دارد. درحالی‌که نفس انسان در

دامان پرکریتی به‌وجود آمده و رشد و تکامل یافته است و با تجلّی خود برتر به‌روح جاوید تبدیل شده است. پس آن‌که عمل می‌کند و نجات می‌یابد همان خود فرودست انسان است، نه‌روح متعالیٔ او، زیرا او از ابتدا به‌زندان پرکریتی وارد نشده است که بخواهد از آن نجات یابد، درحالی‌که خود فرودست انسان ابتدا از پرکریتی به‌وجود آمده است و با آن سازگاری داشته، لٰکن پس از تکامل و دریافت تجلّی از عالم اعلی، این منزل را برای خویش کوچک می‌یابد و به‌فکر نجات از آن می‌افتد.

راه معرفت نیز به‌شکل دیگری بر نقش محوری خود فرودست انسان تأکید می‌کند. گیتا با این‌که روح والا [خود برتر] را در وجود انسان معرفت و آگاهی صرف می‌داند، ولی انسان را در حالت عادی از این معرفت خالی می‌داند. انسان باید با تلاش و کوشش خود به‌چنین معرفتی دست یابد و این امر تنها از طریق رام کردن حواس و کنترل احساسات سرکش حاصل می‌شود. این احساسات و امیال و حواس همه برخاسته از پرکریتی هستند و از صفات و تبعات خود فرودست انسان محسوب می‌شوند. حال کدام یک از این دو خود باید بر امیال و حواس چیره گردد؟

با توجه به‌این‌که خود متعالی در وجود انسان فقط شاهد است و عمل کننده نیست و اصلاً برتر از عالم پرکیتی محسوب می‌شود، تلاش برای مهار کردن حواس و امیال و خواسته‌ها کار خود فرودست است، زیرا این‌ها صفات آن محسوب می‌شوند و طبیعی است که آن باید تلاش کند و امیال خویش را تحت کنترل درآورد.

گیتا در جای دیگر غایت طریق معرفت را شهود خود برتر می‌داند. اگر کسی بتواند به‌این معرفت دست یابد به‌غایت حقیقی خویش واصل شده است. امّا نکته‌ی مهم در این مورد این است که شناسنده در این‌جا خود فرودست است. نفس است که با مهار احساسات سرکش خویش به‌مقام خود برتر دست یافته و به‌غایت خویش می‌رسد. طریق عشق و محبت نیز همین‌گونه است.

یعنی آن‌که می‌خواهد خویشتن را مستغرق در ذات لایزال برهمن کند و جز او هیچ چیز را طلب نکند، خود فرودست انسانی است. خود برتر انسانی که خواه ناخواه در استغراق کامل به‌سر می‌برد و با برهمن متحد و یگانه است. امّا خود فرودست <و یا به‌تعبیر رادا کریشنان> وجود تجسد یافته در این مرحله کاری بسیار دشوار در پیش دارد. زیرا آن‌که به‌بدن و ماده متعلق است و در آن گرفتار آمده، چگونه می‌تواند اندیشه‌ی خویش را در خدای برتر از حواس مستغرق گرداند.

«رادا کریشنان» در بحث نجات انسان، از تولد مجدد و ارتقای او به‌مرتبه‌ی فراتر از گُونه‌ها، روح تجسد یافته را محور این ارتقاء معرفی می‌کند که از گُونه‌ها می‌گذرد و از مرگ، زندگی، رنج و پیری رهایی یافته و به‌زندگی جاوید دست می‌یابد. بدین‌ترتیب با توجه به‌این‌که انسان موجودی تکامل‌پذیر است این حقیقت آشکار می‌گردد که نفس یا خود فرودست انسانی محور وجود او را تشکیل می‌دهد و این خود او است که استعداد تکامل را به‌واسطه‌ی قرار گرفتن در زمینه‌ی مساعد دارا است و روح متعالی یا خود برتر تنها برای خلقت این خود به‌وجود آمده است و ابزاری برای خلقت و تکامل آن محسوب می‌شود.

امر دیگری که نشان می‌دهد خود فرودست یا نفس انسان محور وجود او را تشکیل می‌دهد تطبیق آن با حالات وجودی انسان است. انسان در ابتدای امر، خویشتن را با احساس «من» درک می‌کند و هرکس از این طریق است که خویشتن را می‌یابد و حتی در مراحل تکامل، این مفهوم هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. زیرا از بین رفتن آن به‌معنای نابودی وجود انسان است و حتی تکامل به‌مرتبه‌ی بالاتر از گُونه‌ها نیز بقای «من» به‌عنوان امری خودآگاه از خویش را در پی دارد.

گیتا از انسان تکامل یافته به‌مرتبه‌ی بالاتر از گُونه‌ها به‌«او» تعبیر می‌کند. همان تعبیری که برای انسان در مرتبه‌ی «تَمَسْ» نیز به‌کار می‌رود و این امر نشانگر این است که همان احساس «من» که در این مرتبه پدید می‌آید همواره باقی است، تنها تکامل می‌یابد، نه‌این‌که از بین برود. همچنین در بحث‌های قبل روشن شد که احساس «من» از خود فرودست که متعلق به‌عناصر بدن است به‌وجود می‌آید. پس این خود فرودست همواره بعد از خلقت انسان محور وجود او را تشکیل می‌دهد و تکامل یافته و به‌مراتب والاتر دسترسی پیدا می‌کند.

یکی دیگر از حالات وجودی انسان دسترسی تدریجی به‌آگاهی بیش‌تر است؛ این امری است که ما وجداناً در خود می‌یابیم. این افزایش تدریجی آگاهی و تبدیل آن به‌آگاهی صرف که از خصوصیات روح متعالی است، نشان می‌دهد که نفس انسان در یک سیر تکامل به‌تدریج وسعت وجودی پیدا می‌کند. زیرا اصل وجود انسان با آگاهی قرین است و هرچه برآگاهی او افزوده شود، لاجرم وجود او گسترده‌تر می‌شود. پس افزایش تدریجیِ آگاهی انسان حکایت از این دارد که حقیقت او روح متعالی نیست. زیرا آگاهی روح متعالی که دفعی و یکباره است از دسترسی وجود انسان خارج است، هرچند انسان با سعی و تلاش می‌تواند به‌این آگاهی برسد.

آئین بودایی

آئین بودایی وجه اشتراک زیادی با آئین هندو دارد از جهت این‌که هر دو از یک بستر فرهنگی برخاسته و مانند دو فرزند از یک خانواده هستند. منابع و مقاصد هردو یکی است: هردو «کارما» را تعلیم می‌دهند، هردو رهایی از چرخه‌ی تناسخ و تسلسل زاد و مرگ (سنساره) را در دستور کار خود دارند، هردو به«مایا» و گرایش به‌درک واقعیت به‌گونه‌ی وحدت وجود (یگانه‌گی خدا با طبیعت و کائنات) باورمنداند... مع‌هذا هریک در جای خود دین مستقل جهانی است.

منابع هندی مادر آئین‌های بسیاری است. ظهور «بودا» از دل آئین هندو دقیقاً مانند ظهور عیسی از بطن دین یهود است. شاید بودا مانند عیسی از اصل قصد دین‌سازی نداشت؛ او فقط چند فقره اصول اخلاقی را برای درون‌سازی و نجات انسان وضع کرد؛ امّا اندیشه‌های او به‌مرور توسط پیروان به‌دین مبدل شد و خودش هم در جایگاه خدا نهاده شد. نفس همین حکم بر عیسی مسیح صادق است.

آئین بودایی (به‌عنوان دین پاکان) به‌تدریج از هندوستان به‌سراسر آسیا، آسیای میانه، یمن، آسیای جنوب شرقی ... راه یافت. و دین اصلی برخی کشورها از جمله سریلانکا، میانمار (برمه) تایلند، کامبوج، لائوس، ویتنام، جاپان، چین، تبت و منگولیا به‌شمار می‌آید. بین صده‌های نخست تا هفتم ترسایی، سرزمین ما یکی از مهم‌ترین مراکز تمدن بودیسم بود، چنان‌که معابد و اماکن زیارتی بودایی در شهرهای جلال آباد، لوگر، کابل، بامیان، تخار، سمنگان، بلخ ... بنیاد شدند، در اوج رونق و شکوفایی به‌کار خود ادامه دادند و بقایای آن‌ها تا هنوز پابرجا است.

بنیان‌گذار آئین بودایی شخص حقیقی به‌نام «سیدارتا گوتاما» معروف به«بودا» (روشن شده) است که در حوالی ۶۰۰ قبل از میلاد در خانواده‌ی سلطنتی در هند به‌دنیا آمد. او در قبیله‌ی شاکیا در منطقه‌ی کوچکی در هیمالیا که امروز در مرز نپال موقعیت دارد، زاده شد (احتمالاً در فاصله‌ی سال‌های ۵۶۳ ـ ۴۸۳ (ق.م) زیسته است) در دامان آئین هندو پرورش یافت، در ۱۶ ساله‌گی ازدواج کرد و در ۲۹ ساله‌گی پس از حوادثی چند، مسیر زندگی‌اش تغییر نمود.

جامعه‌ی هندوستان در زمان بودا به‌چهار طبقه یا (کاست) تقسیم بود:

برهمنان ـ راهب‌ها (روحانیان) کشتریاها (شهریاران ـ نظامیان و جنگ‌آوران) ویشایان (زارعان ـ کسانی که روی زمین کار می‌کردند و بازرگانان) و شودراها

(خدمت‌کاران و برده‌گان) بودا خود به‌رده‌ی کشتریا تعلق داشت، ولی اعلام داشت که از دید او همه‌ی مردم برابر و پاکزاداند.

او به‌دلیل موقعیت خانواده‌گی دارای یک زندگی تجملی بود و تماس کمی با دنیای بیرون داشت. والدینش قصد داشتند او را هم از نفوذ دین در امان نگاه دارند و هم از درد و رنج دنیا محافظت کنند و برای جانشینی آماده نمایند. اما دیری نپایید که پناهگاه او فروپاشید، به‌واقعیت‌های زندگی پی برد و رنج آدمیان را حس کرد؛ گویند روزی با ملازمان خود برای تفریح و تفرُّج به‌بیرون از قصر رفت، دید یکی از درد می‌نالد، دیگری می‌لنگد، دیگری از فرط پیری عصا می‌زند و دولا دولا راه می‌رود، دیگری نابینا است و کورمال کورمال راه می‌رود، آن یکی آن‌جا افتاده و مرده، آن یکی داره با مرک دست و پا می‌زند... تک تک از ملازمان خود پرسید:

این چرا این‌طوری، آن چرا آن‌طوری است ...؟ برایش توضیح دادند ...

بودا پرسید: «یعنی من هم همین‌طور می‌شوم؟»

گفتند: «بله تو هم همین‌طور می‌شوی!» دنیای درونش فروریخت و به‌تفکری عمیق فرو رفت ... تا این‌که رؤیای یک راهب پارسا بر او ظاهر شد. (کسی که تجملات و راحتی را نفی می‌کرد) او با دیدن صلح‌جویی و آرامش آن راهب تصمیم گرفت که خودش یک راهب پارسا شود. زندگی تجملاتی و وفور نعمت را کنار گذاشت و از طریق ریاضت، روشنگری را دنبال کرد. زیر درخت انجیر نشست و به‌تفکر و تعمق مبادرت ورزید. سرانجام به‌کشفی بزرگ نایل آمد، به‌حقیقت دست یافت و به‌مقام بودایی نایل شد و معروف به«بودا» گردید، یعنی کسی که به‌روشنی رسیده است. او ادراک جدیدش را به‌راهب‌های دیگر تعلیم داد و در بین آن‌ها به‌نفوذ زیادی دست پیدا کرد. پنج نفر از هم‌قطاران او نخستین شاگردان او شدند.

- «سیدارتا گوتاما» چه کشف کرده بود؟

= او کشف کرد که «انسان بیمار است.» ولی خود متوجه بیماریٔ خود نیست؛ انسان در رنج است، اما راه نجات از رنج را نمی‌داند. در جهان بعضی امور، هر اندازه هم که خوشایند و مطبوع باشند، یا موجبات رنج دیگران را فراهم می‌کنند، و یا خود، تبعات رنج‌آور به‌دنبال دارند. «انسان که به‌این دنیا می‌آید، جز رنج، چیزی دیگری از زندگی نباید انتظار داشته باشد.»

او دریافت که آدمی نسبت به‌عواقب و تبعات رنج‌آور شادی‌هایش، بی‌توجه و به‌تعبیری صحیح‌تر، کور است. غفلت و بی‌توجهی نسبت به‌این وجه از شادی‌ها،

یعنی همان عواقب و تبعات رنج‌آور آن‌ها موجب می‌شود آدمی بیش‌تر در شادی‌هایش غرق شود، غافل از این‌که عواقب رنج‌آور بیش‌تری در کمین او هستند.

از سوی دیگر، به‌همان میزان که توانایی ما برای همدلی و همدردی با دیگرآدمیان رشد می‌کند، به‌همان اندازه، حیطه و قلمرو رنج گسترش می‌یابد؛ رنج پدیده‌ی شگفت‌انگیز است و در عین ساده‌گی، پیچیده و درهم تنیده است؛ رنج، با همه وسعت و عمومیتش، گاهی چنان بر سر آدمی سایه می‌اندازد که هر کس فکر می‌کند تنها خودش گرفتار آن است و ناگزیر است به‌تنهایی آن را تحمل کند و تاب آورد؛ اما نباید فراموش کرد که ذهن ما، نسبت به‌دیگر آدمیان حساس است، چنان‌که گویی حسی غریب و در عین‌حال بسیار عمیق، ما را به‌سوی همبسته‌گی، پیوسته‌گی و همدردی با دیگران، سوق می‌دهند.

بدین‌سان وقتی کسب لذت به‌قیمت محروم کردن دیگری از شادی تمام شود، طبیعی است که احساس می‌کنیم این لذت به‌نحوی مرموز با نوعی احساس گناه آمیخته شده است. احساسی ناخوشایند و آزاردهنده‌ی که موجب مخدوش شدن لذت می‌شود. این وضعیت تا حدود زیادی در مورد افراد ثروتمند مصداق دارد؛ چرا که اکثر آنان دچار نگرانی و ترس از فقیر شدن هستند. در واقع همه‌ی لذایذ و شادی‌هایش که در عرصه‌ی زندگی به‌چشم می‌خورد، با ترس، احساس گناه و اضطراب، آمیخته شده که در نهایت گواه بر حقیقت ناخوشایندی است که آن را حقیقت رنج می‌نامیم. بعضی امور، هر اندازه هم که لذت بخش و خوشایند باشند، باز هم با احساس اضطراب پیوند خورده‌اند، و احساس اضطراب، خود ریشه در از دست دادن و وحشت از وقوع چنین حادثه‌ی دارد.

تصور کنید که همین جسم مادی ما تا چه اندازه آسیب‌پذیر است و معرض خطرهای قرار دارد که معمولاً از دید خود ما پنهان‌اند. در واقع ما نسبت به‌خیلی چیزها بی‌توجه هستیم، و همین بی‌توجهی باعث می‌شود بیش‌تر در حلقه‌های به‌هم تنیده‌ی این جهان گرفتار شویم: در پی لذت می‌رویم، بدون آن‌که به‌عواقب آن بیاندیشیم، آرزو در سر می‌پرورانیم، بدون آن‌که بدانیم آرزو، خود زنجیر پولادینی است که ما را به‌این جهان پیوند می‌دهد. وجود ما در جهان وجودی است مشروط و مقید؛ اما باید بپذیریم که ما حتی نسبت به‌این واقعیت آشکار بی‌توجهیم. رنج، ذات و سرشت هرنوع قید و شرط است و رهایی از آن مقدور نیست مگر از طریق تأمل و مراقبه، که ما را به‌سوی وجودی نامشروط رهنمون می‌شود.

بودا برای درمان انسان و نجات او از رنج فراگیر، چهار اصل بنیادین وضع کرد که هسته‌ی مرکزی مکتب او را تشکل می‌دهد و به«چهار حقیقت شکوهمند» برای رسیدن به«نیروانا = آرامش ابدی» معروف است. او این چهار حقیقت مقدس را برای نخستین‌بار طی سخنان و مواعظ خود در بنارس بر زبان آورد.

تعالیم بودا می‌گوید: نیروانا بالاترین حالت از وجود است، حالتی از وجود خالص، و از طریقی که مرتبط با فرد است حاصل می‌شود. نیروانا توضیح عقلانی و ترتیب منطقی را تعریف می‌کند، و از این‌رو نمی‌توان آن را آموخت، بلکه تنها می‌توان آن را تشخیص داد و تجربه کرد. هدف نهایی در زندگی این است که به«روشنگری» از رهگذر این چهار حقیقت مقدس برسیم:

الف ـ حقیقت اول، رنج: زندگی یعنی رنج کشیدن است. بودا می‌گوید: هیچ موجود زنده نمی‌تواند از رنج بگریزد. رنج می‌تواند جسمانی یا روانی باشد. زائیده شدن رنج است؛ پیری رنج است؛ بیماری رنج است؛ مرگ رنج است؛ اندوه، زاری و درد، پریشانی و نا امیدی رنج‌اند. نرسیدن به‌آن‌چه شخص دوست می‌دارد رنج است؛ حتی رسیدن به‌آن‌چه دوست داریم هم رنج است.

اگرچه شادی‌های فراوانی در زندگی وجود دارد، اما همه‌ی موجودات ـ از کوچک‌ترین پشه گرفته تا یک فرد بی‌خان ومان یا یک ثروتمند ـ با مشکلات مواجه‌اند. ما در فاصله‌ی بین مرگ و زندگی پیر و بیمار می‌شویم، کسانی که دوست‌شان داریم می‌میرند، وقتی که به‌آن‌چه می‌خواهیم دست نمی‌یابیم، یا با چیزی مواجه می‌شویم که دوست نداریم سرخورده و نا امید می‌شویم.

ب ـ حقیقت دوم، دلبسته‌گی‌ها: آرزوها، دلبسته‌گی‌ها و تمایلات نفسانی و حسرت‌ها سبب اصلی رنج است.

ج ـ حقیقت سوم؛ پایان دادن به‌رنج‌ها: رنج را می‌توان با حذف تمام دلبسته‌گی‌ها از میان برد. نیت رسیدن به‌آزادی و بی‌آزاری، بریدن از رنج‌ها با بریدن از تمایلات نفسانی دست یافتنی است. هر انسان توان بریدن از رنج‌ها را در خود دارد. برای رسیدن به‌این حالت، انسان باید درک کند که راه رسیدن به‌خوش‌بختی راستین از طریق دنبال کردن تمایلات و تشنه‌گی‌ها میسر نمی‌شود، بلکه با پذیرش واقعیت خود و گسست از تشنه‌گی‌ها به‌دست می‌آید.

د ـ حقیقت چهارم، اعتدال: روشنگری در «میانه‌روی» است، نه در خوش‌گذرانئ تجمل‌گرایانه، و نه در ریاضت نفس. لذایذ

این جهان هرگز نمی‌توانند تمنیّات قلبیِ ما را برآورده سازند. به‌خصوص لذایذی که ریشه در پنج بخش هستی‌ساز دارند. اگر لذایذ، خوشی‌ها و شادمانی‌های این جهان را با محک زندگی به‌طور کلی، بسنجیم، آن‌گاه متوجه می‌شویم که اولاً همه‌ی آن‌ها موقتی هستند و به‌هیچ وجه پایدار و مانا نیستند، ثانیاً همه‌ی آن‌ها با اضطراب عجین شده‌اند، ثالثاً همه‌ی آن‌ها فاقد ظرافت، سطحی و نابخردانه‌اند.

پس لازم است رفتار انسان در مواجهه با لذایذ این جهان، خردمندانه و معتدل باشد. یعنی جدی نگرفتن لذت به‌عام‌ترین معنای ممکن؛ و این مستلزم رعایت هشت حقیقت شکوه‌مند عملی است:

۱ ـ **واقع‌بینی، درک و دیدگاه درست:** دیدن واقعیت همان‌گونه که هست نه آن‌گونه که به‌نظر می‌آید؛ یا دوست داریم ببینیم. واقع‌بینی به‌این معنا است که در شرایط معین، به‌جای خوش‌بینی یا بدبینی بیش از حد، به‌واقعیت‌ها و حقایق توجه و بر اساس آن‌ها نتیجه‌گیری کنیم.

۲ ـ **نیت درست:** نیت درست، نیت دستیابی به‌توان دست کشیدن و چشم‌پوشی از چیزها. نیت رسیدن به‌آزادی و بی‌آزاری. از آن‌جا که همه‌ی اجزاء و افراد به‌هم وابسته و پیوسته‌اند. بر این اساس ضرورت دارد تا ما به‌طور یکسان برای همه‌ی موجودات خواهان عشق و شفقت باشیم. وقتی که سرگردانی‌مان را درباره‌ی وجود خود و دیگران از میان ببریم، آن‌گاه می‌توانیم برای خود و دیگران مفید باشیم.

۳ ـ **گفتار درست:** گفتار درست یعنی شیوه‌ی گفتاری که بی‌دروغ و بی‌زیان باشد. خودداری ازدروغ‌گویی، بدگویی، درشت‌گویی، ناسزا، یاوه‌گویی (حرف از روی نادانی و حرّافی بی‌مورد)

۴ ـ **کردار درست:** کردار به‌شیوه‌های بی‌زیان. خودداری از آزار، کشتار و تبعیض موجودات، خودداری از گرفتن آن‌چه به‌تو تعلّق ندارد، خودداری از رابطه‌ی جنسی نا مناسب (مانند رابطه با زور، رابطه با فرد متأهل، رابطه با کودکان نابالغ، رابطه با محارم)

۵ ـ **معاش درست:** معاشی بی‌زیان. خودداری از مشاغلی که باعث آزار است مانند: اسلحه‌فروشی، حیوان‌فروشی، اِعمال و تلقین نظر به‌دیگران (به‌هر اسمی. حتّی به‌اسم گسترش آئین یا هدایت) به‌ویژه اگر با زور و ارعاب باشد، رباخواری، کلاه‌برداری، رمالی، جادو و غیره.

۶ ـ **تمرکز روانی:** کوشش درست، کوشش برای بهبود، دورماندن از خواسته‌های ناشایست همراه با شکوفا کردن تمایلات خوب، غلبه‌ی کامل بر عادات ناشایست همراه با ایجاد عادات نیک.

۷ ـ **اندیشه‌ی درست:** رسیدن به‌آگاهی که از طریق آن بتوان اصل واقعیت چیزها را با ذهنی باز دید، آگاه بودن از واقعیت موجود در درون خود، بدون میل و نیاز یا بیزاری از آن. اندیشه‌ی آزاد از شهوات، آزاد از بدخواهی و آزاد از ستم‌گری.

۸ ـ **تمرکز درست:** خلسه، یوگا، مراقبه یا تمرکز صحیح که از آن به‌عنوان چهار اصل خودکاوی و درون‌پویی یاد شده است.

ذکرگویی چندان توصیه نشده ولی ممنوع نیست.

این آموزه‌ها، قلب و مغز آئین بودا را تشکیل می‌دهند. بوداییان اعتقاد دارند که بودیسم عبارت است از مجموعه‌ی روش‌های که به‌ما کمک می‌کند تا از همه‌ی توانایی‌های بالقوه‌ی انسانی‌مان برای درک ذات واقعی حقیقت بهره ببریم.

نیروانا

بودا آموزه‌های خود را مانند زورقی می‌داند که برای توقف چرخه‌ی سنساره و رسیدن به‌ساحل رستگاری به‌آن نیاز است؛ ولی پس از رسیدن به‌رستگاری دیگر به‌این زورق نیازی نخواهد بود. رسیدن به‌ساحل رستگاری آدمی را به‌آرامش و توازن مطلق می‌رساند. آن‌جا است که شمع تمامی خواهش‌ها و دلبستگی‌ها خاموش می‌شود. از این‌رو، این پدیده را در سانسکریت «نیروانا» یعنی فنای مطلق می‌نامد.

نیروانا در متون بودایی امری به‌غایت رازآلود و دشوارفهم توصیف شده است. بوداییان عقیده دارند هیچ‌کس قادر نیست نیروانا را تشریح کند و نمی‌توان آن را با هیچ شرح و بیانی به‌کلام درآورد. تعریفاتی که از خود بودا رسیده «نیروانا» را به‌صورت‌های متعددی تعریف کرده است: شادئ عظیم، صلح و آرامش، فناناپذیری، بدون شکل و قالب، آن‌سوی زمین، آن‌سوی آب، آن‌سوی آتش، آن‌سوی هوا، آن‌سوی خورشید و ماه، پایان‌ناپذیر و بی‌کران و همچنین رهایی از درگیری و منی و ریشه‌کن کردن حرص و طمع، کینه و دشمنی و فریب و تمامی خصوصیات نازیبا.

در یک کلام: «نیروانا پاکئ محض و آرامش مطلق است.»

بودا ملحد نبود، اما در راه رسیدن به‌حقیقت هستی کاملاً به‌اِلٰهیات و ماوراءالطبیعه بی‌اعتناء بود و نیروانا را حاصل کوشش یک انسان بدون هیچ کمک و مساعدت نیروهای اِلٰهی و ماورایی می‌دانست. کشف بودا حاوی این حقیقت است که آرامش و رهایی و آگاهی در ذهن شخص نهفته است، بدون هیچ شرط بیرونی دیگر؛ رهایی و آرامش کامل در «این‌جا و اکنون» یافتنی است، نه در یک قلمرو دور دست یا وضعیتی آسمانی و اِلٰهی فراتر از موجودیت فعلی او.

این سخن را به‌بودا، پس از رسیدن به‌نیروانا منسوب می‌دانند:

«...روح من از جهل و خطا و آز و میل، نجات یافت، و در این موجود نجات یافته معرفت به‌راه نجات پیدا شد، لزوم زندگی دوباره از بین رفت، حالت قدسی در رسید، وظیفه به‌انجام آمد و من دانستم دیگر به‌این جهان باز نمی‌گردم.»

درک نیروانا برای کسی که آن را نیازموده به‌غایت پیچیده و سخت است، حتی برخی «لاماهای» تبتی سخن از آن را کفر پنداشته‌اند و استادان بودایی در صدد شرح آن بیش‌تر به‌شکل کلی برآمده‌اند. یک متن کهن بودایی پالی می‌گوید:

«به‌نیروانا رسیده را دیگر معیاری نیست حتی نمی‌توان او را شناخت. هنگامی که نمودها به‌آخر رسند و درون تهی آن‌ها آشکار شود زبان در کام نمی‌گردد و همه‌چیز خبر از آن می‌دهد که خاموشی پیدایش‌ها فرا رسیده است.»

جهان‌شناختی بودا

طبق "سوتراها" که‌گفته‌های جمع‌آوری شده‌ی بودا هستند، جهان از طبقات مختلف ساخته شده و هر طبقه از طبقه‌ی بالاتر و پائین‌تر، فاصله دارد. در مرکز عالم، جهانی وجود دارد به‌نام "سومِرو"؛ در مرکزِ سومرو قله‌ی برافراشته شده است که بالای آن مثل کوه‌های معمولی تیز نیست، بلکه سرزمینی مسطح و پهناور است. دور تا دورِ این کوه بلند را اقیانوسی در برگرفته است. بر روی آن سرزمینِ مسطح بالای کوه و نیز روی دامنه‌ی کوه و همچنین در این اقیانوس، خدایان و موجودات گوناگونی زندگی می‌کنند که نام آن‌ها در کتاب‌های بودایی آمده است.

اقیانوسی که کوه مرکزیِ "سومرو" را احاطه کرده است خودش توسط یک‌رشته کوهی که‌گرداگرد آن را فراگرفته محاصره شده است و آن رشته‌کوه هم توسط یک اقیانوس احاطه شده است. به‌همین‌ترتیب رشته‌کوه‌ها و اقیانوس‌ها به‌شکل دایره‌ی بزرگ و بزرگ‌تر، دورادورِ این کوه مرکزی قرار دارند.

آخرین اقیانوس که بسیار وسیع است، در خود چهار قاره دارد؛ ولی به‌دلیل وسعت زیادِ این اقیانوس، این قاره‌ها بیش از جزایری کوچک در این اقیانوس عظیم به‌نظر نمی‌آیند. این اقیانوس آن‌قدر بزرگ است که نمی‌توان بین این قاره‌ها به‌راحتی رفت و آمد کرد. یکی از این قاره‌ها، قاره‌ی است که ما انسان‌ها روی آن زندگی می‌کنیم. این قاره شبیه مثلثی است که نوکِ تیز آن به‌سمت جنوب است. اقیانوس، خودش توسط یک رشته کوهِ دایره‌ای شکل محاصره شده است و پس از آن، پایان دنیای سومرو است. بر بالای کوه سومرو، کاخ‌ها و باغ‌های خدایان قرار دارد. از این جهت آن‌ها را خدا می‌نامند که عمری طولانی‌تر از ما دارند و در دنیای بهتری زندگی می‌کنند.

در زیرِ زمین، طبقات متعددی وجود دارد که به‌این دنیاهای زیرِ زمینی "ناراکا" می‌گویند. موجودات بر اساس کارمای که به‌دست می‌آورند گاهی باید در این دنیاها به‌دنیا بیایند و تا مدتی در آن بمانند تا نتیجه‌ی کارمای آن‌ها کامل شود.

در این دنیاهای زیرزمینی، افراد با ترس و نا امیدی شدیدی زندگی می‌کنند. هشت طبقه از ناراکاها سرد و هشت طبقه داغ است. دوره‌های زندگیِ موجوداتی که در هرطبقه به‌دنیا می‌آیند ۲۴ برابر دوره‌ی زندگی طبقه‌ی بالاتر از آن است. پائین‌تر از پائین‌ترین ناراکا، زمینی از طلا وجود دارد که وزن تمام این دنیاهای بالایی را تحمل می‌کند که آن هم روی لایه‌ی از آب است. آن هم روی لایه‌ی ضخیم از هوا و باد قرار دارد. این لایه‌ی باد، بسیار وسیع است و ۱۰۰۰ دنیا مثل این دنیا که گفته شد را روی خود جای داده است.

وسعت و طول عمر کل جهان نامحدود است؛ یعنی تعداد جهان‌ها بی‌شمار و بی‌نهایت است و آغاز و پایانی هم برای عمر کلِ عالَم نیست. اما هر جهانِ کوچک برای خودش طول عمر محدودی دارد؛ یعنی هر جهان، به‌وجود می‌آید، مدتی می‌ماند و سپس رو به‌ویرانی می‌گذارد و در نهایت به‌کلی نابود می‌شود، آن‌گاه دوباره از نو به‌وجود می‌آید و این به‌صورتِ بی‌پایان ادامه دارد. تنها چیزی که نابود نمی‌شود "نیروانا" یا همان خوشیٔ ناشی از بیداری و روشنی برای کسی است که به‌این مقام یعنی مقام بودایی رسیده باشد.

طبقات بالاتر از سومرو مخصوص زندگیِ خدایانِ بزرگ‌تر و با طول عمر بیش‌تر است. بیش‌تر این خدایان چیزی خلق نمی‌کنند؛ اما در یکی از طبقات بالایی "برهمای بزرگ" حضور دارد، او خالقِ جهان سومرو است. این برهمای بزرگ،

خودش از جهان‌های بالاتر از خود آمده است. در حقیقت او در طول زندگی‌اش در جهان‌های بالاتر، قدری از شایسته‌گی‌اش را از دست داده و بعد از مرگ، در جهانی پائین‌تر متولد شده و دست به‌خلقتِ جهانِ پائین‌تر از خود زده است. بالاترین جهان مخصوص کسانی است که بهترین نتیجه را از زندگی خود گرفته‌اند و کارمای خوبی به‌دست آورده‌اند. کل هستی خالقی ندارد.

بودا در خصوص چگونه‌گی آغاز جهان، و این‌که چه کسی یا چه چیزی هستی را آفریده است، سکوت اختیار کرده است چرا که در بودیسم نه آغازی وجود دارد و نه پایانی. در عوض، یک چرخه‌ی بی‌پایان از تولد و مرگ وجود دارد.

همین شکل ونظام چرخه‌مانند بود که نظر متفکران بودایی را به‌خود جلب کرد. حکمای بودایی براساس دو نظریه‌ی کالپا و نظام‌های جهانی به‌این نتیجه رسیدند که زندگی به‌عنوان یک پدیده نمی‌تواند محدود به‌این جهان خاکی و زمینی باشد. این نتیجه‌گیری چنان تأثیری بر اندیشمندان بودایی گذاشت که بعدها بوداییان وابسته به‌شاخه‌ی «ماهایانا» با قاطعیت اعلام کردند که بوداها و بودی ساتواهای (بوداهای بالفعل و بالقوه)ی بسیاری وجود دارند که در نظام‌های جهانی دیگر به‌سر می‌بردند.

حیات: حال نوبت می‌رسد به‌طبقه‌بندی موجودات ذی‌روح، امروزه ما سه نوع حیات را از یکدیگر تمیز می‌دهیم، یعنی حیات انسانی، حیات حیوانی و حیات نباتی. اما در تعالیم بودایی با شش نوع حیات برخورد می‌کنیم که عبارت‌اند از: حیات خدایان، حیات اشوره‌ها (ارواح) حیات انسانی، حیات اشباح، حیات حیوانی، و حیات دوزخی.

بعضی از نویسنده‌گان بودایی با حذف حیات اشوره‌ها، پنج نوع حیات را بر شمرده‌اند. در بحث از جزئیات این طبقه‌بندی، حکمای بودایی سخت با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند، اما طرح کلی این طبقه‌بندی مورد قبول تمام مکاتب بودایی واقع شد. براساس این طبقه‌بندی، همه‌ی موجودات جهان، به‌یکی از این شش یا پنج طبقه تعلق دارد.

در این طبقه‌بندی خدایان یک طبقه بالاتر از ما جا دارند به‌این معنی که ساختار وجودی آنان، ناب‌تر و پاک‌تر از ساختار وجودی ما است، هیجان‌های ایشان حساب شده‌تر و لطیف‌تر از هیجانات ما است. دوره‌ی حیات‌شان بسیار طولانی‌تر از دوره‌ی حیات ما است، و بالاخره در شرایطی قرار دارند که کم‌تر از ما معرض رنج قرار می‌گیرند.

إلٰهیات بودایی

بودیسم نظام إلٰهیاتیِ جامع و پیچیده‌ی را درباره‌ی خدا و موجودات متعالی ارائه می‌دهد. اما همانند هندوئیسم، به‌سختی می‌توان به‌دیدگاه بودیسم در خصوص ماهیت خدای واحد (از حیث خالق هستی) پی برد. تا این‌جا مسلم است که می‌توان برخی جریان‌های بودیسم را بی‌خدا نامید، در حالی‌که برخی دیگر از جریان‌های بودیسم را می‌توان وحدت وجودی، و برخی دیگر را خداباور قلمداد کرد، اما بودیسم کلاسیک تمایل دارد که درباره‌ی واقعیت «وجود نهایی» سکوت اختیار کند و از این‌رو بی‌خدا (آتئیست) محسوب می‌شود.

بنابر تعالیم و آموزه‌های بودا، خدایان هم رنج می‌کشند، چرا که یک روز باید اریکه‌ی خدایی را ترک کنند؛ آدمیان رنج می‌کشند، چون سخت اسیر چرخه‌ی هستند که گریز از آن ناممکن می‌نماید، یعنی چرخه‌ی بازپیدایی یا چرخه‌ی زایش دوباره.

خدایان بودایی بی‌شباهت به‌خدایان المپی نیستند، فقط یک تفاوت بسیار مهم با یکدیگر دارند که خدایان المپ بی‌مرگ و نامیرا هستند، اما خدایان بودایی هر اندازه هم عمر طولانی داشته باشند، بی‌مرگ و نامیرا نیستند. از جهاتی چنین به‌نظر می‌رسد که خدایان بودایی بیش‌تر فرشته‌اند تا خدا. اشوره‌ها (ارواح) نیز موجوداتی آسمانی‌اند. اشوره‌ها ارواح آتشین مزاجی هستند که مدام با خدایان سر جنگ دارند.

تناسخ رنج‌آور و راه‌های نجات از آن: اصل تناسخ (سنساره) و راه‌های نجات از آن <که بودا مطرح می‌کند> با آن‌چه بهگودگیتا <در مذهب هندو پیش می‌کشد> تفاوتی ندارد: ما پس از مرگ در پیکری دیگر باز زاییده می‌شویم و متناسب با «کارما»ی خود در هیأت جدید ظاهر می‌گردیم؛ آن هیأت جدید می‌تواند هیأت انسانی یا حیوانی باشد. این باززایی ما بارها و بارها تکرار می‌شود.

این را چرخه‌ی هستی یا زاد و مرگ می‌نامیم. از دیدگاه بودا، هستی رنج است. ما اگر خواسته باشیم از چرخه‌ی زاد و مرگ رهایی یابیم، باید گرایش‌های نفسانی را کنار بگذاریم، درستکار باشیم، به‌یوگا پرداخته و به‌حالات خلسه‌ی روحی دست پیدا کنیم که این تجربیات باعث مهرورزی ما به‌همه‌ی موجودات می‌شود؛ سپس از راه این درک‌ها و تمرکزهای ژرف به‌روشنی و بیداری می‌رسیم و از این دور باطل خارج می‌شویم و به‌نیروانا می‌رسیم. این همان قانون "دهارما" است که قوانین حاکم بر جهان است و شامل قوانین رهایی از سنساره نیز می‌باشد.

کتاب‌های مقدس بودایی

به‌طور عموم، کتاب‌های مقدس همه‌ی ادیان، مدت‌ها پس از موأسسان یا پیامبران ادیان نگارش یافته است، بناءاً نمی‌توان کتاب مقدس هردین را به‌طور قطع به‌شخص اول آن دین نسبت داد. وقتی کتابی سال‌ها و حتی قرن‌ها پس از مرگ بنیان‌گذار یک دین نوشته شود، امکان انحراف و اشتباه و اعمال سلیقه در آن بسیار است و این یکی از دلایل انشعاب‌ها و تفریقه‌ها در بین پیروان یک دین می‌باشد.

بودا و دین و آئین او از این قاعده مستثنی نیست. «سیدارتا گوتاما ـ بودا» کتاب دینی برای پیروانش نیاورد که ایمان به‌آن را از آنان طلب کند. دین بودایی در این زمینه راهی مشابه با ادیان ابراهیمی (یهود، مسیحیت و اسلام) طی کرده است. این ادیان نیز با کتابی کامل و نوشته شده آغاز نشده‌اند؛ کتاب هریک از آن‌ها در طول زمان شکل گرفته است. تعالیم آن‌ها مدت‌های مدیدی به‌صورت شفاهی نقل می‌شده است. بعداً گردآوری و مکتوب شدند.

اصول و مبانی آئین بودا در مدارس بودایی و در میان استادان و شاگردان، قریب به‌چهارصدسال به‌صورت شفاهی به‌حیات خود ادامه داد و سینه به‌سینه به‌نسل‌های بعدی انتقال داده شد. مع‌هذا در میان بوداییان اعتقاد اساسی وجود دارد مبنی بر این‌که هسته‌ی مرکزی تعالیم کتب مقدس بودایی، منعکس کننده‌ی پیام اولیه و اصلئ خود بودا است. در آئین بودایی متون بودایی و رساله‌های قانونی وجود دارد، لٰکن متون مقدس نهایی و قطعی (مانند تورات یا قرآن) وجود ندارد. همان‌گونه که بودیسم در طول قرون گسترش می‌یافت، شماری از آثار مهم که سخنان یا تعالیم بودا را در خود داشتند، به‌درجه‌ی کتاب مقدس نائل می‌شدند. در سایر ادیان نیز متون مختلفی وجود دارد که اعتبار آن نزد پیروان متفاوت است. این متون نیز در طول قرن‌ها پدید می‌آمده‌اند و بسیاری از آن‌ها تفسیر متون اولیه هستند، اما پیروان دین برای آن متون هم ارزش خاصی قائل هستند.

پس از مرگ بودا پیروان او سه شوری در حدود سال‌های ۸۰۴ (ق.م) و ۶۸۳ (ق.م) و ۲۴۴ (ق.م) تشکیل داده‌اند که یکی از نتایج این شوراها تدوین کتاب مقدس بوداییان به‌نام «تری پتکه» می‌باشد. این کتاب با زبان پالی نگاشته شد که زبان ادبئ بسیار نزدیک به‌زبان ماگهادی (زبان محاوره‌ای بودا و پیروان او بوده است.) اکنون کهن‌ترین کتاب مقدس بودائی به‌زبان پالی موجود است، این همان «تری پیتکه» یا سه سبد حکمت می‌باشد که شامل سه مبحث به‌ترتب ذیل است:

۱ ـ «ونایا پیتکه» یا سبد روشنی.
۲ ـ «سوتا پیتکه» یا سبد آئینی.
۳ ـ «آبهیدهاماپیتکه» (ابی ذمه پیتکه) یا سبد آئین برتر.

این متون مقدس، روی برگ‌های پهن درخت کیله منقوش گردیده و سپس در سه سبد (پیتکه) جمع‌آوری و دسته‌بندی شدند. از همین‌رو به‌نام سه سبد یا «تری پیتکه» شناخته می‌شوند. محتویات این سه سبد در سه سطح یا سه رتبه‌ی متمایز بود که شامل موارد زیر است:

الف ـ ونایا پیتکه: سبد روشنی، نظم و انضباط شخصیٔ بودایی که مشتمل است بر قوانین و قواعدی مربوط به‌کسانی که تازه به‌نظام بودایی در آمده‌اند، و یا راهبان و بوداییان سطح بالاتر. این سبد را به‌نام قواعد رهبانیت نیز نامگذاری نموده‌اند. این مجموعه شامل یک رویه‌ی قضایی سنجیده است، و مبتنی بر این اصل که بودا هر قانونی را در پس یک رویداد خاص بنیاد نهاده بود.

نظم و انضباطی که در سبد اول از این مجموعه به‌تصویر در آمده، همان نظم و رسومی است که باید سانکیه یا نظام راهبان بودایی مورد پیروی قرار دهند. این قسمت بیش‌تر روی پراتی موکشا (در زبان پالی، پاتی موکشا) متمرکز است، که به‌معنای آن‌چیزی است که قید و بند به‌وجود می‌آورد. (واجبات عملی)

ب ـ سوتا پیتکه: یا سبد خطابات و مواعظ آئینی (سبد آموزش) مشتمل است بر مباحثات و تعلیمات شخص بودا. یعنی اغلب شامل گفتارهای است که به‌بودا نسبت می‌دهند، که در مکان‌های خاص برای افراد خاص بیان کرده است. از این سبد به‌نام وسیله‌ی رستگاری نیز یاد می‌شود. سوتاپیتکه از پنج مجموعه فراهم آمده است که به‌پنج نکایه (گفتار) معروف‌اند. یکی از این مجموعه‌ها «کودکه نکایه» یعنی مجموعه گفتارهای کوتاه است که خود از پانزده کتاب ساخته شده است. یکی از این پانزده کتاب به‌«ذمه پده» یا «دهمه‌پده» معروف است.

سبد خطابات و مواعظ، مهم‌ترین و پرمعناترین بخش از متون مقدس بودایی، هم برای کل امت بودایی و هم برای اکثر پژوهنده‌گان است که علاقه‌مند به‌مطالعه‌ی این دین هستند. سبد مواعظ و خطابه‌ها به‌پنج قسمت تقسیم شده، که دوتای اول آن بر مبنای حجم مطالب گروه‌بندی شده‌اند: مواعظ و خطبه‌های طولانی و مواعظ و خطابات متوسط. قسمت سوم شامل گفتار مرتبط به‌هم بوده و بخش چهارم نیز مشتمل بر سخنانی است که دارای یک فهرست موضوعی است. قسمت نهایی در

سبد مواعظ و خطبه‌ها، مجموعه‌ی از کارهای کوچک متفرقه‌ی عملی است که احتمالاً از آن‌چهار قسمت مدون و منظم قبلی، برای خواننده‌ی عادی مأنوس‌تر است:

۱ - **دیگانیکایا:** این دسته شامل عبارات بلند بودا است و به‌سی و چهارسوترا بخش شده که در آن امور مربوط به‌ریاضت و رابطه‌ی آئین بودا و کیش هندو و سلسله‌قانون علت و معلول و نظرات آئینی درباره‌ی نظام طبقاتی و اصول مبانی دین بودا بحث شده است.

۲ - **ماجهیمانیکایا:** این دسته شامل عبارات و مباحث طولانی و نه‌کوتاه است؛ به‌همین جهت لفظ ماجهیما یا میانه به‌آن اطلاق شده است.

۳ - **سامیوتانیکایا:** موعظه‌ی معروف بودا درباره‌ی چرخه‌ی آئین (داما).

۴ - **آنگوتارانیکایا:** به ۲۳۰۰ سوتره و یازده فصل تقسیم شده است.

۵ - **کوداکا نیکایا:** شامل مجموعه‌های کوتاه است. در آن توجه عمیق به‌اصل کارما شده، چنین می‌گوید:

من صاحب اعمال خویشم،
میراث‌دار کردارهای خویش،
زاده‌ی اعمال خود،
در پیوند با کردار خویش،
و متکی بر اعمال خود می‌زیم،
و هر فعلی که انجام می‌دهم،
نیک یا بد،
میراث آن به‌من می‌رسد.
فرد راهب، بایستی همواره بر این اصل تأمل کند!

ج - آبهیدهاماپیتکه (ابی ذمه پیتکه) این سومین سبد از تری پیتکه است که به‌معنی سبد آئین برتر (نظریه‌ی متعالی و یا سبد فلسفی و متافیزیکی و اِلٰهیاتی) است که بیان نکات ظریف و در عین‌حال پیچیده‌ی روان‌شناسی و مباحث نظری دین بودایی را شامل می‌شود. این قسمت به‌مراتب از بحث مقدماتی یا معرفی دین بودایی فراتر می‌رود. به‌عنوان نمونه: کتاب اول آن عبارت از تعیین و شماره‌بندی دهارماها (قوانین طبیعی حاکم بر هستی) است و فهرست مبسوطی از عناصر و جریانات ذهنی است که بعضاً اخلاقیات روانشناسانه خوانده می‌شود.

تقسیم‌بندی متون مقدس بودایی

هریک از مجموعه‌های متون مقدس بودایی که به‌دو یا سه بخش کلی تقسیم شده است، در درون خود حاوی دو شیوه‌ی روایی است که عبارت‌اند از «سوترا» و «شاسترا». سوترا به‌متونی اطلاق می‌شود که رهروان و اساتید بودایی معتقداند کلام خود بودا است که پیروان اولیه‌ی حاضر در حلقه‌ی او، از دهان بودا شنیده وعیناً بر کاغذ آورده‌اند. سوترا همواره با چنین عباراتی آغاز می‌شود:

«در زمانی چنین شنیده‌ام، یا آن سرور فرموده، یا آن سرور اقامت دارد در...»

در این‌جا، راوی سوترا «آناندا» شاگرد بودا است که (بنا بر اعتقاد) در حلقه‌ی اولیه حضور داشته و بلافاصله پس از مرگ بودا، تمامی سخنان او را به‌شیوه‌های خاص و با شوقی زایدالوصف نقل کرده است.

البته واقعیت آن است که بسیاری از سوتراها، سال‌ها و حتی قرن‌ها پس از مرگ بودا جمع‌آوری و نوشته شده‌اند؛ از این‌رو، بسیاری از سوتراهای که تا به‌حال به‌دست ما رسیده، فاقد نام نویسنده و زمان نگارش‌اند.

سوتراهای متأخر که نویسنده‌گان گمنام، تحت عنوان «سخنان بودا» نوشته بودند، به‌هیچ وجه مورد قبول کاهنان بودایی قرار نگرفتند، و اختلاف نظری که درباره‌ی صحت و سقم این قبیل سوتراها میان کاهنان بودایی در گرفته بود موجبات چند دسته‌گی در آئین بودا را فراهم کرد؛ می‌توانیم به‌جای چند دسته‌گی از اصطلاح مذهب یا مذاهب بودایی استفاده کنیم، یک مذهب یا نظام اندیشه به‌«هینایانا» معروف شد که به‌معنای چرخ یا ارابه‌ی کوچک است.

بوداییانی که به‌این مذهب از آئین، گرایش پیدا کردند، سوتراهای متأخر در متون مقدس بودایی را بی‌اعتبار می‌دانستند؛ آنان معتقد بودند که این قبیل سوتراها که در متون مقدس بودایی گنجانیده شده، چیزی بیش از شعر و یا حداکثر مجموعه‌ی از داستان‌های خیال‌انگیز نیستند.

در مقابل مذهب هینایانا، مذهب «ماهایانا» قرار داشت که به‌معنای چرخ یا ارابه‌ی بزرگ است. درباره‌ی ماهایانا و بوداییانی که به‌این مذهب از آئین بودا پیوستند، باید گفت این مذهب بودایی به‌مراتب از مذهب هینایانا عمیق‌تر است و پیروان آن از وسعت نظر قابل ستایشی برخورداراند؛ به‌اعتقاد آنان مجموعه‌ی سوتراهای موجود در متون مقدس بودایی اعم از سوتراهای متقدّم و سوتراهای متأخّر، در هرصورت نشأت گرفته از سخنان بودا هستند.

محققان و بوداشناسان برای تأخیر در نگارش و نشر سوتراهای متأخّر دلایل بسیاری آورده‌اند که از جمله مهم‌ترین و به‌نوعی قابل قبول‌ترین آن‌ها از این قرار است: متونی که به‌حکمت کامل و طرق نیل به‌آن پرداخته‌اند، مانند گفتارهای در باب کمال، هرچند از جانب شخص بودا القاء شده، لٰکن فهم و درک این قبیل متون، مشکل‌تر از آن بوده که معاصران بودا بهره‌ی از آن‌ها برده باشند.

بوداییان شاخه‌ی ماهایانا در تأیید صحّت سوتراهای متأخر و نیز دلایل تأخیر آن‌ها، افسانه‌ی را روایت می‌کنند که که فقط با منطق خودشان سازگاری دارد.

می‌گویند: سوتراهای دیر از راه رسیده، روزگاری در کام شیاطین و اژدهای موسوم به‌ناگاس، درجهان زیرین انباشته شده بودند؛ تا آن‌که زمان مناسب فرا رسیده، و استاد "ناگارجونا" به‌جهان زیرین رفت و آن‌ها را به‌جهان آدمیان آورد!

دیگر از شیوه‌های روایی موسوم «به‌شاسترا» است. شاستراها به‌رساله‌های کوتاه و موجزی اطلاق می‌شود که معمولاً فاقد نام نویسنده‌اند. نویسنده‌گان شاستراها در نگارش آثار خود دقت و وسواس بسیاری به‌خرج داده‌اند، چنان‌که به‌جرأت می‌توان شاستراها را قاعده‌مندتر و منظم‌تر از سوتراها دانست؛ اما در عین‌حال جالب است که نویسنده‌گان شاستراها برای استحکام بخشیدن و قابل قبول کردن آثار خود، از مرجعیت سوتراها استفاده کرده‌اند!

فرقه‌های بودایی

پس از مرگ بوداگوتاما، اولین و طبیعی‌ترین اتفاقی که افتاد از هم پاشیدن حلقه‌ی اولیه‌ی شاگردان بود؛ و اتفاق بعد از آن که بعید و دور از انتظار نبود، اختلاف حکمای بودایی بر سر تصورات و برداشت‌های بود که مستقیماً به‌آموزه‌ها و تعالیم شخص بودا مربوط می‌شد.

این اختلافات تقریباً بلافاصله پس از درگذشت بودا بروز کرد، اما چند دهه طول کشید تا آن‌که هریک از حکمای بودایی برای اثبات تصورات و برداشت‌های خود منطقی پیدا کند که حاصل آن به‌وجود آمدن انشعاب در آئین بودا بود.

فرضیه‌ی «سه‌جسم بودا» ازجمله‌ی مهم‌ترین دستآوردهای اندیشمندان و خواص بودایی بود که به‌شاخه یا شعبه‌ی ماهایانا تعلق داشتند. آنان این فرضیه را به‌عنوان مهم‌ترین و تعیین کننده‌ترین عناصر جهان‌شناسی و عرفان بودایی می‌دانستند:

۱ ـ نخستین جسم از اجسام سه‌گانه‌ی بودا، جسمی است موسوم به«دارماکایا» که آن را جسم حقیقی بودا می‌دانند و بر این باوراند که این جسم گویای حقیقت ذاتی و سرشت راستین بودا و تمامی موجودات جهان <اعم از جماد و نبات و حیوان> است. حکمای بودایی در توضیح و تفسیر این جسم به‌تعاریف و تعابیر کاملاً متافیزیکی متوسل می‌شوند، چنان‌که می‌گویند: «حالت بودن هر آن‌چیزی که در جهان است، همانا جسم، یا جسمانیت حقیقتی است که تجلی‌گاه سرشت، ذات و طینت ناب هر موجودی است» در توضیح این جسم می‌گویند: جسم حقیقی، برای شکوفا کردن و به‌ثمر رسانیدن استعداد ذاتی خود، به‌ناگزیر از مرزهای معهود و مألوف ظواهر در می‌گذرد، در عین آن‌که همزمان هیأت جسمانی خود را حفظ می‌کند.

۲ ـ جسم دیگر بودا در اصطلاح شناسی پالی «سامبوگا کایا» نامیده می‌شود که آن را جسم سُرور، شادی و روشنایی می‌دانند، از همین‌رو بوداشناسان اروپایی آن را به (boby - Enjoyment) ترجمه کرده‌اند. این جسم، جسمی است آسمانی و مافوق زمینی، و معتقداند آن را تنها می‌توان به‌قدیس‌ها و عرفای بزرگ نسبت داد.

حکمای بودایی این جسم را اعجازآمیز، باشکوه و تصورناپذیر می‌دانند که با همه‌ی این اوصاف مرئی و قابل رؤیت است. جسم شادی عین بصیرت باطن و خلوص کامل است که نه‌تنها برگزیده‌گان شایسته‌گی بهره‌مندی از آن را دارند، بلکه تنها برگزیده‌گانی هستند که به‌مدد آن می‌توانند، خطر کنند، از دریای مواج و خروشان حیات و ممات (سنساره) عبور کنند و به‌ساحل آرامش (نیروانا) بپیوندند.

۳ ـ جسم سوم بودا «نیرماناکایا» است که در زبان انگلیسی معادل اصطلاح شناختی آن را (body - apparitionag) ترجمه کرده‌اند. این جسم، جسم تخیلی بودا است که با نیروی مافوق طبیعی و به‌مدد افسون ظاهر می‌شود؛ مراد از آن جسمانیتی است که بودا، هنگام نزول به‌جهان خاکی و ظهور درآن، به‌خود می‌گیرد. جسم تخیلی بودا، به‌راستی خیالی بیش نیست، چرا که فاقد گوشت و پوست و استخوان است و در ضمن اثری نیز از خود برجا نمی‌گذارد. حکمای بودایی معتقداند که همه‌ی بوداها از این جسم لطیف بهره‌مند هستند؛ شاید بهتر باشد در پارسی این جسم را جسم لطیف و اثیری بنامیم.

نیلوفر آبی: «نیلوفر آبی» یکی از برجسته‌ترین نمادهای آئین بودا است که کنایه از «در لجن زیستن و سر به‌جانب آسمان داشتن» است. سوتره‌ی نیلوفر از متون مهم آئین بودایی مهایانه در چین، جاپان، کوریا و ویتنام

است. بنیان سوتره بر این است که هرچند زندگی انسان و حتی همه‌ی جانداران با درد و رنج عجین است، اما کلید رهایی از رنج نیز درون خود انسان است. سوتره‌ی نیلوفر آموزه‌ی احترام به‌انسان، کمالِ خود و صلح و انسان‌گرایی است.

لقب بودا: «بودا» در زبان سانسکریت به‌معنای فردی بیدار است. در ادیان هندی، این عنوان برای هر شخصی که به‌روشنی رسیده باشد، به‌کار می‌رود و به‌بودای تاریخی اختصاص ندارد. با این حال، در میان همه‌ی بوداها، «سیدارتا گوتما» جایگاهی بس بزرگ دارد. او را نه انسان می‌توان دانست و نه خدا. بودا سرشتی بس والاتر و برتر از این دو دارد. او آموزگار خدایان و انسان‌ها است.

«سیدارتا گوتما» هیچ‌گاه خودش را به‌عنوان یک خدا یا موجودی اِلٰهی محسوب نداشت، بلکه خودش را به‌عنوان یک «راهنما» برای دیگران برشمرد. تنها پس از مرگ او بود که توسط برخی از پیروانش به‌مقام خدایی ترفیع داده شد، البته این طور نبود که همه‌ی پیروانش بدین‌گونه به‌او نگاه کنند. اما نگاه غالب همین است.

براساس اعتقادات بودایی، بودا نمونه یا الگویی است معنوی که روزگاری در قالبی انسانی تجسم پیدا کرده بود، بوداییان از این جسم خاص و منحصر به‌فردی که به‌بودا تعلق داشته با اصطلاحات و تعابیر مختلفی یاد می‌کنند مانند جسم شاد و روشن شده، یا جسم لطیف و اثیری و یا جسمی که گویای جوهر و سرشت راستین خود بودا است. بعضی برای توصیف ویژه‌گی‌های خاص و برجسته‌ی بودا، یا به‌بیان دقیق‌تر: جسم شکوهمند بودا از میان ۸۰ نشانه‌ی فرعی، به ۳۲ نشانه‌ی اصلی اشاره می‌کنند که به‌نظر آنان نشان‌های بارز مردان بزرگ است.

بعد از مرگ «سیدارتا گوتما» بودیسم نفوذ زیادی در هند پیدا کرد؛ سیصد سال بعد، بودیسم بیش‌تر نواحی آسیا را در بر گرفت. شاخه‌های آئین بودایی مانند هر دینی دیگر به‌فرقه‌های متعدد تبدیل شد.

اماکن زیارتی: در آئین بودا، اماکن زیارتی بسیار وجود دارند؛ اما زیارت چهار مکان که بنا بر گذارش‌ها، شخص بودا دستور زیارت آن‌ها را داده است، دارای جایگاهی ویژه هستند. برخی اعمال متداول در این اماکن شباهت‌های به‌مناسک حج دارند؛ بودا در واپسین روز زندگی خویش، مکان‌های را که مربوط به‌تولد، روشن شده‌گی، نخستین موعظه، و مرگ او بودند، مکان‌های ارزشمند دانست که می‌بایست راهبان و راهبه‌ها و نیز مردم عادی به‌زیارت آن‌ها بشتابند؛ زیرا زیارت آن‌ها سبب بیدار گشتن قدرت روحی و معنوی انسان‌ها می‌گردد.

زیارت این مکان‌های چهارگانه واجب به‌شمار نمی‌آید؛ ولی بیش‌تر بوداییان متعهد هستند تا در طول عمر خود، دستکم یک بار به‌زیارت این‌مکان‌ها نائل گردند.

در بودیسم تبتی، انجام زیارت به‌نیابت از مردگان نیز جایز شمرده شده است. انسان می‌تواند برای مردگان خویش زیارت نیابتی انجام دهد و در این‌مکان‌های مقدس، اعمال عبادی را به‌نیابت از آن‌ها به‌جای آورد.

منجئ آخرالزّمانی

به‌عقیده‌ی بودایی‌ها «میتریه» بزرگ‌ترین «بودیستوه» (موجود قدسی علوی) است. او زنده است، ولی نه در این دنیا. او در آینده به‌این دنیا می‌آید. زمانی خواهد آمد که دیگر کم‌تر کسی از تعلیمات بودا چیزی را به‌خاطر می‌آورد و یا انجام می‌دهد. در آن زمان اقیانوس‌ها کوچک می‌شوند تا او بتواند به‌قاره‌های مختلف سفر کند و همه را از تعلیماتش بهره‌مند کند. وقتی او بیاید و قوانین را به‌همه آموزش دهد، آن‌گاه همه‌ی مردم به‌یک زندگیِ مقدس و نیک راهنمایی می‌شوند. همه بی‌نیاز می‌شوند دیگر کسی چیزی را مال خود نخواهد دانست و به‌دنبال مالکیت و صاحب شدنِ مال و ثروت نمی‌رود؛ نه برای طلا و نه برای نقره، نه برای خانه و نه برای زن و فرزند. مردم به‌دریای تفکر وارد خواهند شد با انبوهی از لذت و شادی؛ زیرا قوانینِ "دِهارما" را خواهند آموخت.

آئین‌های زردشتی

همچنان که در «هند» هستیم، جا دارد نظری هم به‌آئین‌های «زردشتی» بیافگنیم که به‌لحاظ محتوایی و مفهومی مشترکات زیادی با آئین‌های هندوئی دارد. در آئین‌های زردشتی با یک دین منسجم، دارای اصول و ضوابط مشخص سر و کار نداریم؛ از یک طرف خدای «میترا» را می‌بینیم که با آئین‌های رومی امتزاج نزدیک دارد، از دیگر سو ربّ النّوع‌های که در پیوند مستقیم با ادیان هندی فعالیت دارند. سخن از چندگانه‌ی «مهر»، «میترا»، «اهورا مزدا» (خدایان مذکر) و «آناهیتا» (خدای موأنث) و ده‌ها ربّ‌النّوع دیگر است که شباهت‌های نزدیکی با آئین هندو نشان می‌دهد. گوئی از دل معتقدات هندوان بیرون آمده و جمعاً زیر مجموعه‌ی آئین(های) زردشتی را تشکیل داده‌اند؛ به‌قرار معلوم «زردشت یا زرتشت ـ زرادشت ـ زراتشتر ـ زور واستر» یک شخص نیست، آئین منتسب به‌او نیز یک

دین واحد و تعریف شده نیست. یک مفهوم موسع است. چون آئین «گنوسی» است که مجموعه‌ی از کیش‌ها و آئین‌های همسو را در برمی‌گیرد، مانند «مانویت»، «مغان»، «مزدایی»، «ایزدیان»، «آتش‌پرستی»، «گبریت»، «مجوسیت»، «مگوشی»، «دیویسنا»، «زُروانی»، «کیومرثی»، «مزدکی»، «خورشیدپرستی».

هریک از این‌ها در عین که خود به‌ذات خود یک آئین مستقل محسوب می‌شود، در همان حال جزء از زیرمجموعه‌ی «زردشت» محسوب است. درحقیقت سرنخ همه‌ی این‌ها به‌زردشتی‌گری برگشت دارد. یعنی می‌توانیم همه‌ی این‌هارا «ادیان زردشتی» بخوانیم.

محققان به‌درستی نمی‌دانند که کدام یک از این‌ها اصل و کدامین فرع است. از این سردرگمی‌ها نتیجه می‌شود که‌زردشت یک شخصیت فانتزی است، یک آدرس مشخص به‌نام و هویت زردشت نداریم، نه‌تاریخ تولد دارد، نه‌محل تولد. تاریخ تولد او را بین ۶۰۰۰ تا ۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح تخمین زده‌اند. و محل تولد او را بلخ، بخارا، سمرقند، آذربایجان، کردستان، سیستان، ملتان، سند، آمل، گجرات، لُکنهو، اوتارپرادش، آندراپرادش ... حدس زده‌اند. اظهار نظرها در این مورد <پیش از هرچیز> برخاسته از علایق خود فرد است.

از بعد دیگر: مکرراً گفته شده که عنوان «زردتشت» از واژه‌ی مرکب «رزداشتر» یا «زرداشترا» آمده است، و به‌مردی گفته می‌شده که اشتری زردپشم داشته. اگر این روایت صحت داشته باشد، می‌تواند علم یک ایل ترکی باشد که بعضاً با مشخصات احشام شان شناخته می‌شدند، مانند «آق قویونلو = گوسپندسپیدان» (سلسله‌ی از ترکان که از سال ۱۳۷۸ تا ۱۵۰۸ ترسایی بر قسمت‌های از قفقاز، شرق ترکیه و شمال ایران فرمان می‌راند.)

مانند آن است: «قره‌قویونلو = گوسپندسیاهان» (یکی از طوایف ترکمانان که از نیمه‌ی دوم قرن هشتم هجری در آذربایجان و قفقاز صاحب قدرت شدند (۷۸۰-۸۷۴ ، ه.ق) و «قشقایی = ایلی که دارای اسپان پیشانی سپید هستند» در این صورت نظریه‌ی آن‌های تقویت می‌شود که زردشت را آذربایجانی یا قفقازی می‌دانند چون سُنّت نسبت دادن ایل‌ها به‌احشام متعلق به‌همین نواحی بوده است.

بسیاری از محققان بر این باوراند که «زردشت» یک شخص حقیقی نیست، یک مقام و عنوان است، آن‌ها می‌گویند در تاریخ، زردشت‌های زیادی آمده و رفته‌اند. برخی مورخین «زردشت» را پیغمبر آئین مجوس معرفی کرده و به‌تبع آن

نتیجه گرفته‌اند که کتاب او «اوستا» نام دارد. چنان‌که مسعودی می‌نویسد: زردشت در بلخ ظهور کرد او پیامبر مجوس است که برای آن‌ها کتاب آورد. نام آن کتاب در نزد عوام‌الناس «زمزمه» است، ولی نزد مجوس «بستاه» (اوستا) نامیده می‌شود.

دینوری نیز نقل می‌کند: گویند زردشت، پیامبر مجوس، نزد گشتاسب شاه آمد و گفت: «من پیامبر خدا به‌سوی تو هستم» و کتابی را که در دست مجوس است، برای او آورد و گشتاسب آئین مجوس را پذیرفت و به‌او ایمان آورد و مردم کشور خود را واداشت و ایشان با رغبت و زور و خواه و ناخواه پذیرفتند.

صاحب تاج العروس می‌نویسد: مجوس بر وزن صبور مردی بود با گوش‌های کوچک که برای ملت مجوس دینی وضع کرد و مردم را به‌آن فراخواند، مجوس دین قدیم است و زردشت بعدها آن را تجدید کرده و تغییراتی در آن پدید آورد.

از میان مستشرقین نیز «هنریک ساموئل نیبری» (سویدنی: ۱۸۸۹ ـ ۱۹۷۴) مؤلف کتاب «دین‌های ایران باستان» می‌نویسد:

«... تا اندازه‌ی قطعی است که یک دین مزدایی نه‌تنها پیش از زردشت وجود داشته، بلکه دیرزمانی پس از او هم بی‌آن‌که برخوردی با ساختمان دین او داشته باشد، وجود داشته است. من (هنریک) میان دین مزدایی و دین زردشت، که تنها پرداخت ویژه‌ی از دین مزدایی است، جدایی می‌نهم.»

متون مقدس زردشتی: نام کلئ این متون "اوستا" است.
امروزه آن‌چه از اوستای قدیمی باقی مانده، در پنج گروه عمده مرتب شده است:

الف ـ یسنا: به‌معنی پرستش یا قربانی، مهم‌ترین این بخش‌ها است که خود مشتمل بر هفده "گاته" (مزامیر) می‌باشد.

ب ـ ویسپرد: به‌معنی استمداد از (همه‌ی خدایان) کتاب کوچکی در آداب نماز و دعا است که در کنار یسنا برای عبادت و نیایش به‌کار می‌رود.

ج ـ وندیداد: (قانون علیه شیاطین) نظامنامه‌ی روحانئ مربوط به‌مقررات و آداب دینی است که پاره‌ی مطالب کیهانی، تاریخی و مباحث اخروی را نیز شامل می‌شود. سه بخش یاد شده منحصراً برای روحانیون زرتشتی است.

د ـ یشت‌ها: (سرودهای نیایش) گلچینی از اشعار دینی است که برای طلب کمک و استمداد از ۲۱ فرشته و قهرمان دین زرتشتی سروده شده‌اند.

هـ ـ خرده اوستا: (اوستای کوچک) کتاب دستئ دعا و مناجات برای استفاده همگانئ زرتشتیان.

اصول دین زردشتی پاره‌های متفاوت است و هرپاره در زمان متفاوت تدوین شده است. مطالبی که محتویات اوستا را شکل می‌دهد، پیش از نوشته شدن، صده‌ها به‌گونه‌ی گفتاری و سینه به‌سینه نگاه داشته می‌شدند. سروده‌های «یشت» که در اوستای نو جای دارند، گمان می‌رود وابسته به‌دوره‌ی هخامنشی (۶۴۸ تا ۳۳۰ پیش از میلاد) هستند. «وندیداد» نیز که در اوستای نو جای دارد، گمان می‌رود که دیرتر و در زمان پارت‌ها (۱۴۱ پیش از میلاد تا ۲۲۴ ، م) سروده شده باشد. «ویسپرد» به‌دوره‌ی ساسانی (۲۲۶ تا ۶۵۱ ، م) برمی‌گردد.

در قرن سوم ترسایی، اردشیر اول ساسانی (حکومت: ۲۲۶ تا ۲۴۱ ترسایی) به‌موبد بزرگ خود «تنسر» فرمان داد که متون دینی را <که از حافظه‌ها زبان به‌زبان می‌گشت> جمع‌آوری و مکتوب نماید.

در صده‌های پنجم و ششم هجری باری دیگر کتاب اوستا گردآوری شد و به‌صورت امروزین درآمد. کهن‌ترین نگارش دست‌نویس اوستا، که اکنون در «کپنهاگن» پایتخت دانمارک است در سال ۱۳۲۵ ترسایی نگاشته شده است، این نگارش را «وسترگارد» خاورشناس دانمارکی انجام داده است.

در سال ۱۸۲۰ «راسموس کریستیان راسک» محقق دانمارکی در دیدار از بمبئی چندین دست‌نوشته از اوستا را جمع‌آوری کرد و برای اولین بار با بررسی زبان اوستایی به‌این نتیجه رسید که این متون باید باقی‌مانده‌ی یک مجموعه‌ی بزرگ از متون مقدس «بلخ» باشد. همچنین «فریدریش فون اشپیگل» خاورشناس آلمانی (۱۸۲۰ـ ۱۹۰۵) در زمره‌ی نخستین خاورشناسانی شناخته می‌شود که در زمینه‌ی پژوهش‌های زبان‌شناسی ایران و هند و آئین زرتشتی به‌تحقیق پرداخته است.

انتشار نسخه‌ی توسعه یافته‌ی کتاب اوستا، به‌همراه ترجمه‌ی آن به‌زبان پهلوی (در خلال سال‌های ۱۸۵۳ـ ۱۸۵۸) با انتشار نسخه‌ی آلمانی و متن ضمیمه‌ی بود که توسط یک مفسر یادداشت شده بود.

قسمت‌های مختلف کتاب اوستا تفاوت فاحشی با یکدیگر دارد. بخش «وندیداد» صراحت در ثنویت دارد: «اهورا مزدا» و «اهریمن». اولی خدای خوبی‌ها و نیکی‌ها، دومی خدای پلیدی‌ها و زشتی‌ها است. ولی از بخش «گاتاها» چندان دوگانه‌گی فهمیده نمی‌شود. به‌علت همین تفاوت و اختلاف بزرگ، اهل تحقیق معتقداند اوستای موجود اثر یک نفر نیست؛ بلکه هر بخش آن از یک شخص است و نفوذ ثنویّت درآن، از ناحیه‌ی سوابق عقیده‌ی چندخدایی در محیط پیدایش بوده است.

"آناهیتا" نام یکی دیگر از خدای‌بانوان هندوایرانی است که ایزدبانوی آب‌ها پنداشته و ستوده می‌شود، از این‌رو با نمادهای چون باروری، شفاء و خرد نیز همراه است. او در یشت ویژه‌ی خود در اوستا به‌نام "آبان یشت" (یشت پنجم بندهای ۱ تا ۱۵) سرچشمه‌ی همه‌ی آب‌های روی زمین نامیده شده و منبع همه‌ی باروری‌ها است؛ نطفه‌ی همه‌ی نران و رحم همه‌ی ماده‌گان و شیر را در پستان مادران پاک می‌گرداند. او سرچشمه‌ی دریای کیهانی است.

آناهیتا در متون گوناگون نیرومند و درخشان است، در مزدیسنا، آناهیتا دختر "اهورامزدا" و "اسپندارمذ" است. او ایزدبانوی زیبا و بلندبالا و دلیر با بازوان سپید توصیف شده است، خوش‌اندام، فره‌مند، کمربسته، دارای موزه‌های با بندهای زرین که تا قوزک پایش را پوشانیده، و بالاپوشی پرچین و زرین و گوشواره‌های چهارگوش زرین و گردن‌بند پَنام زرین، تاج زرین هشت‌پر برسر... توصیف شده.

در فرهنگ هندوایرانی علاوه بر بعضی شخصیت‌های مقدس، ستاره‌گان مقدس نیز وجود دارند که گاهی تا درجه‌ی خدایی اهمیت دارند. کوه‌های مقدس، رودهای مقدس، چشمه‌های مقدس و درختان مقدس نیز وجود دارند.

دراوستا خورشید بارها ستایش شده است. در بند ۱۸ اهورامزدا فروغ سفید و درخشان خوانده شده است و او را زیباترین پیکر می‌داند. تقدّس خورشید آن‌چنان است که همراه با اهورامزدا ستوده شده است و صفت تیزاسب نیز برای خورشید آورده شده است. براساس مندرجات بند ۲۹، علو مقام خورشید نمایان می‌شود که او را همراه با «امشاسپندان» (یکی از ایزدان نگهبان جنس بشر) می‌ستایند.

در یسنا نیز خورشید به‌صورت‌های مختلفی تجلّی پیدا می‌کند. گاه به‌صورت یکی از پدیده‌های آفرینش است که همراه با ماه و ستاره‌گان می‌آید، یا یکی از ایزدان است که در این حالت، از جهت فروغش به‌چشم اهورامزدا تعبیر می‌شود. در بند ۱۱ یسنا خورشید تیزاسب، دیده‌ی اهورامزدا است که در ردیف اهورامزدا مورد ستایش قرار گرفته است که در روز هرمزد (روز نخست) از ماه فروردین این ستایش به‌جای آورده می‌شود، و در یسنا بند ۶۱ نیز برای خشنودی وی در همان روز و ماه نذر می‌کنند. در یسنا بند ۳ و بند ۴ و بند ۵ و بند ۶ و بند ۷ و بند ۸ ، در همه‌ی آن‌ها، خورشید همراه با ماه و ستاره‌گان و زمین و آسمان و آب و باد و گیاه ستوده شده است.

در یسنا، بند ۴، علو مقام و تقدّس خورشید تا بدان‌جا است که هم سنگ اهورامزدا و آذر (پسر اهورامزدا و خدای آتش) و گوشورون (فرشته‌ی که پرستاری جانوران سودمند با او است) نیایش می‌شود. خورشید همراه با صفات و ویژه‌گی‌هایش علاوه براهورامزدا، همراه با امشاسپندان آمده و در ردیف آنان قرار می‌گیرد. براساس بند ۶ یسنا، روشنی و زیبایی کالبد و پیکر اهورامزدا به‌مانند خورشید است. درهات ۸۶ بند ۲۲ آمده است که به‌سوی خورشید نماز می‌گزارند، در این‌جا نیز از او به‌عنوان دیده‌ی اهورامزدا یاد شده است...

در دین زردشت تا هنوز کسی پیدا نشده تا مانند اگوستینوس قدیس (مسیحی) و و شنکره چاریه و رامانوجا (هندو) و ابن‌عربی و ابن‌رشد (مسلمان) و فیلون اسکندرانی و موسی بن میمون و بارخ اسپینوزا (یهود) ... تعالیم زردشتی را از اعماق تاریخ بیرون بکشد، غبارزدائی کند، جهان‌شناختی، اصول اِلٰهیاتی و فلسفی و کلامی و عرفانی و فقهئ آن را تدوین نماید و انسجام بخشد و جنبه‌های عملئ آن را آشکار سازد.

امروزه آئین زردشتی کم‌تر از دوصد هزار نفر پیرو دارد که در سراسر جهان پراکنده‌اند. بیش‌ترین تمرکز ایشان در هندوستان و ایران است. هرچند امروزه باستان‌گرایان پان‌ایرانیست از زردشت نام می‌برند ولی دلیل این امر بیش‌تر نارضایتی از حکومت روحانیون شیعی است تا ایمان به‌زردشت.

نشان‌های حکمت پانزدههم:

۱- **وداها**: (سانسکریت = دانش) کهن‌ترین کتاب‌های هندی که تاریخ نگارش آن‌ها را در دوره‌ی بین سال‌های ۱۷۵۰ و ۶۰۰ قبل از میلاد می‌دانند. کتاب ودا از چهار کتاب: ریگ‌ودا یا نیایش‌ها، یجورودا یا کتاب نیایش‌کننده‌گان، سامه‌ودا یا کتاب سرودها و آتاروادا تشکیل شده است. هر کدام از این چهار کتاب دارای چهار قسمت است: سمهیتا (سرود) براهمنه‌ها (دستورات مراسم قربانی کردن) آرنیکه‌ها (دستورات قربانی کردن در مراسم‌های خطرناک‌تر، متون فلسفی و مذهبی زاهدان) و اوپانیشاد (متون فلسفی و مذهبی روحانیون و عوام) وداها مهم‌ترین نوشتار موأثر در شکل‌گیری فرهنگ کنونی شبه‌قاره‌ی هند می‌باشند. سرودهای کتاب ودا در جشن‌ها و مراسم دینی، مراسم ازدواج و نمازهای هندو خوانده می‌شود. وداها مهم‌ترین کتاب این آئین هستند.

۲ ـ **اوپانیشادها:** (سانسکریت = پیش بیا ـ نزدیک بنشین) (تلفظ دقیق‌تر ولی کم‌تر رایج: اوپَه‌نیشَدها) از کهن‌ترین متون آئین هندو هستند که به‌دوره‌ی برهمایی بازمی‌گردند. اوپانیشادها تأثیر شگرفی بر فلسفه و دین هندو داشته‌اند و مفاهیم باطنی این آئین را بیان نموده‌اند.

از میان متون دینی هندو، اوپانیشادها، توجه دین‌پژوهان را بیش‌تر به‌خود جلب کرده است، زیرا این متون اوج و پایان آموزه‌های ودایی (ودانته) است، که نمایانگر گذر از چندخدایی و گرایش به‌یک‌خدایی و وحدت وجود است.

در اوپانیشادها تبیین «حقیقتی» که ساری و جاری در همه‌ی پدیده‌های جهان است، جای گزین سرود و ستایش ایزدان و ایزدبانوان شده است. مشخصه‌ی اصلیِ این متون گذر از عین به‌ذهن و عبور از اندیشیدن درباره‌ی شگفتی جهان خارج به‌تأمل درونی است. در اوپانیشادها، نمودها و پدیده‌های طبیعی مانند: باد، آب، آتش، آسمان، و خورشید که خدایان مورد پرستش هندوان بودند، به‌عنوان جلوه‌ی از وجود خدا دانسته شده‌اند. مهم‌ترین بخش‌های اوپانیشادها عبارت‌اند از: **ایشیا اوپانیشاد؛ آیتاریا اوپانیشاد؛ کنا اوپانیشاد؛ پراشنا اوپانیشاد؛ کاتها اوپانیشاد؛ مونداکا اوپانیشاد؛ چاندوگیا اوپانیشاد؛ شوتاشوتره اوپانیشاد...**

۳ ـ **بْراهْمَنَه‌ها**: (سانسکریت = راهنمایی ـ رُشد) براهمنه‌ها مجموعه نوشته‌های پرحجمی است که در مدتی طولانی (۸۰۰ تا ۳۰۰ ق.م) به‌هریک از وِداهای چهارگانه ضمیمه گردیده است، از این‌رو جزء متون ودایی (در معنای عام کلمه) به‌شمار می‌رود. رگ‌ودا دارای دو براهمنه و یجورودا، سامه‌ودا، واتهروه‌ودا به‌ترتیب دارای دو، هشت و یک براهمنه‌اند.

براهمنه‌ها، چنان‌که نامیده شده‌اند، برای راهنمایی برهمنان در انجام صحیح مناسک و آئین‌های نیایشی فراهم آمده است. در این متون با شرح و تفصیل فراوان به‌جزئیات مربوط به‌این مناسک پرداخته و معانی رمزی آن‌ها را توضیح داده‌اند. علاوه براین، در براهمنه‌ها، که در میان متون غیر شعری سانسکریت قدیمی‌ترین به‌شمار می‌آید، نمونه‌های چکیده‌واری از اساطیر متون بعدی هندویی (مانند پورانه‌ها) به‌چشم می‌خورد که همین‌ها بعداً گسترش یافته‌اند.

۴ ـ **بهَگَوَد گیتا:** (سانسکریت = نغمه‌ی الهی) مهم‌ترین و اسرارآمیزترین بخش حماسه‌ی هندی موسوم به‌مهابهاراتا است که از دو کلمه‌ی «بهَگوان» به‌معنی خداوند و «گیتا» به‌معنی سرود و نغمه تشکیل شده و شامل ۱۸ فصل و دربرگیرنده‌ی ۷۰۰ بیت می‌باشد.

این کتاب گفت وگوی کریشنا (یکی از خدایان هند) با سربازی به‌نام ارجونه را نقل می‌کند که لحظاتی پیش از نبرد تاریخی و عظیم بین دو برادر در دشت کوروشِترا، بر سر حکومت بر هند صورت گرفته. ارجونه به‌عنوان بزرگ‌ترین کمانکش زمان خود هنگامی که خویشاوندان خود را در ردیف سربازان ارتش دوگروه مقابل نظاره می‌کند، از تصور کشتن آن‌ها دچار انزجار و تردید شده، در حالت غم و افسردگی فرومی‌رود. در این هنگام کریشنا همدم وی می‌شود و پس از نفی یکی یکی دلایل غصه‌ی ارجونه، وی را در باب مسائلی بنیادی همچون آفرینش جهان، سرنوشت انسان، سرشت ایزدی، راه‌های رسیدن به‌آسمان، گونه‌های مختلف یوگا، آرامش ذهن وعدم تعلق به‌اشیاء دنیوی آموزش می‌دهد. سرانجام با آشکار کردن شکل ایزدی خود به‌ارجونه نشان می‌دهد که چطور تمام سربازان ارتش مقابل حتی پیش از آغاز جنگ توسط خود کریشنای

سرور کشته شده‌اند و ارجونه و دیگران فقط ابزار هستند. هنگامی که تو هم ارجونه با این آموزه‌ها زدوده می‌شود، کریشنا به‌وی دستور کشتن تمام ارتشیان مقابل را می‌دهد.

۵ ـ **آرَنیَکه‌ها:** (سانسکریت = متون جنگلی) گفته می‌شود که آرنیکه‌ها برآیند اندیشه‌های آن دسته از برهمنان و کْشَتْریه‌های بوده که ترک دنیا کرده و برای عزلت و آرامش به‌درون جنگل (آرنیه) کوچ می‌کرده‌اند، رسمی که هنوز هم در آموزه‌های هندویی به‌عنوان یکی از مراحل زندگی یک هندو توصیه می‌شود.

گفته شد که در سنّت هندویی، هر هندو چهار مرحله را در زندگی باید طی کند: ۱ ـ طلبه‌گی و آموختن؛ ۲ ـ خانه‌مندی و رسیده‌گی به‌اهل و عیال؛ ۳ ـ عزلت‌گزینی در جنگل و خلوت‌ها برای تمرکز و تفکر؛ ۴ ـ ترک تعلق کلی از دنیا و از کسب معاش. گفته می‌شود که هریک از متون ودایی به‌یکی از این دوره‌ها تخصیص داشته است. در این چینش، آرنیکه‌ها مخصوص دوره‌ی عزلت در خلوتِ جنگل بوده است. این نوشته‌ها، که سومین جزء از متون شروتی به‌شمار می‌آیند، ماهیتی رمزگونه دارند و تقسیم‌های عارفانه‌ی از مناسک و مطالب وداها به‌دست می‌دهند. همین نگرش‌های رمزی و عرفانی هسته‌ی اولیه‌ی اوپانیشادها را تشکیل داده است.

آرنیکه‌ها در حقیقت پیوست‌های بر براهمنه‌ها هستند، چنان‌که براهمنه‌ها هر یک ضمیمه‌ی یکی از وداها بودند. به‌این ترتیب هریک یا چند آرَنیَکه باید با یکی از وِده‌ها پیوند داشته باشد. اما در واقع آرنیکه‌های موجود فقط به‌رْگـوِده و یَجورْوِده تعلق دارند و برای سامه‌وِده و اتْهَرْوه‌وِده آرَنیَکه‌ی در دست نیست. با توجه به‌قرائن تاریخی و متن‌شناختی همه‌ی آرنیکه‌ها بایستی از براهمنه‌ها متأخرتر و بر تألیف سوتراها مقدم باشد.

۶ ـ **شاستره‌ها:** (سانسکریت = قوانین خلقت ـ حکومت‌داری ـ مردم‌داری) عنوان کلی است که بر قواعد و احکام یا مجموعه‌ی قوانین پس از دوره‌ی «ودا» اطلاق می‌شود. «دهارماها شاستره» شاخه‌ی از این عنوان کلی است که قواعد، احکام و قوانین درمه را بیان می‌کند، از مهم‌ترین درمه شاستره‌ها می‌توان «منوسمریتی» یا قوانین منو را نام برد.

۷ ـ **سوترا یا سوترَه:** (سانسکریت = روایات منقول ـ ریسمان) (در پالی: سوته) کلمات قصار یا مجموعه‌ی از کلمات قصار است که در قالب یک کتابچه‌ی راهنما، یا، به‌طور گسترده‌تر، یک متن برای پیروان آئین هندو یا بودایی ترتیب داده شده است. سوتراها سومین دسته از متون هندو، پس از شْروتی‌ها و سْمْرتی‌ها، به‌شمار می‌آیند.

به‌نظر می‌آید آن‌گاه که به‌یادسپاری محتویات متون اولیه‌ی هندویی که حجم آن روز به‌روز افزایش پیدا کرده بود، دشوار و بلکه ناممکن گشت، فرهیخته‌گان سنت هندو دست به‌تألیف مجموعه‌های به‌نام سوترا زدند که در خود، جوهره‌ی هریک از نظام‌ها و مکتب‌ها را به‌نحوی که بتوان به خاطر سپرد، به‌صورت مختصر و مفید گردآورده بود.

طی دوره‌ی معین، هرکدام از مواد و موضوعات آموزشی سنت هندو دارای سوترای ویژه‌ی خود شد. این موارد عبارت‌اند از: شْرَوْته سوتراها، شامل خلاصه‌ی قواعد مربوط به‌مراسم قربانی عمومی، گرهیه سوترا، شامل خلاصه‌ی از مراسم و آداب و رسوم خانه‌گی، کَلْپه سوتره، شامل دیگر مراسم و آئین‌ها، دارماسوترا، کتابچه‌های قانون دینی و غیر دینی، شولْوه سوتْرا، دربردارنده‌ی مهندسی و قواعد ساخت محراب آتش و مانند آن.

سوترا از نظر لغوی به‌معنای ریسمان است. منظور از این نام‌گذاری، مقایسه‌ی این خطوط متن با ریسمان‌های است که چیزها را به‌هم نگه می‌دارد.

۸ ـ **پورانه‌ها:** (سانسکریت = گفتار پیشینیان) به‌معنی پارینه‌ها، کهن‌گفته‌ها؛ مجموعه‌ی از مهم‌ترین متون مقدس در آئین هندو و آئین بودایی هستند؛ در این متون سرگذشت کیهان و جهان از آفرینش تا ویرانی بیان شده است، همچنین تبارنامه‌ی شاهان، پهلوانان، حکیمان، خدایان و دیوان در آن آمده است. توضیحاتی درباره‌ی جهان‌بینی، فلسفه و اندیشه‌ی هندو در آن آمده است. نام نگارنده‌ی اصلی این متون دانسته نیست، اما آن را به‌ویسیه، روایت‌کننده‌ی مهابهاراتا، نسبت داده‌اند. نخستین دست‌نوشته‌های به‌جامانده‌ی پورانه‌ها، به‌دوره‌ی امپراتوری گوپتا بازمی‌گردند.

۹ ـ **مهابهارتا:** (سانسکریت = بزرگ‌ترین پادشاه ـ بهاراتای بزرگ) مهاباراتا یا مهابهاراتا سروده‌های حماسی از صده‌ی پنجم یا ششم پیش از میلاد به‌زبانِ سانسکریت و به‌همراهِ رامایانا یکی از دو حماسه‌ی بزرگ تاریخ هند است. مهاباراتا در برگیرنده‌ی بیش از یکصدهزار بیت، بلندترین حماسه‌ی منظوم جهان است. که ۱۹ کتاب بسیار بزرگ می‌شود. و تاریخ تمدنِ هند را از آغاز بازگو می‌کند. سراینده‌ی آن ویسیه حکیم و دانشمند معروف است که علاوه بر مهابهاراتا ۱۰۸ پوراناى دیگر نیز تصنیف کرده است. سروده‌های مهابهاراتا روان است و در آن تأثیر ژرفی از زیبایی‌های طبیعت به‌چشم می‌خورد. مهاباراتا به‌دستور اکبر شاه با نام «رزم‌نامه» به‌پارسی ترجمه شده است. شاهنامه‌ی فردوسی هم از نگاه عنوان و هم از نظر محتوی و روی‌کرد تقلید آشکاری از مهابهاباراتا به‌نظر می‌رسد.

۱۰ ـ **رامایانه‌ها:** (سانسکریت = سفرهای رام) حماسه‌ی باستانی هندوستان است که تقریباً بین سال‌های ۴۰۰ پیش از میلاد تا ۲۰۰ پس از میلاد سروده شده و حاوی ۲۴۰۰۰ بیت است. رامایانا که در کنار مهاباراتا، دو منظومه‌ی بزرگ حماسی هند را به‌وجود می‌آورد، رکن مهمی در ادبیات حماسی هند به‌شمار می‌رود. برخلاف مهاباراتا، رامایانا تنها به‌داستان‌های رزمی نمی‌پردازد، بلکه در میان داستان‌ها، به‌آموزه‌های دانشمندان و حکیمان هندی و دیدگاه‌های فلسفی و دینی می‌پردازد. به‌طور مجازی، سرگذشت رام وآن‌چه از رخدادها برسراو آمده را شامل می‌شود.

۱۱ ـ واژه‌ی برهمن (Barahman) از ریشه‌ی بریه (Brith) است که به‌معنای روئیدن، شکفتن و باز شدن است، که به‌معنای چیزی است که ازلی می‌باشد و بی‌وقفه دارای رشد و رویش است. گویا این واژه در ابتدا به‌معنای «نماز و دعا» بوده است در این صورت با توجه به‌ریشه‌ی مذکور مقصود از آن چیزی بود که خود را در سخن رسا و شنیدنی ظاهر می‌سازد.

۱۲ ـ طبق باور اسطوره‌ای هندیان «یکشه‌ها» ملازمان کبرا که در هیمالیا از گنج‌های کبرا پاسداری می‌کنند. غالباً همانند ارباب خود با انسان‌ها مهربان‌اند؛ تنها زمانی با آدمیان به‌ستیز بر می‌خیزند که جویای گنج‌های کبرا باشند.

۱۳ ـ **تفاسیری از گیتا:** قدیمی‌ترین تفاسیر گیتا متعلق است به‌شنکره چاریه، عارف نامدار، قرن هشتم ترسایی. او معتقد است که گیتا حقیقت واحد و غایی را می‌آموزد. همچنین تفاسیری از رامانوجا (قرن یازده‌هم) و مدوه (قرن سیزده‌هم) از گیتا در دست است، که برخلاف تفاسیر جدید، با متن گیتا مطابقت بیش‌تری دارد. به‌عقیده‌ی شنکره، گیتا طریق جنیانه‌یوگا را تعلیم می‌دهد، اما رامانوجا بکتی‌یوگا را مرکز ثقل تعالیم گیتا می‌داند.

شنکره بین روح و برهمن یگانه‌گی می‌بیند و جهان کثرت‌ها را وهم می‌شمارد. لذا بکتی را در درجه‌ی دوم قرار می‌دهد و آن را وسیله‌ی مناسب برای کسی می‌داند که هنوز به‌روشنی (اشراق) نرسیده و در جهان وهم (مایا) اسیر است. شهود عرفانی، یگانه‌گی با آن ذات یگانه، ثمره‌ی طریق جنیانه (معرفت) است.

تجددگرایان هندی مدعی‌اند که در گیتا دعوت به‌مشارکت اجتماعی و سیاسی را می‌توان یافت. مخصوصاً "ویوکاننده تیلک" ، "گاندی" و "اوروبیند" و بعضی دیگر از علمای معاصر، مانند راداکریشنان، بر تعالیم گیتا درباره‌ی عمل و معرفت، بیش از عشق و پرستش تأکید می‌کنند.

ترجمه‌های گیتا: گیتا، در اواخر قرن هجده‌هم، اول بار به‌انگلیسی و سپس به‌دیگر زبان‌های اروپایی ترجمه شد و مورد توجه غربیان قرار گرفت. اکنون بیش از صد ترجمه‌ی انگلیسی از این کتاب در دست است. بعضی از صاحب‌نظران آن را به‌عنوان «عمیق‌ترین و بلندترین اثری که در جهان به‌وجود آمده است» ستوده‌اند. در میان پارسی زبانان ابوریحان بیرونی نخستین کسی است که کتاب مهابهاراتا و گیتا را شناخت و در کتاب معروف خود (تحقیق ملل هند) در بیش از بیست جا، از گیتا نقل مطلب کرده است. متن مهابهاراتا در دوره‌ی اکبرشاه به‌پارسی ترجمه شد.

۴۱ ـ **برگزاری مراسم کومب‌ملا**

بزرگ‌ترین گردهمآیی مذهبی هندوان تجمع سالانه‌ی ایشان در حاشیه‌ی رود گنگ است که بزرگ‌ترین تجمع انسان‌ها بر روی کره‌ی زمین است و به‌صد میلیون نفر می‌رسد. معمولا به‌مدت دو ماه ادامه می‌یابد. مردم در این مراسم با غسل کردن در رودخانه‌ی گنگ آماده‌ی ورود به‌قلمرو اِلٰهی و پاکی می‌شوند. چهار شهر هاریدوار، الله‌آباد، ناسیک و اوجان در مدت برگزاری مراسم، میزبان زائران هستند، مراسم انجام غسل در آب گنگ که از این چهار شهر می‌گذرد، برگزار می‌شود. از آب رودخانه می‌نوشند و مقداری از آن را با خود سوغات می‌برند. هندوها معتقداند اگر در زمان مناسب مقارنه‌ی صور فلکی در رود گنگ غسل کنند، تمام گناهان آن‌ها شسته می‌شود و پاک می‌گردند. آن‌ها در محل اتصال دو رود بزرگ گنگ و جمنا غسل می‌کنند و معتقداند شیب این‌رودخانه‌ها نیز سبب از بین رفتن گناهان می‌شود، به‌شرط این‌که این غسل در زمان درست انجام گیرد.

۱۵ ـ «پاتانجالی» نویسنده‌ی «یوگا سوتراس» (Yoga sutras) متنی مشهور و معتبر در یوگا متعلق به(حدود) قرن ۴ پیش از میلاد. یوگا سوتراها شامل ۱۹۶ سوترا است و عناصر اصلی تمرین یوگا و شرح جزئیات تجاربی است که افراد در راه و مقصد روشن‌بینی با آن رو به‌رو می‌شوند. سوتراهای پاتانجالی به‌عنوان دقیق‌ترین و علمی‌ترین متنی است که تا به‌حال درباره‌ی یوگا نوشته شده است.

۱۶

وحدت جوهری

وحدت جوهری

جنتی کــرد جــهان را ز شــکر خــندیدن
آن‌که آمــوخت مــرا همچو شــرر خندیدن
گرچه من خود زعدم دل‌خوش وخندان زادم
عشــق آمــوخت مــرا شکل دیگر خندیدن
به‌صــدف مــانم، خندم چو مـرا در شکنند
کار خامــان بــود از فتــح و ظفر خندیدن
«دیوان کبیر»

«نظام احسن» وحدتی است در عین کثرت؛ و کثرتی است در عین وحدت. معنی آن «جوهری یگانه و اعراض گوناگون است» یعنی جوهر واحد، درعین تعدد واختلاف در مظاهر و تجلیات! همین یگانه‌گی جوهری موجبات انسجام و پیوسته‌گی هویت‌ها تحت قوانین معین و یگانه را فراهم آورده است، پس دنیای ما به‌رغم تنوع و پیچیده‌گی ظاهری، یک واحد یگانه است. دارای چنان نظم و حساب دقیق می‌باشد که در آن همه‌چیز به‌جای خود است، هر ذره کار خود را انجام می‌دهد، هیچ ذره‌ی بی‌خاصیّت و بی‌هدف و سرگردان نیست. در همین حال تمامی ذرّات کائنات، جمله‌گی یک هدف واحد را تعقیب می‌کنند و آن «کمال است».

اصول حاکم برآن می‌طلبد تا به‌تنوع و تغییر تن دهند، و راه کمال را بگشایند در عین این‌که هرنوع تبدّل و تغییر هویت، بدون اقتضاء حکمت ضروری و طی مسیر طبیعی انجام نمی‌یابد. در پیوند می‌توان گفت اگر در اعماق کائنات و فضای بی‌کران حیات وجود داشته باشد <که قطعاً وجود دارد> لزوماً و به‌حکم وحدت

جوهری، باید از انواع همین حیات زمینی باشد، چون عناصر اربعه و ترکیبات و خواص آن در همه‌جا همین است که هست؛ فقط می‌ماند این‌که آن‌ها در چه مرحله‌ی از تکامل باشند و تمدن ایشان تا چه اندازه دارای تقدم یا تأخر نسبت به‌زمینیان باشد.

کلیت هستی همآهنگ و منظماً رو به‌کمال می‌رود و این به‌لطف قانون حاکم بر آن است که خود به‌سه وجه «وجوب» ، «امکان» و «امتناع» قابل تبیین است. در نظام احسن هیچ چیز نیست که خارج از این سه مقوله قابل تصور باشد؛ هر آن‌چه را که بتوان تصور کرد یا «واجب» است، یا «ممکن» است، یا «ممتنع». این سه مقوله در دایره‌ی قانون «قبض» و «بسط» و قاعده‌ی «اخس» و «اشرف» قرار می‌گیرند و قابل تعریف می‌شوند. قانون «قبض وبسط» لزوماً برسر دوراهی "ضرورت" و "امکان" می‌رسد. «امکان» دارای خصلت تساوی‌الطرفین است لٰکن ضرورت و وجوب، حتمیت را می‌رساند و ظهور هویت جدید را قطعی می‌سازد.

هنگامی که علل وعوامل تغییر وکسب هویت جدید در بطن هرپدیده فراهم آمد، دیگرگونی به‌طور اجتناب‌ناپذیر عملی می‌شود؛ چنین دیگرگونی در یک کائن در عین این‌که خود متأثر از علل خارجی است، قهراً اثر مستقیم بر مجموعه‌ی محیط پیرامون خود می‌گذارد و روند تغییر در پدیده‌های جانبی را تسهیل می‌کند. درعرف حکماء به‌این تغییر «عمل» و به‌اثرات و واکنش‌های جانبی، «عکس‌العمل» گفته می‌شود. چنین کنش و واکنش در مجموع پدیده‌های هستی، از جمله افراد و جوامع انسانی دارای موارد و مصادیق روشن است.

عالم اکبر و عالم اصغر

در منطق قرآن و اهالی معرفت، هستی به‌دو بخش منقسم است:

۱ ـ "عالم اکبر" که انسان باشد.

۲ ـ "عالم اصغر" که دیگر مظاهر هستی و ما یملک خدا است.

ـ قرآن نحوه‌ی اعمال قانون بر "عالم اکبر" را «سنة‌الله» می‌نامد.

ـ و اعمال قانون بر "عالم اصغر" را «امر = امرالله» می‌گوید.

"عالم اکبر" ذو ساحتان است.(۱) و جامع صفات همه‌ی موجودات باشد:

۱ ـ ساحت رحمنی؛ شامل اراده، اختیار، عقل ... امّا در کمند «سنة‌الله».

۲ ـ ساحت بهیمی؛ شامل شهوات و غرایز: در این "ساحت" صفات برجسته و رفتار غریزی همه‌ی حیوانات یک‌جا جمع‌اند. در همین حال از هر ماده‌ی معدنی موجود در طبیعت در کالبد او به‌کار رفته است. این ساحت در کمند «امرالله است.»

به‌پنداشت اهل معرفت انسان واقعی یا "خود حقیقی" همان ساحت رحمنی است. و نفس بهیمی با "خود حقیقی" بیگانه است.(۲) میان آن دو کش‌مکش دایمی جریان دارد.(۳) «مشیةالله» قدر جامع بین دومقوله‌ی "امرالله" و "سنةالله" است که هردو عالم را به‌هم متصل می‌کند. کتب مقدس مملو از قِصص و حکایاتی است که هرکدام حاکی از اجرای «سنةالله» در ادوار مختلف زندگی بشر می‌باشد. دعوت به‌سیر آفاق و توجه نسبت به‌سرگذشت پیشینیان (مطالعه‌ی تاریخ و سرگذشت اقوام و تمدن‌ها) مورد سفارش اکید قرآن است. ازاین بابت انسان آزاد است، ولی در کمند «سنةالله.»

امّا در مورد عالم صغیر، در ۱۵۹ آیه از قرآن مجید به‌سلطه‌ی مطلق و بلامنازع خدا برکل عالم وجود تصریح شده است. افزون برآن، نکاتی مانند: «له ملک السّموات والارض» ۴۷ بار، موضوع «مالک الملک» ۳۴ بار، «میراث السّموات والارض» ۹ بار، «ورثة الارض» ۸ بار، «ربّ العالمین» ۴۲ بار، «ربّ العرش» ۶ بار، «ربّ السّموات والارض» ۱۳ بار در قرآن شریف آمده است. این بدون احتساب آن‌گروه کثیری از آیات شریفه است که با عناوین: "ذوالجلال"، "ذوالفضل"، "ذوالرّحمة"، "ذی‌العزّة"، "ذی‌الرّحمة"، "ذوالنّعمة"...وارد شده است.

روشن است که مالکیت خدا بر عالم هستی از سنخ مالکیت انسان به‌ما یملک خود نیست. تأکید کتاب مقدس بر «تسلّط کامل ذات اقدس ربوبی برکل ذوات هستی» همانا تأکید برتخطی‌ناپذیری ذرّات وجود از قوانین موضوعه است. همین قوانین است که جهان متکثّر را واحد و یکپارچه می‌نماید و تجلیّات آن‌را از وحدت به‌کثرت و برعکس ممکن می‌سازد. این مطلب از آن‌جا به‌دست می‌آید که ذات قدسی در جای جای قرآن کریم به‌بیان «امر» قاطع و تعیین کننده‌ی خویش پرداخته و فرموده است: «منحصراً و قطعاً دستور ما برای هرپدیده، هرچه باشد همان می‌شود:

= «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ، ۱۶: ۴۰»

* «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا، ۴: ۴۷ = امر خدا برآورده شده است.»

* «وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ، ۳: ۱۰۹ = همه‌ی امور به‌خدا بر می‌گردد.»

* «قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ، ۳: ۱۵۴ = بگو تمام امور مخصوص ذات حق است.»

آیاتی از این دست در قرآن مجید آن‌قدر فراوان و محکم است که انسان گمان می‌کند کلمه‌ی «آمر» همان «اسم جامع حق» باشد؛ زیرا آغاز و انجام هستی منوط به‌امر او است و هرآن‌چه «هست» جمله محصول امر او می‌باشد. بدون «امر او» هیچ چیز نمی‌تواند موجود باشد و دوام آورد.

درهمین‌جا است که امر به‌دو شعبه‌منقسم می‌شود:

۱ ـ امر باطنی = شئون و لواحق: «قل الرّوح من امر ربّی.»

۲ ـ امر ظاهری = بروز و کمون: «وکان امرالله مفعولاً.»

"روح" در منطق جسمانیان عبارت از "حیات متعارف" باشد؛ امّا در منطق عمیق معنوی به‌مفهوم قانون نافذ بر کل کائنات و ممکنات گرفته شده است. در مجموع، کلمه‌ی "امر" و مشتقات آن ۱۸۸ مرتبه در قرآن کریم تکرار شده است. تنها نکته‌ی «وَإِلَی اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» ۵۲ مرتبه‌آمده است، موضوع «خواست و مشیّت او» که همان عبارت اُخری امر می‌باشد، ۱۰۱ مرتبه بیان شده است. باز هم این بیان تمامی مقوله‌ی "امر" نیست، بلکه سراسر قرآن از «ب» تا «س» خود محصول امر و بیان تحقّق "امر" است. پس در این «کهنه رباط» هر آن‌چه را که ادراک و تصور می‌کنیم، جمله‌گی تعیُّن امر و تابع امر می‌باشد و دیگر هیچ!

گسترده‌گی و نفوذ «امر» بر ارکان هستی چنان است که گروهی از ارباب حکمت برای "امر" عالم مجزی قائل‌اند، آن‌را از بعد زمانی مقدم بر تعیُّن اشیاء می‌دانند. آن‌ها با استناد به‌آیه‌ی شریفه‌ی «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، ۷: ۵۴» قائل به‌دفعی و انقطاعی بودن امر شده‌اند. همچنین آیات شریفه‌ی مانند: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا، ۱۷: ۸۵»

و «وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، ۲: ۳۰» و «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ، ۲: ۲۵۳» و «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ، ۱۶: ۱۰۲» و «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ، ۵۳: ۵» را دلیل بروجود موجودات قدسی و نورانی مستقر در آن عالم امر گرفته‌اند. که عندالزّوم، مطابق با دستور به‌عالم عین نزول می‌کنند، پس ازانجام مأموریت، فوراً به‌جایگاه اصلی خود درهمان عالم "امر" باز می‌گردند!

شاید بتوان گفت: چنین برداشتی از مقولاتی "امر" و"خلق" قبل از هرچیز نشانگر تلقی «ایستاتیک» از مقوله‌ی «خلق» است. به‌این معنی که کار "خلق" را نیز توأم با یک عمل آفرینش دفعی و انجام شده بدانند و «مخلوق» را ساکن و عاری از هرگونه تحول و حرکت به‌سوی هدف و مقصود معین پندارند.

این‌نکته به‌اضافه‌ی این‌که «موجودات قدسی و نوری خود از زمره‌ی مخلوق باشند» تلقی فوق را خدشه‌دار می‌کند. چنان پنداشت اسطوره‌ای، عالم هستی را به‌طبقات مجزی تقسیم نموده و «تعدّد عالم» را تبلیغ می‌نماید. چنان‌که برخی (مطابق پنداشت خود) تعبیر به«عوالم» می‌کنند. گویا گفته شود: «دنیاها»، «هستی‌ها»، «جهان‌ها» ... از همین‌جا جهان‌بینی تفریقه و تشتت شکل می‌گیرد که خطای محض است. مثل این‌که ما یک ارگانیسم واحد را (که بالطبع دارای اجزای مختلف است) در نظر بگیریم، سپس برای اجزای آن، موجودیت مستقل قائل شویم، مثلاً در مورد انسان چشم او را کائن مستقل و جداگانه حساب کنیم، قلب جدا، پا جدا ... حال آن‌که حقیقت چنین نیست؛ همه‌ی آن اجزاء باهم وجود یک انسان را تشکیل می‌دهند. عالم هستی دقیقاً همین‌گونه است.

عالم یکی است، امّا با هویت‌های متکثّر. همان «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت». همین ویژه‌گی «کثرت و وحدت» است که به‌ما اجازه می‌دهد تا عرفاً و بنا به‌ضرورت بیانی و تجارب حسّی، مفاهیمی چون: عالم انسان، عالم حیوان، عالم گیاهان، عالم اجسام، عالم ارواح ... وضع گردد و گرنه اصل بر «وحدت حقیقی» می‌باشد چون هرجزء به‌جزء دیگر وابسته است، یا به‌تعبیر دیگر هر عالمی به‌عالم دیگر متصل است و این اتصال از جهت ضرورت قوام و دوام است. وحدت درمسیر و یگانه‌گی درهدف نیز قانون نافذ بر همه اجزای هستی است.

احتمالاً بتوان برای "امر" تقدمی نسبت به"خلق" قائل شد، لٰکن این تقدم و تأخر در امتداد زمان باشد، نه در عوالم مجزّی. مثلاً در بطن فصل زمستان، امر فصل بهار جاری است. درعنفوان جوانی، امر پیری جاری است... این موارد جمله‌گی تسلسل یک فرایند است که به‌صورت حادثات جلوه می‌کند. با وقوع همین حادثات است که همه‌ی عالم لحظه به‌لحظه، نو به‌نو درظهور دایمی است. هستی در "زمان" سیر می‌کند "زمان" روح هستی است. ذات «زمان» که واحدی مستمر و غیر قابل تجزیه است، همه‌ی آن قطعات را به‌هم پیوند داده و از آن‌ها یک «کُل» می‌سازد. این‌جا است که‌همه‌ی مراحل و هویت‌ها به‌یگانه‌گی‌غیرقابل تفکیک می‌رسند.

وحدت، یا تلازم "امر" و "قانون" نیز نکته‌ی دیگر است که غفلت از آن منتج به‌گسسته‌گی ارگانیسم هستی می‌گردد. تلقی «دینامیک» از روند کار هستی نیز به‌ما می‌گوید: مجموع عالم هستی یک کلئ بزرگ است، این کلی در تمامیت خود دم به‌دم

در حال نو شدن و خلق جدید است، این دیدگاه به‌ما می‌آموزد که نمی‌تواند هم‌زمان، دو، یا چند عالم درعرض یک‌دیگر موجود باشد. آن‌چه تکثر و تنوع می‌نماید مراتب «شدت و ضعف» وجودی است که جمله‌گی در دایره‌ی بزرگ "امکان" جای دارند. گفتیم تمام اجزاء و مراتب «امکان» دارای پیوند عمیق و ارگانیک با یک‌دیگر هستند و مکمل هم می‌باشند؛ به‌این می‌گوئیم: «توحید در عینیت هستی».

توحید تنها به‌این معنی نیست که خدا یک است و دو نیست! بلکه در حقیقت اعتقاد داریم که «هستی یک مجموعه‌ی بهم پیوسته می‌باشد.»

با این بیان بازهم همان پرسش کهنه تبارز می‌کند:

- «در این وحدت کل، جایگاه خدا در کجا قرار دارد؟»

= پاسخ همان است که قبلاً گذشت: «ذات بی‌چون در عین این‌که داخل دایره‌ی بزرگ هستی قرار می‌گیرد به‌سبب این‌که «واجب‌الوجود بالذّات» ، «بالتّمام» و «لِلتّمام» است؛ و باز به‌سبب این‌که «مالک الملک» است؛ برهمه‌چیز احاطه‌ی کامل دارد؛ همه‌ی وجود از او نشأت می‌گیرد و مجدّداً به‌صورت یک "کلی" به‌او برمی‌گردد و با آن "کل" پیوند می‌خورد و متحد می‌گردد. در این‌جا دو "کل" باهم تقابل، یا توازن نمی‌کنند، بلکه "کلی" در "کل" ادغام می‌شود، یعنی همه چیز از او آغاز می‌یابد، به‌او ختم می‌شود و دوباره از او شروع می‌شود؛ این گردش دوّار را تکرار نیست، مثال گردش شب و روز که هر روز، روز دیگری است.

در همان حال ذات باری فراتر از دایره‌ی هستی است چون «مبداءالمبادی» و پدید آورنده‌ی آن است. از یک طرف «به‌هرچه بنگریم عکس رخ او است» از دیگر سو او منزه از مجانسة با مخلوق است و با هیچ چیز قابل قیاس نتواند بود. به‌محضی که خدا را با چیزی قیاس کنیم، دیگر از الوهیت خارج می‌شود. در آن‌صورت او دیگر خدا نیست، همان‌چیزی است که باهمان خصوصیت می‌شناسیمش.

بنابراین در هیچ جا نتوان او را دید. درعین‌حال در همه جا باید او را دید. او در "آن واحد" در همه‌جا حضور آنی و بالفعل دارد، در همان حال در هیچ جا نیست. یا گفته شود: «همه‌چیز خدا است، در عین این‌که هیچ‌چیز خدا نیست». پس او چیزی بین «همه‌چیز» و «هیچ‌چیز» یا «هست و نیست» یا «پیدا و پنهان» است.(۴)

برهمین مبنا است که شماری از حکماء منکر وضع اسم برای ذات الهی شده‌اند؛ چه اسم بر ماهیت متعیّن، محدود و قابل تعریف است که از لوازم نام‌گذاری، وجود مسمّیٔ متعیّن است تا او را از سایر اسماء و ذوات متمیز نماید. یعنی تکثر و

تنوع و چندگانه‌گی ماهیات از لوازم اسم‌گذاری است؛ چرا که انگیزه در وضع لفظ، اشاره به‌ماهیات متمیز دارد. وقتی نام خاصی برای ذات الوهی قایل شویم، یعنی که برای او ماهیت محدود قایل شده و او را در عرض دیگر ذوات و ماهیات قرار داده‌ایم، مانند این‌که می‌گوئیم این زید است، آن عمر است، این کبوتر است، آن طاووس است، این کوه است، آن دریا است ... حال‌آن‌که ذات قدسی مبری از جمیع این تعینات است. بنابراین فایده و امکانی در وضع لفظ برای ذات تصور نمی‌شود چون او «لیس کمثله شیء» است؛ «هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ» است.

کیفیت نظام رابطه: با این بیان به‌سؤال مهم در خصوص «نظام رابطه» می‌رسیم؛ رابطه بین حق و خلق را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ و به‌چه چیزی می‌توان تشبیه نمود؟

= عالم ثمره‌ی اراده‌ی آگاهانه و خلاقه‌ی آفریده‌گار است؛ آفریده‌گاری که عملش علی الاتصال پس از خلقت عالم نیز دوام دارد. مشیّت و اراده و علم، صفات ابدی حضرت باری است که در پدیده‌ها تجلّی می‌کند و در موارد خصوصی و فردی نیز ظاهر می‌شود. اراده و علم پروردگار همه‌ی پدیده‌ها را جزء به‌جزء و فرد به‌فرد در بر می‌گیرد و درعین‌حال وحدت ماهوی خویش را از دست نمی‌دهد. خداوند دارای صفات بسیار است؛ ولی بسیاری صفات مانع از وحدت جوهر او نمی‌گردد؛ نفس آدمی جوهری است روحانی و محتوای انعکاسی از درخشنده‌گی جوهر إلٰهی؛ برای روح یا نفس نمی‌توان ابعاد و یا مکانی فرض کرد، نه درون جسم است و نه بیرون از جسم. به‌همین سیاق «نظام رابطه» را می‌توان به‌روح و جسم تشبیه نمود.

نفس یا روح به‌عالم روحانی تعلق دارد، نه عالم محسوسات و مادیات. طبیعت نفس یا روح آدمی با طبیعت روح إلٰهی یکی است، روح آدمی جلوه‌ی از روح إلٰهی است و از لحاظ کیفیات و افعال خویش با روح إلٰهی یگانه‌گی دارد. به‌همین سبب قادر به‌شناخت خویشتن و شناخت آفریده‌گار خویش است. همین است معنی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

متدولوژی و اصول درست‌اندیشی

در ۱۲ اپریل سال ۱۹۶۱ «یوری گاگارین» نخستین انسان فضاءنورد از اتحاد جماهیر شوروی سابق بود که سوار برسفینه‌ی خود کره‌ی زمین را دور زد؛ او در بازگشت از این سفر تاریخی اعلام کرد: "خدا وجود ندارد" زیرا وی خدا را از

پنجره‌ی کوچک فضاپیمایش ندیده بود! البته؛ اگر او طی این سفر خدا را می‌دید، مایه‌ی شگفتی می‌شد، زیرا متدی که او برای رؤیت خدا برگزیده بود، غلط بود. وقتی روش غلط باشد، نتیجه لزوماً غلط است. فقط اتخاذ روش صحیح و کارآمد به‌ما امکان می‌دهد تا از طریق تجزیه و تحلیل مشاهدات، قوانین حاکم برعالم هستی را در حد نسبیت ادراک نمائیم. در این میان «احساس» و «تعقل» دو بال ما را تشکیل می‌دهند که مشترکاً به‌قلمرو «ادراک» می‌رسانند. منظور از «ادراک»، «انگاره» و «شناخت» همان معرفت پدیده برپایه‌ی قانون نافذ برخود است.

حجّیت بالذّات عقل: عقل تنها حاکمی است که هیچ‌کس نمی‌تواند عزلش نماید. عقل یگانه وسیله‌ی حل و عقد همه‌ی معماها و پیوندها است. ما نباید هیچ چیز را بدون مدخلیت عقل و بدون تجزیه و تحلیل علمی، یا عقلی (بسته به‌قلمرو خودش) بپذیریم. در این دنیا هیچ چیز نیست که برای خود توجیه عقلی یا علمی نداشته باشد. ما باید پیوسته در جهت استکمال، پرورش و غنای عقل تلاش کنیم و از طرح و تعمیق پرسش‌های عقلی نهراسیم. پیشگامان اندیشه‌ی بشری از دیرباز همین راه را رفته‌اند. آن‌ها جهت جبران کاستی‌های حواس به‌خلق و ابداع ابزارهای کارآمد عقلی، چون ریاضیات و منطق پرداخته‌اند، تا بتوانند با استفاده از آن‌ها «سیستم مبتنی برقیاس و استقراء» طراحی نمایند. با به‌کارگیری این سیستم می‌توان به‌شناخت و انگاره‌ی نسبتاً موسع از مظاهرامکانیه در وادی ذهن حاصل کرد. هرچند که در عرصه‌های نظر امکان صواب و خطاء به‌نحو یکسان محتمل است. به‌همین سبب در خصوص اشیاء و ذوات، انجام آزمایش‌های تطبیقی به‌عنوان یگانه راه جهت حصول اطمینان از صحت و سقم مفروضات معمول شده است، امّا در وادی رأی و نظر همان خصلت تساوی‌الطّرفین کماکان برقرار است.

از سوی دیگر، به‌رغم این‌که ذهن بشر با بهره‌گیری از «سیستم مبتنی بر قیاس و استقراء» تا حدودی تکامل یافته و میدان بیش‌تر جهت جولان دارد، بازهم ظرفیت و کشش ذهن محدود است. چنان‌که از تخمین نسبئ قلمرو مفاهیم مطلق عاجز است. و بسیاری از کلیات مانند: سعه‌ی وجودی، هستی مطلق، حقیقت غایی، ابدیت، ازلیت، بی‌نهایت، اول، آخر ... برای ذهن بشر قابل تصور و تعریف نیست. به‌همین جهت مفاهیم فوق را به‌منظور گشودن مفر ذهن و هم به‌جهت حل مشکل محاوراتی به‌طور قراردادی پذیرفته است. بدون این‌که بداند "کل" و "جزء" چیست؟ "اول" و "آخر" یعنی چه؟ ... لذا (کلیم کاشانی) اعتراف می‌کند:

ما ز آغاز و ز انجام جهان بی‌خبریم   اول و آخر این‌کهنه کتاب افتاده است

- چه تضمینی وجود دارد که ادراکات ما برابر با واقعیت یا کنه حقیقت باشد؟

= پرسشی بسیار به‌جا و نگران کننده است؛ ولی می‌توان جهت اطمینان از صحت ادراکات، دریافت‌ها را با قوانین عقلی به‌ترتیب ذیل محک کرد:

قانون اول = برهان علیّت: مفتاح تمامی دانش‌های بشری «فلسفه» است، هیچ موردی نیست که برای خود تفسیر فلسفی نداشته باشد. خشت اول فلسفه، توجه به‌قانون علت و معلول و ضرورت و امتناع عقلانی است، هرگاه علت موجود باشد، معلول بالضرورة ظاهر می‌شود، لٰکن معلول بدون علت، ممتنع‌الوقوع است که تحت هیچ شرایطی بروز نخواهد کرد. کلیه‌ی پدیده‌های عالم در چارچوب علت و معلول قرار می‌گیرند.

برهمین اساس باید گفت: واژه‌ی «**چرا؟**» یک واژه‌ی فوق‌العاده حیاتی و کلیدی است؛ ما باید بیاموزیم و عادت کنیم تا جلو هرپدیده و هرحادثه یک «**چرا**» بگذاریم؛ و تلاش کنیم تا پاسخ مناسب آن را پیدا نمائیم. چنین روشی مغز مارا پرورش می‌دهد، عقل را بزرگ‌تر می‌کند و راه درست حل مسایل را به‌ما می‌آموزد. هیچ موردی نیست که خارج از دایره‌ی علیّت تحقق‌پذیر باشد. این کار عقل است که به‌حداکثر فعالیت ادراکی جهت کشف علت بپردازد.

قانون دوم = قیاس و استقراء: دیگر آزمون جهت درک صحت و سقم دریافت‌ها و سنجش‌ها استفاده از «سیستم منطقئ قیاس و استقراء» است که در این‌جا آن را به«سیستم اندازه‌گیری متریک» تشبیه می‌کنیم:

تا زمانی که این سیستم وضع نشده بود، بشر در تعیین اندازه‌ها، و مقیاس‌های وزن، طول و حجم مشکلات جدی داشت؛ لٰکن با وضع «سیستم اندازه‌گیری متریک»(۵) توانست روابط تولیدی خود را تسهیل نماید. امروزه سراسر عرصه‌های زندگی بشر اعم از صنعت، تجارت، تولید، سیاحت، هوانوردی، دریانوردی ... به«سیستم مقیاس متریک ـ یا انچیک» وابسته است.

در مباحثات نظری نیز نفس شیء صادق است. در این حوزه نیز «سیستم منطقئ قیاس و استقراء» همان کاری را انجام می‌دهد که «سیستم اندازه‌گیری متریک» در روابط تولید داشت. می‌توان با استفاده از شیوه‌های «قیاس استقرایی» ـ «مقایسه و تطبیق عقلانی» به‌استنتاج مطلوب رسید. و به‌درستی فهمید که آن‌چه شنیده‌ام، یا به‌ذهن و ادراکم رسیده، صحت دارد، یا خیر.

به‌عنوان مثال: «اگر خبر رسید که یک مرتاض هندی توانسته مدت یک ماه با یک حبه بادام سر کند، قبل از هرنوع قضاوت، با الهام از مقیاس متریک «سیستم مقایسه» را وارد معادله می‌کنیم، به‌آن‌وسیله می‌توانیم بفهمیم که اولاً این خبر می‌تواند صحت داشته باشد، یا خیر؛ تلفیقی از «مقیاس متریک» با «سیستم مقایسه‌ی عقلانی» به‌ما می‌گوید یک انسان، دارای فلان مقدار وزن، به‌طور عادی روزانه به‌چه مقدار آب و چند کیلوکالری غذا نیاز دارد تا متابولیسم بدنش را تأمین نماید. قطعاً این مقدار کالری در یک حبه بادام نمی‌تواند وجود داشته باشد.

از طرف دیگر آناتومی زندگی ثابت کرده است که انسان نمی‌تواند بیش از یک هفته در برابر تشنه‌گی دوام بیاورد، لٰکن در برابر گرسنه‌گی می‌تواند تا سه ماه دوام آورد. (بابی سانز، زندانی ایرلندی سه ماه دوام کرد) یعنی اگر مقدار آب لازم به‌بدن موجود انسانی برسد، او می‌تواند حدود سه ماه از ذخیره‌ی موجود در بدن خود استفاده نماید و زنده بماند، درست مانند خواب زمستانئ خرس.

پس نتیجه می‌گیریم که آن مرتاض هندی در این مدت حتماً آب نوشیده، لٰکن ممکن است غذا نخورده باشد... در این‌جا زیرساخت شناخت ما تکمیل شد، حالاً می‌توانیم قضاوت کنیم: «این‌خبر می‌تواند راست باشد، به‌اضافه‌ی این‌فاکتور که ادامه‌ی حیات آن مرتاض در این مدت، نه ازمقدار انرژئ موجود در یک حبه بادام، که از مواد ذخیره شده در بدنش ممکن شده است. اکنون آن ذخایر رو به‌اتمام است.»

قانون سوم = عقل فعال و زیبایی‌شناس: افزون بر روش‌ها، انتخاب‌های ما نیز بسیار مهم است. زنبور عسل حشره‌ی در قد و قامت مگس است. زیبایی‌شناسی و انتخاب‌های صحیح آن به‌ما عسل شفاءبخش می‌دهد، امّا مگس مزاحم که مستقیماً سراغ سطل زباله می‌رود چه محصولی دارد؟ (= میکروب ـ باکتری ـ بیماری) هستی در تمامیت خود یک بوستان بزرگ است و عرصه‌های فکری، اجتماعی نیز چنین. در این بوستان گل‌های معطر و رنگارنگ وجود دارد، سطل زباله هم هست. «عقل فعال» و «حس زیبایی‌شناسی» به‌ما می‌گوید که مبنای غلط، نتیجه‌ی غلط به‌دست می‌دهد؛ انتخاب صحیح که محصول «عقل فعال» و مزاج سالم است، قطعاً در امر درک درست از حقایق هستی مدخلیت دارد.

در مباحثات فکری کم نیستند کسانی که دنبال مسائل سخیف و بی‌پایه می‌روند؛ مسلماً نمی‌توانند دست‌آورد عالی داشته باشند. از وجه دیگر جست وجو برای کشف حقیقت، از جست وجوی یک سوزن در انبار کاه مشکل‌تر است. فرق است بین

آن‌که شخص به‌دنبال "حقیقت ناب" بگردد؛ یا در پی تأیید فرض‌های تقلیدیٔ خود باشد. در مورد اول «شخصی حقیقت‌جو بدواً باید ذهن را از هر نوع آلوده‌گی و پیش‌فرض خالی نماید.» این همان مرحله‌ی است که اهل معرفت به‌آن "تزکیه" و شست وشو می‌گویند.(۶) مورد دوم: پیش‌فرض‌ها همان کاه کهنه و انبار شده هستند که از مفروضات القایی حاصل آمده است.

مفروضات القایی همان پاسخ‌های سطحی و آماده‌ی هستند که ما در تبیین آن نقشی نداشته‌ایم؛ پاسخ‌های که نه تنها شخص را به‌حقیقت نمی‌رسانند، که دچار تنبلیٔ ذهنی و ساده‌انگاری می‌نمایند. در آن صورت، ذهن تنبل ناخودآگاه به‌سمتی سوق می‌کند که در جهت تأیید همان پیش فرض‌ها باشد.

امّا هرگاه شخصی جست وجوگر از متد کارآمد بهره‌مند باشد، در مسیر تفحصات خویش به‌مرحله‌ی می‌رسد که ناگزیر از دور ریختن انباشت‌های مندرس کهن و شست وشوی ذهنی می‌گردد، این همان مرحله‌ی «تهذیب» و «تذکیه» است که متعاقب «شک علمی» عارض می‌شود. از این پس قرار گرفتن در مسیر عقل، علم، معرفت، حیرت، شکوه و جلال «حقیقت» است. در این مرحله است که انسان «حقیقت‌جو» عظمت هستی را شهود می‌کند که عموم خلق قادر به‌ادراک آن نیستند.

قانون چهارم = استکمال عقل: این مهم از رهگذر پیدایش تردید و انجام آزمایشات قابل حصول است، اعتماد به‌آن‌چه هست، موجبات انسداد ذهن را فراهم می‌آورد. مقایسه‌ی داشته‌ها و حتی یافته‌های خود با تجارب انسان‌های موفق، یک اصل مهم است که می‌تواند ما را نسبت به‌اتخاذ مبنای صحیح مساعدت نماید. زیرا الگوها و تجارب بشری مشترک است. تاریخ بشر مثال‌های روشن و چهره‌های درخشانی را به‌ما معرفی می‌کند که هریک در جست وجوی شوق‌آمیز حقیقت، درست سنجش کرده‌اند، درست حرکت کرده‌اند، درست نتیجه گرفته‌اند. و در جریان حرکت مداوم، آزمون‌های کامل‌تری انجام داده و به‌حقیقت رسیده‌اند. درآن وادی، هستیٔ جاویدانه یافته و ازاین رهگذر وارث کل هستی شده‌اند. تعداد این‌گونه آدم‌ها در دنیا بسیار کم‌اند، ولی عظمت و ارزش وجودی هر فرد آنان به‌اندازه‌ی کل جهان است. همین‌ها هستند که به‌«انسانیت» مفهوم و معنی می‌بخشند.

قانون پنجم = تجاربی برتافته از عقل قدسی: قوه‌ی عقلانیٔ قدسی نیروی ناشناخته‌ی است که خاصه‌ی پیامران و اولیاء إلٰهی می‌باشد این نیرو به‌آن‌ها حس لایتناهی می‌بخشد، چنان‌که قادر می‌شوند موقعیت‌ها را دقیق ارزیابی نمایند و

مبتنی بر مطالبات زمان و مکان کردار خارق‌العاده از آن‌ها ساطع می‌گردد که عوام الناس به‌آن «اعجاز» می‌گویند. «فرانسیس بیکن، پدر معرفت علمی جهان» گفته است: «فضایل کوچک باعث تحسین مردم عوام، و فضایل متوسط موجب حیرت آنان می‌شود؛ آن‌ها فضایل عالی را اصلاً درک نمی‌توانند.» به‌همین نمط، ساده‌سازی عادت عوام است، آن‌جا که از درک علت عاجز آیند، مطلب را به‌اراده‌ی خدا ارجاع می‌دهند، هرجا که از قولی و فعلی مبهوت گردند، اگر در امور راجحه باشد، آن‌را معجزه می‌نامند؛ اگر در امور مرجوح باشد، سحر وجادو دانسته می‌شود.

با چنین نگرشی باب هرنوع مباحثه‌ی عقلی مسدود می‌گردد و اقدامات برتافته از عقول قدسی پیامبران و اولیاء إلٰهی که در اصل جهت پرورش و شکوفایی قوه‌ی عقلی پیروان و رهایی آن‌ها از همه‌گونه قیود انجام می‌یافت، دچار نقض غرض گردیده و به‌ضد خود مبدل می‌شود. این وضعیت بین انبیاء و پیروان آن‌ها خندقی عمیق ایجاد می‌کند، چنان‌که انبیاء از جنس دیگر معرفی می‌شوند:

مثل داستان موسی و فرعون و سحر و جادو و اژدها ... و زنده کردن مرده توسط عیسی.(۷) و نزول پرنده‌ی بزرگ برای سیّد ... و امثال ذالک! در حالی که اقدامات انبیاء تماماً در دایره‌ی علیت بوده که مبتنی بر قوه‌ی دراکه انجام یافته است.

مراتب وجود

گفتیم «حقیقت وجود» واحد است و ماهیات برحسب مراتب و اعتبارات تشکیکی و متکثر می‌شوند. به‌طور کلی برای "وجود" دو مرتبه قابل احصاء است:

۱ ـ وجود و مرتبت "بالتمام" که مختص ذات باری تعالی است.

۲ ـ وجود و مرتبت "بالتشکیک" که شامل همه‌ی ماسوی الله می‌گردد.

در تعریف دیگر «حقیقت وجود» در کلیت خود واحد تشکیکی است. دراین تعریف "تشکیک" عبارت از جلوه‌های گونه‌گون از وجود واحد و نیز برداشت متفاوت از حقیقت واحد است. همین اصل تشکیکات وجود، جایگاه خدا را در اعلاء مرتبه‌ی وجود قرار می‌دهد. در مراتب بعدی آن‌چه ملاک تعیین جایگاه اشیاء و ذوات قرار می‌گیرد، نه ماهیت ذاتئ هریک، که مرتبه‌ی کمال، ماهیت نیاز و نحوه‌ی پاسخ‌گویی به‌آن است. مثلاً فاصله‌ی کمال میان ماده‌ی اولیه با یک هویت مشخص، یا نیازهای حیاتئ مرجان تا انسان. آن یکی پست‌ترین موجود زنده است، این یکی عالی‌ترین نوع حیات را دارا می‌باشد. نوع پاسخ هریک به‌نیاز خود

می‌تواند یک ملاک مطمئن جهت ارزش‌گذاری در امر منوط به‌احصاء مراتب وجود باشد. مناقشه پیرامون «مراتب وجود» دارای خصلت تقاطعی است که هرکس راه خود را می‌رود. همان راهی که از زاویه‌ی نگرگاه خویش به‌حقیقت وجود و نحوه‌ی پاسخگویی به‌«چیستان‌هایش» پیش پای خود یافته است.

هرم هستی

اعتقاد به"تشکیک وجود" لاجرم به‌بحث پیرامون "مراحل وجود" کشیده می‌شود. هرنوع نتیجه‌گیری از امّ‌المباحث «وجود و مراتب آن» مستلزم شرح و بیان رابطه‌ی اجزاء هستی می‌باشد، که آن خود محتاج به‌ترسیم صورت ذهنی از هرم و چیدمان عالم هستی است؛ و ارائه‌ی پاسخ به‌این پرسش ساده که:

ـ «اساساً ساختمان و چیدمان کائنات به‌چه نحوی می‌تواند باشد؟»

= با استناد به‌مفاهیم کلئ ادیان و مسالک می‌توان قضاوت نمود که «صورت ذهنئ هرگروه و فرد از شکل هندسئ عالم هستی، وابسته به‌نوع اعتقادات او است.» که در مجموع به‌سه دسته قابل بیان است:

۱ ـ تزاحم وجودی: در دید قدماء و عوام، ارکان هستی به‌هم ریخته و فاقد نظم است؛ انواع هویت‌ها و صورت‌ها در کار یکدیگر دخالت می‌کنند و مدام در پی‌ضربه‌زدن به‌یکدیگراند. وظیفه‌ی خدا همین است که پیوسته با این و آن نیروی شر مقابله کند و داوری نماید.

ـ می پرسیم: چرا خدای قادر مطلق به‌یکباره تمامئ نیروهای شر را از بین نمی‌برد و جهان را امن و امان نمی‌سازد؟

= پاسخ می‌شنویم که «برای امتحان بشر!» جدیداً می‌گویند: «برای تکامل بشر!»

۲ ـ طبقات وجودی: در منطق کهن ادیان سامی که قائل به‌وجود «هفت آسمان» هستند، صورت ذهنی و هندسئ هستی، چندلایه (شبیه پیاز) یا دارای ساختار پلکانی، شبیه منبرهای بزرگ چندپله‌ای واقع در مساجد جامع قدیمی است که طبقی بعد از طبق، از ناحیه‌ی پائین به‌سمت بالا کشیده شده و قاعدةً باید هفت طبق باشد تا با مفهوم هفت آسمان مطابقت کند. در این دید، عالم یکی نیست، "عوالم" وجود دارد، خداوند من‌حیث مدیر عوالم عمل می‌نماید و اجازه نمی‌دهد مرزهای عوالم از هم بگسلد و فجایع و به‌هم ریختگی به‌وجودآید. او هم به‌وجود آورنده و هم حافظ مرزها و نظم موجوده است.

حال در عالم خیال تصور می‌کنیم هریک از لایه‌های این پیاز یا پله‌های این منبر با رنگ مخصوصی نقاشی شده باشد و هر رنگی متعلق به‌یکی از عوالم باشد؛ داستان این‌گونه می‌شود که در ادنی مرتبه‌ی آن عالم «اجنّه و شیاطین» و «ارواح خبیثه» واقع است، بالاتر از آن عالم اجسام است که انسان نیز در همین مرتبت موقعیت دارد، از آن فراتر عالم جبروت، انوار و ملایکةالله است. که خود دارای سلسله‌مراتب و درجاتی می‌باشند. سپس عرش و کرسی، لوح، قلم، سدرةالمنتهی، قاب و قوسین او ادنی ... هستند که همه‌ی آن‌ها در سموات علیا قرار دارند و در اعلاء مرتبه‌ی آن است (آسمان هفتم) گویا خداوند بزرگ در همان جا مستقر است و مانند سلطان بر تخت نشسته است. از همان بالا بر تمام موجودات مادون فرمان می‌راند. (مأخوذ از آیه‌ی: الّرحمن علی العرش استوی و روایت معراج) ...

یکی از رهبران دینی ساختار هندسیٔ نظام هستی را این‌گونه توصیف می‌کند:

«مراحل سه‌گانه‌ی نظام هستی، نکته‌ی اول: «همان‌گونه که در حکمت و فلسفه‌ی اِلٰهی تبیین گردیده و ادله‌ی نقلی و ادراک و دریافت‌های درونی ما هم برآن گواه است، نظام هستی طبق یک تقسیم‌بندی کلی دارای سه مرحله است»:

«۱ ـ مرحله‌ی موجودات محسوس و طبیعی که دارای ماده و احکام ماده باشند؛ چون اجسامی که دارای جرم و ماده و احکامی چون شکل، بو، رنگ و... می‌باشند و با حواس پنج‌گانه‌ی ظاهری ما هم قابل ادراک و احساس هستند. تمام اموری که پیرامون خود می‌بینیم، لمس می‌کنیم و می‌بوئیم ... از این قبیل به‌شمار می‌آیند.»

«۲ ـ مرحله‌ی موجودات خیالی و مثالی که هرچند ماده ندارند ولی دارای احکامی شبیه به‌احکام ماده هستند و با حس باطنی مانند قوه‌ی حس مشترک، خیال و متخیّله ادراک می‌شوند؛ همچون صورت ذهنیٔ اشیاء جزئی که از ما غایب‌اند ولی صورتی از آن‌ها در خزینه‌ی خیال ما وجود دارد و با قوه‌ی حس مشترک ما ادراک می‌گردند، مثل صورت شخص زید، یا رنگ، بو، یا مزه‌ی فلان غذای که دیروز آن‌را دیده یا میل کرده‌ایم، یا اشیاء جزئی که در عالم خواب مشاهده می‌کنیم و آن‌ها (اصطلاحاً) دارای تجرّد برزخی می‌باشند. آن‌چه در این دو مرحله وجود دارد و ادراک می‌شود همه‌گی امور جزئی هستند.»

«۳ ـ مرحله‌ی موجودات عقلی که امور کلی و محیط و عاری از ماده و احکام ماده‌اند و تنها با قوای باطنی که قوی‌تر از دیگر قوای ادراکی است ـ و به‌نام‌های

چون عقل، قلب، روح، صدر، فئواد و ... به‌لحاظ‌ها و اعتبارات گوناگون نامیده می‌شود ـ قابل ادراک می‌باشند.»

«موجودات این سه مرحله همان‌طوری که خودشان مترتب بر یکدیگر و ذاتاً دارای ترتیب عینی و خارجی هستند، ادراک آن‌ها ـ که به‌گونه‌ی با آن‌ها اتحاد و یگانه‌گی دارد ـ نیز مترتّب برهم و دارای چنان ترتیبی است؛ و به‌اصطلاح بین آن‌ها تقدّم و تأخّر ذاتی وجود دارد.(۸)»

مطابق این طرز نگرش است که از همین‌جا یک جمع‌بندی کلی نیز صورت می‌گیرد که تحت عنوان دو بخشش «غیب» و «شهود» یاد می‌شود: هر آن‌چه را که می‌توانیم با حواس پنجگانه حس کرد، جزء عوالم «شهود» محسوب است، غیر آن همه از زمره‌ی عوالم «غیب» می‌باشند. عوالم شهود همواره تحت تسلط و اراده‌ی عوالم غیب است. و خدا من‌حیث حاکم بلامنازع هستی در اعلاء مرتبه‌ی وجود غیبی قراردارد. فرمان‌روایی خدا برنظام هستی نه به‌گونه‌ی مستقیم است، بلکه از طریق به‌کارگیری نیروهای واسطه همچون ملایکه و اجنّة اِعمال می‌شود.

ملایکة برای امور راجحة و اجنة در امور مرجوحه فرمان‌برداران خدا هستند! این نگرش تداعی کننده‌ی یک امپراطوری است که خداوند به‌حیث «امپراطور» در رأس هرم هستی قرار دارد و مانند سلاطین دارای تاج و تخت و خدم و حشم و خیل و سپاه و دیوان و دفتر است، به‌پنداشت منتظری جهان هستی این گونه است:

«وحی از قویم‌ترین و بلندترین رشته‌های پیوند بین عالم خاکی مُلک و ناسوت و عالم‌های آسمانی ملکوت، جبروت و لاهوت، و از استوارترین دام‌های شکار پرنده‌گان معانی و صور آن عوالم است. و گویا است که کشش آن رشته‌ی دراز و گستردن آن تور سنگین ...»(۹)

در پیوند با همین طرز تلقی است که معلمین اخلاق دینی، دنیا را شبیه یک چاه پنداشته‌اند که کف آن سطح زمین است «آسمان» دهانه‌ی این چاه بوده و ماوراء آن عالمی وسیع است که محل اصلی عوالم غیب می‌باشد.

برطبق این دیدگاه، گاه میان برخی از اتباع دو، یا چند عالم مخاصماتی واقع می‌شود، به‌خصوص روابط میان عالم آدمیان با اجنّة همواره مخاصمه‌آمیز بوده است، اجنّة از تیره و تبار همان شیطان‌اند که از روز اول با طرح خلقت آدم مخالفت ورزید، پس از این‌که برخلاف نظر او گِل آدم سرشته شد و او خلق گردید و روح در مجسمه‌ی او حلول کرد، همه‌ی ملایک به‌دستور خداوند براو سجده کردند.

امّا شیطان سجده نکرد، به‌خصومت با آدم ادامه داد، سرانجام، باعث اخراج او از بهشت‌برین شد. همان شیطان اکنون نیز زنده است، و تا روز قیامت زنده خواهد بود. جایگاه واقعی او همان عالم اجنّة می‌باشد، امّا از آن‌جا که او یک عنصر شر و مفسده‌جو است، پیوسته به‌هرطرف سرک می‌کشد، به‌ویژه به‌دنیای آدمیان وارد می‌شود، مدام درپی فرصت است تا از هرطریقی بتواند به‌او ضربه بزند. این ضربات می‌تواند نامحدود باشد، در هرزمان، در هرمکان به‌هروسیله به‌هرچیزی که متعلق به‌بشر باشد. به‌مال او، جان او، ایمان او، فرزندان او ...

توجه کردید که این جهان‌بینی برمبنای تفریقه، تشتت و طبقات بنا شده و تا چه حد اضطراب آور است و پیروان را در وادئ عمل با چه آشفته‌گی مواجه می‌سازد.

۳ ـ توازن وجودی: از منظر حکمت و عرفان، شکل هندسئ عالم هستی، دایره‌ای است که در آن پست و بالا وجود ندارد؛ چنان‌که می‌دانیم: «دایره واحدی است که حدود، قوس‌ها و ابعاض آن باهم اتصال دارند».

دایره خبر از چرخش مداوم دارد، در دایره‌ی وجود این انسان است که در مقام حلقه‌ی وصل میان دو سر دایره‌ی هستی قرار گرفته است، یک سر این دایره مشتمل بر هستئ طبیعی و سر دیگر آن هستئ ماوراء طبیعی است. وجود انسان است که هردو سر دایره را به‌هم متصل نموده است. به‌همین جهت انسان مظهر «قاب قوسین (قرب قوسین) = به‌هم آورنده‌ی دو سر کمان» شناخته شده است. وقتی دو سر کمان به‌هم رسیدند دایره کامل می‌شود و به‌این صورت درمی‌آید: (o) یعنی هستی در تمامیت خود به‌نقطه‌ی "صفر" می‌رسد. و صفر نقطه‌ی آغاز هرچیز است.

از «جنید بغدادی» پرسیدند: «نهایت چیست؟»

پاسخ داد: «بازگشت به‌بدایت» این بازگشت به‌بدایت آن به‌آن در تکرار دایمی است. هرمرتبه از تکرار، خود تجلئ دیگر است و چون آب جوی نو نو می‌رسد. درحالی‌که هر جزء به‌جزء دیگر متصل است. این اتصال و یکپارچه‌گی، مظاهر کثرت وجود را حل کرده و آن‌را به‌صورت یک واحد لایتجزّی درآورده است. هستئ مطلق خدا است. همه‌چیز از خدا شروع می‌شود و در گردش دوّار و دایمی خود دوباره به‌سوی او برمی‌گردد. خدا هم مبدأ هستی است، هم مقصد و منتهای آن.

اهل حکمت این را مدلول وحدت ایجادکننده می‌دانند. آن ایجاد کننده‌ی که دارای جود و کرم است و خود، چون خورشید به‌حیث "نقطه‌ی پرگار وجود" در متن این دایره جا دارد. و مظاهر وجود، ذره‌ی از تجلّی کرامات او است. از آن چنین قاعده

می‌سازند که: «الواحد لایصدر منه الاّالواحد». طبق این دیدگاه، رابطه‌ی هستیِ مطلق با مظاهر و تجلّیات از نوع تجلّی است، نه از نوع تقابل. هستی پیوسته بین دو عالم غیب و شهود در کمون و تجلّی دایمی است. این گردش مداوم و کمون و بروز پیوسته، نه‌در پیمانه‌ی زمان مقطوع، بلکه لحظه به‌لحظه و آن به‌آن صورت می‌گیرد. آن چنان‌که حصول ادراک زمان از آن گذرگاه ممکن شده است.

۴ ـ تسلسل وجودی: از نظرگاه علم، نظام هستی (کهکشانی) دارای شکل هندسیِ ثابت و پایدار نیست، جهان ما یک اتفاق است، محصول یک انفجار بزرگ است و مدام در حال انبساط می‌باشد. مع‌هذا اگر ناچار باشیم چهره‌ی جهان را به‌شکل خاص تعریف کنیم می‌توانیم بگوئیم که دارای خصوصیت «خوشه‌انگوری» است، هرجزء به‌جزء دیگر وابسته و پیوسته است. این وابسته‌گی که حایز خصلت متقابل ناشی از قانون جرم و جاذبه، در عین تز و سنتز است، به‌صورت یک سلسله‌ی ناگسستنی می‌رود تا تمام ابعاد هستی را در برگرفته و آن‌را یکپارچه سازد. این یکپارچه‌گی، از لحوق و لوازم نیاز و رمز بقاء و تکامل هستی نشأت یافته است. در نهایت مجموع آن خوشه‌ی بزرگ انگور در جوف لفافه، یا حباب گازی احتوی شده و در کل شکل بیضوی به‌خود گرفته است.

بین نظرگاه دوم و سوم قرابتی موجود است. آن‌سان که از نگرگاه معرفتی نیز می‌توان به‌این مجموعه‌ی بزرگ «خوشه‌انگوری» اعتبار داد: چنان‌که هرحبه‌ی انگور وصل به‌شاخه، تنه، ریشه و زمین است، مظاهر هستی نیز هرکدام به‌روش خود متصل به‌یک‌دیگر بوده و نهایتاً وابسته به‌آن "کل" می‌باشند. همچنان که اگر آن اتصال به‌شاخه و ریشه نبود، ما غوره و انگور نداشتیم، هرگاه این پیوسته‌گی بین اجزاء هستی برقرار نبود، همه ارکان عالم از هم می‌پاشید. از منظر دیگر ارتباط بین اجزاء هستی، همان گذار مداوم از غیب به‌شهود و بالعکس را تداعی می‌کند.

حقیقت موضوع هرچه باشد، تا این‌جا قابل درک است که مراتب وجود نه‌دارای ابعاد مکانی، بل دارای خصلت‌های معنوی ومقامی است. درعُلو مقامی، عُلو مکانی شرط نمی‌باشد. هنگامی که عبد مؤمن جهت طرح تقاضای خود از خدا، رو به‌آسمان می‌کند، به‌این معنی نیست که خدا فقط در آن بالاها قرار داشته باشد، و در همان لحظه در پائین، درست در قلب و بغل دست خودش حاضر نباشد. خدا در هرجا هست. رو به‌آسمان کردن مؤمنان برحسب تعابیر مجازی و تشبیه قرآنی است: «قدنری تقلّب وجهک فی‌السّماء... ۲: ۱۴۴» «سماء» به‌معنای «ملطق العُلو» است،

حتی عُلو مقامی و معنوی. تعظیم عوام در برابر خواص که اغلب با فرو آوردن سر توأم است، در فرهنگ ملت‌ها امری شناخته شده است و حکایت از علو مقامئ معظم‌له دارد. چنین تعظیم در مورد ذات بی‌چون دارای مصداق اتم و اکمل می‌باشد.

اساساً مفاهیم بالا و پائین از امور اعتباری و قراردادی است که دارای خاصیت نسبی می‌باشد، چنان‌که ارتباط مستقیم با محل استقرار خودتان دارد. هرجا خودتان حضور داشته باشید، مفهوم و مقیاس بالا و پائین از همان نقطه آغاز می‌یابد. در همان‌جا خدا هم حضور دارد و نسبت به‌شما در جایگاه معنوی و مقامئ بالاتر قرار دارد. این حضور مستمر و آن به‌آن است. وگرنه در نفس‌الامر چیزی تحت عنوان "بالا و پائین" وجود ندارد. کیهان‌شناسان می‌گویند: هنگامی که برسطح زمین ایستاده‌ایم کره‌ی زمین پائین و کره‌ی "ماه" بالا دیده می‌شود، لٰکن آن‌هنگام که برسطح کره‌ی ماه ایستاده باشیم، کره‌ی ماه پائین و سیاره‌ی زمین در بالا مشاهده می‌شود. این وضعیت از هرنقطه‌ی دیگر در فضاء، همین‌گونه قابل رؤیت است.

مقولاتی چون زمان ومکان (که دارای وجوه کمیت‌اند) در خصوص ذات قدسی هیچ مورد و مفهوم ندارند. او همچنان که از همه‌ی قیود منزه می‌باشد، از این دو قید نیز مبری است، او با شما است، در همین لحظه، در همین حال، در هرجا و در هرحال که هستید. هم‌اکنون در هرفضای که قرار دارید، اطراف‌تان پر ازخدا است:

* «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ، ۵۷: ۴ = او با شما است، هرجا که باشید.»

* «وَنَحْنُ أَقْرَبُ اليه منْ حَبْلِ الْوَرِيدْ،، ۵۰: ۱۶ = **ما از رگ گردن به‌شما نزدیک‌تریم.**»

* «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبه، ۸: ۲۴ = بدانید که خداوند حایل بین شخص و قلب او است.» «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ، ۲: ۱۸۶ =هرگاه بنده‌گانم ازمن جویا شوند، پس به‌درستی من نزدیک هستم.»

این‌ها تماماً دلالت بر نفی ابعاد و مراتب مکانئ ذات بی‌چون نسبت به‌انسان دارد. (معشوق همین‌جا است، بیائید، بیائید) همین‌طور "قُرب" نیز دارای مفهوم مقامی است، نه‌مکانی. معنی قُرب و بُعد انسان نسبت به‌خدا این است که «در پندار، گفتار و کردار او، تاچه حد انگیزه‌ی خدا محورانه مدخلیت دارد.»

مراد از «انگیزه‌ی خدا محورانه» تصمیم‌گیری در هنگامه‌های تقابل و تناسب منفعت شخصی با منفعت عمومی است. شخص به‌هراندازه در راه نفع عمومی و خدمت به‌بشریت، از منافع شخصی عدول نماید، به‌همان نسبت عملش خداپسندانه و خدا محورانه است. والعکس بالعکس. پس «خداخواهی» همان «خیرخواهی» شد.

هدایت عامه

هدایت عامه یکی دیگر از وجوه امر است، همه‌ی کائنات برابر با "امر او" به‌سوی «شدن» سیر می‌کنند. علاوه براین صیرورت، سَبحَه و سجود جمیع موجودات نیز همانا امتثال امر می‌باشد. در این مورد آیات بسیار زیاد در قرآن مجید آمده است. تنها کلمه‌ی «هدایت» و مشتقات آن ۱۷۷ مرتبه و لفظ «تسبیح» در ابواب مختلف خود ۱۲۸ بار تکرار شده است. همچنین در ۲۲۴ مورد به‌سجده و عبادت جمیع اشیاء در پیشگاه با عظمت ذات اقدس ربوبی تصریح گردیده است. با ملاحظه‌ی ابتدایی آیات فوق؛ اولین نکته‌ی که به‌ذهن تبادر می‌کند، برهان نظم و انسجام توصیف‌ناپذیر کائنات است که به‌آن شکوه و جلال می‌بخشد:

= در گردونه‌ی هستی، هیچ ذره‌ی سرگردان نیست.

= حرکت همآهنگ و هدف‌مندانه به‌سوی مقصد معین.

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ، ۱۷: ۴۴ = هرچه در آسمان‌های هفتگانه و زمین و مابین آن‌ها است او را تسبیح می‌کنند. به‌طور کلی هیچ چیز نیست، مگر این‌که تسبیح و ستایش او می‌کند، و لکن شما تسبیح آن‌ها را فهم نمی‌توانید.»

ـ تسبیح موجودات به‌چه معنی است؟

= از این‌جا دیگر هرگروه و فرقه راه خود را می‌رود: یکی قائل به‌انجام تسبیح نطقی می‌شود؛ دیگری قول صُمتی می‌کند؛ یکی جوارحی، دیگر جوانحی، این وجودی، آن سجودی، یکی طریقتی، دیگری شریعتی، یکی خراباتی، دیگری مناجاتی، آن یکی هم حقیقتی؛ یکی عاشق پاکباخته، دیگری عابد معامله‌گر و زاهد ریاءکار ... در عین‌حال، همه واله و حیران!

ـ از دیدگاه طیف غالب اهل معرفت، که «مولوی بلخی» (۶۰۴ ـ ۶۷۲ ، ه ق) و «سعدی شیرازی» (۵۸۰ ـ ۶۶۴ ، ه ق) در زمره‌ی آن‌ها است، تمام موجودات عالم، اعم از جماد و نبات، دایماً در حال تسبیح و تهلیل نطقی و «کلامی» به‌طور لاینقطع‌اند.(۱۰) حق این است که بنا بر منطق عمیق معنوی و نیز فهم علمی؛ در عالم کون پدیده‌ی مخنث با خصیصه‌ی جماد مطلق وجود ندارد، عالم یکپارچه حیات جاوید است. حیات به‌ذات خود دارای خصلت ازلی و سرمدی، توام با صفاتی چون حرکت و زایندگی می‌باشد. مطابق با معیارهای علمی نیز صدور انواع امواج و تشعشعات از ذرات مادی و جمادات یک موضوع اثبات شده است.

بعضی از عرفاء بین "تسبیح" و "نطق" ملازمه‌ی قائل نیستند. نفس وجود و اجابت امر «کن» از ناحیه‌ی ماده را عین تسبیح می‌دانند. این نظر با منطق علمی قرابت دارد. آن‌چه مهم است، بیان فلسفی ـ علمی از جریان کار هستی در چارچوب اجابت گریزناپذیر از امر «فعلیت» است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ: "كُن"! ـ "فيكون" ۳۶: ۸۲» در فرایند قانون‌مند «هویت‌یابی» قوه به‌فعل در آمده، سپس مجدداً به‌قوه باز می‌گردد تا باری دیگر در هویت جدید و متفاوت با قبل ظاهر شود. آیا نمی‌توان نام این روند را تسبیح نیز گذاشت؟

به‌موجب شئون و لواحق «کُن» تمامی موجودات وابسته به‌عالم عیون، به‌شمول انسان، طوعاً ـ یا کرهاً، ناگزیر از حرکت در خط السیر هدایت همه‌گانی قرار دارند. به‌عبارت دوم: اطاعت از امر «کُن» یک قانون عمومی حاکم برهستی می‌باشد. هرموجودی که امر «کُن» را اجابت کند خود به‌خود در مسیر هدایت قرار دارد. یعنی که به‌نحو بالوجود تسبیح و تسجید کرده است.(۱۱)

کدام ذره از عالم است که بتواند از امتثال امر "کن" ابا ورزد؟

پس مجموعه‌ی ذرّات وجود، به‌شمول انسان، امر «کُن» را اجابت کرده و بدین‌ترتیب جمله‌گی در مسیر هدایت همه‌گانی قرار دارند. این اجابت قطعی و اجتناب‌ناپذیر، در زبان دین به«مشیّة إلٰهی» در منطق علم به"جبر"، در فلسفه به"قانون" و در قاموس عرفاء به"عشق" تعبیر شده است. در حقیقت هرسه از نوعی "جبر" سخن می‌گویند. اختلاف در نام‌گذاری است:

ای تن و جان بنده‌ی او، بنده‌ی شکر خنده‌ی او
عقل و خـــرد خیره‌ی او، دل شـــکرآکـنده‌ی او
چرخ معلق چه بود؟ کهنه‌تــرین خیمه‌ی او
رستم و حمزه کی بود؟ کشته و افکنده‌ی او
ملک جهان چیست که تا او به‌جهان فخر کند
فــخر جهان‌راست که او هست خداونده‌ی او

آن‌جا که قرآن مجید از کفر و نا فرمانی انسان اظهار نا رضایتی فرموده و «قُتل الانسان ما اکفره، ۸۰: ۱۸» گفته است، یک وصف عنوانی است؛ که اراده‌ی آزاد بشری را هدف گرفته. غایت مراتب، آن‌که (چنان‌که گفته شد) انسان موجودی دو ساحتی است و همزمان دارای دو هستی می‌باشد:

۱ ـ هستی عقلانی و تفکّری. (که به‌عالم اکبر تعبیر شد)

۲ ـ هستی جسمانی و تحرکی. (که جزی از عالم اصغر است)

درمنطق اهل معرفت هریک به"نفس ملکوتی" و "نفس بهیمی" تعبیر شده است. توجه قرآن به‌نفس ملکوتی انسان است و از آن توقع دارد تا به‌تسبیح و تسجید آگاهانه نیز مبادرت ورزد تا موجبات صفاء و ارتقای روحی خود را فراهم آورد وگرنه، هستیٔ جسمانی انسان همآهنگ با دیگر اجزاء کائنات به‌طور جبری و تخلف‌ناپذیر امر "کن" را اجابت می‌کند. مانند این‌که طبق قانون عام حاکم برماده، از نطفه، تا پیری و مرگ مراحل مختلف زندگی را پشت سر می‌گذارد.

نشان‌های حکمت شانزده‌هم:

۱ ـ مثنوی مولوی:

پس به‌صورت عالم اصغر تویی — پس به‌معنی عالم اکبر تویی
گر به‌صورت من ز آدم زاده‌ام — من به‌معنی جِد جِد افتاده‌ام

۲ ـ مثنوی مولوی:

در زمین دیگران خانه مکن — کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه؟ تن خاکیٔ تو — کز برای اوست غمناکیٔ تو

۳ ـ انّ الله تعالی خلق الملایکة و رکّب فیهم العقل و خلق البهائیم و رکّب فیها الشّهوة و خلق الانسان و رکّب فیهم العقل و الشّهوة؛ فمن غلب عقله شهوته، فهو اعلی من الملایکة، و من غلب شهوته عقله، فهو ادنی من البهائیم. حدیث نبوی / مندرج در مثنوی:

در حدیث آمد که یزدان مجید — خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گروه را جمله عقل و علم و جود — آن فرشته ست و نداند جز سجود
نیست‌اندر عنصرش حرص و هوا — نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی — همچو حیوان از علف در فربهی
اونبیند جز که اصطبل و علف — ازشقاوت غافل است و از شرف
این سوم هست آدمی زاد وبشر — نیمی او زافرشته و نیمش زخر
نیمی خر خود مایل سفلی بود — نیمی دیگر مایل عُقلی بود
آن دو قوم آسوده ازجنگ وحراب — وین بشر با دو مخالف در عذاب
وین بشرهم زامتحان قسمت شدند — آدمی شکلند و سه امت شدند
یک گروه مستغرق مطلق شدند — همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم لیک معنی جبرئیل — رسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رسته وز زهد وجهاد — گوئیا از آدمی او خود نزاد
قسمی دیگر با خران ملحق شدند — خشم محض و شهوت مطلق شدند

وصف جبریلی در ایشان بود، رفت تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت
مرده گردد شخص کو بی‌جان شود خــر شود چون جان او بی‌آن شود
زانکه جانی کآن ندارد هست پست این سخن حق است وصوفی گفته است

۴ ـ مثنوی مولوی:

نیستی درهستی آئین من است گم شدن درگم شدن دین من است
گم شدن چون سایه‌اندر آفتاب یا چو بوی گل در اجزای گلاب

۵ ـ سیستم اندازه‌گیریٔ متری که امروز هر دانش آموز آن‌را در مدرسه می‌آموزد در سال ۱۷۹۲ در جوش انقلاب فرانسه وضع شد.

۶ ـ خواجه شمس‌الدّین محمّد حافظ :

دوش رفتم به‌در میکده خــواب آلوده خرقه تر، دامن و سجاده شراب آلوده
آمدافسوس کنان مغ بچه‌ی باده فروش گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
شستشوی کن و آنگه به‌خرابات خرام تا نگردد ز تکو این دیر خراب آلوده

۷ ـ پاسخ امام رضا در جواب ابن‌سگیت که سئوال کرد: چگونه بود که معجزه‌ی موسی عصاء ویدبیضاء وکارهای خارق العاده‌ی (شبیه) ساحران بود، وعیسی با طبابت و شفای بیماران، و سیّد با کلام فصیح و بلیغ؟ و معجزه‌ی هریک را مختلف قرارداد؟ (اصول کافی، ج ۱ ص ۱۸ ؛ بحارالانوار، ج ۱۱ ص ۷۰ ؛ الوافی، ج ۱ ص ۳۳ ؛ تفسیر البیان، ۳۴؛ الاتقان، ج ۳ ص ۱۰

۸ ـ "سفیر حق و صفیر وحی" قم ۱۳۸۷ صص ۲۱ ـ ۲۲

۹ ـ همان، ص ۹

۱۰ ـ مثنوی مولوی:

سنــگ براحمد سلامی می‌کند کوه یــحیی را پیامی مـــی‌کند
ما سمیعیم وبصیریم وخوشیم با شما نا محرمان ماخاموشیم
از جمادی عــالم جان‌ها روید غلغله‌ی اجــزاء عالم بشنوید
فاش تسبــیح جمادات آیدت وســوسه‌ی تأویل‌ها بزدایت
گرترا از غیب چشمی بازشد جمله ذرات جهان همراز شد
جمله‌ی ذرات عـــالم در نهان باتو می‌گویند روزان وشبان
ماسمیعیم وبصیریم وخوشیم با شما نامحرمان ماخاموشیم
نطق آب ونطق خاک ونطق گل هست محسوس حواس اهل دل
هریکی تسبیحی بر نوع دیگر گوید و از حال آن این بی‌خبر
آدمـــی منکر ز تســبیح جماد آن جمـــاد اندر عبادت اوستاد
بلکه هفتاد و دو ملت هـریکی بی‌خبر از دیگر و اندر شکی

«سعدی شیرازی»:

کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند نه‌همه مستمعی فهم کند این گفتار

۱۱ ـ مثنوی مولوی:

ذرّه ذرّه عاشقان آن جمال می‌شتابند در علو همچون نهال
سبح لله هست اشتابشان تنقیهٔ تن می‌کنند از بهر جان

۱۷

جوهر و عرض

کون و فساد

سـالها باید که تایک سنـگ اصلی زآفتاب
لعـل گردد در بدخشان، یاعقیق اندر یمـن
ماه‌ها باید که تایـک پنـبه‌دانه زآب وخـاک
شاهدی راحلّه گـردد، یا شهیـدی را کفن
روزهاباید که تایک مشت پشم ازپشت میش
زاهدی را خرقه گردد، یا حمـاری را رسن
عمرها باید که تا یک کودکی ازروی طبـع
عالـمی گردد نکو، یا شاعری شیرین سخـن
قـرن‌ها باید کـه تا از پشـت آدم نطـفه‌ی
بـوالوفای کـرد گـردد، یا شود ویس قرن

«حکیم سنایی غزنوی»

به‌پنداشت حکماء، هستی را صورتی ثابت و قایم به‌خود نیست، یعنی در عالم هیچ شکلی و هویتی قائم به‌ذات نیست. هیچ صورتی بنفسه وجود ندارد، صورت‌ها می آیند و می‌روند، صورت‌ها از تعداد بی‌شمار نقطه‌ها تشکیل گردیده و ذرات هستی به‌هم می‌پیوندند و از هم دور می‌شوند. نفی ثبات صورت و نفی ثبات شکل خود دقیقاً یک اصل است. از همین‌جا ظهور و افول هویت‌ها آغاز می‌گردد. چنان که جوهرمادی را همواره می‌توان در یکی از این دو حالت مشاهده کرد:

۱ـ مسیر تجزیه و تلاشی (بسیط شدن، بی‌رنگ شدن، ازدست دادن هویت قبلی)

۲ـ مسیر اجتماع و ترکیب (بهم پیوستن اجزای مادی جهت ظهور پدیده‌ی نوین)

در فلسفه ثابت است که «بیش از یک جوهر در کار نیست، امّا اعراض گوناگون است؛ ترکیب جوهر تغییر می‌کند، نه‌خود جوهر.» آن‌چه این فرایند را ممکن می‌سازد به"قانون قبض و بسط" موسوم است. این قانون که به‌مثابه یک انرژئ نامرئی و فوق‌العاده قوی عمل می‌کند، در ابتدا عالم ممکنات را از قوه به‌فعل آورد، به‌آن شکل و نظم بخشید، در فرایند آن تعدد هویت و تکثر انواع را باعث شد، در فاز بعدی، مسیر تکامل انواع را هموار ساخت و هم اکنون مجموعه‌ی کائنات را به‌سوی هدف معین پیش می‌برد. در پرتو همین قانون است که هرپدیده پس از طی مراحل بی‌شمار جمع شدن و باز شدن، از قوه به‌فعل و از فعل به‌قوه تبدیل می‌گردد.

در مرحله‌ی «بسط» هرشیء علی‌الظّاهر احساس می‌شود که اشیاء و اجسام مجدداً به‌صورت قوه و ماده‌ی اولیه‌ی خلقت، یعنی گرد و غبار و گاز اولیه برمی‌گردد، امّا فی‌الواقع به‌نفس حالت اول باز نمی‌گردد. تنها صفات مشترکی که با ماده‌ی اولیه می‌یابد، همانا داشتن خصلت هیولی با وصف آمادگی برای ظهور در ماهیت مشخص جدید است. آن چنان‌که در ابتدا ماده‌ی هیولی منبع تمام قوه‌ها بود، این بار نیز این ماده‌ی منبسط منبع قوه‌های آماده برای ظهور در فعلیت‌های بعدی و متفاوت با قبل می‌باشد. آن‌چه که امروز یک صخره‌ی سنگی است، در مرحله‌ی بعد ممکن است به‌معدن غنی از زمرد و الماس و فلزات گران‌بهاء مبدل گردد، یا به‌تلی از خاک مرغوب که منبع رویش گل‌ها و گیاهان معطر باشد.

در طبیعت «جوهری» وجود ندارد که تجزیه نشود. افلاطون گفته بود: تمامئ جهان مادی از چیزهای ساخته شده‌اند که در اثر زمان سایش و فرسایش می‌یابند، ولی چیزهای که از قالب یا صورت بی‌زمان ساخته شده‌اند ثابت می‌مانند. از آن جمله "روح" است. کلیات سخن افلاطون درست است؛ زیرا قانون "قبض" و "بسط" تنها در ماده دارای اعتبار است، لاغیر. گرچه مجازاً در مورد برخی مجرّدات [نظیر روح] نیز تعبیر به«قبض روح» شده است؛ که مراد از آن بازگشت "روح" به‌کانون اولیه و الهئ خود است، لٰکن این تعبیر مستلزم «بسط روح» نمی‌باشد. بلکه "روح" با صفت عاریه‌ای در کالبد حلول می‌کند.

در یک نگاه کلی، سراسر قرآن مجید مملو از بیان قانون قبض و بسط، کون و فساد، عرض و جمع و حشر و نشر ماده است. خلقت کائنات، خلقت انسان از خاک، برگشت مجدد او به‌خاک، زندگی پس از مرگ، فرجام کار جهان، تشکیل عوالم بعدی، پیدایش حیات مجدد ... که تماماً در قرآن شریف مطرح شده است؛ از اشتمال

این قانون برتمام اجزاء و ارکان عالم ماده خبر می‌دهد. در قرآن کریم، اِعمال قبض و بسط به‌خدا نسبت داده شده است؛ صحت این ادعا از آن بابت محل قبول است که ذات اقدس الوهی واضع این قانون است و این همان نفس "مشیّت" او است. در این‌جا به‌چند آیه‌ی شریفه در موضوع مورد بحث اشاره می‌کنیم:

* «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، ۳۰: ۱۱»

* «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، ۲: ۲۴۵» این آیه‌ی مبارکه دارای سه فراز عمده می‌باشد:

۱ ـ «من ذالّذی یقرض الله قرضاً حسناً»: توصیه به‌عمل اخلاقیِ اعطاء قرض الحسنه و تأکید به‌پاداش معنوی آن تا حدی که از دید قرآن کریم، دادن قرض الحسنه به‌همنوع خویش، مساوی با اعطاء آن به‌ذات قدسی است.

۲ ـ «فیضاعفه اضعافاً کثیرة»: تأکیدی بریقرض الله است؛ از آن‌جا که بشر ذاتاً منفعت‌جو و تکاثر طلب می‌باشد، قرآن مجید با زبان کاسب‌کارانه و وعده‌ی سودی سرشار با او سخن گفته است.

۳ ـ «والله یقبض و یبسط و الیه ترجعون»: ضمن این‌که تضمینی برفراز دومی است، بیانی از اصل قانون حاکم برهستی می‌باشد. این به‌آن معنی است که «ای بشر تو خیال مکن که من لاف گزاف می‌زنم، بدان‌که من قادر مطلق و فعال ما یشاء هستم، این منم که هستی را عرض و جمع می‌کنم و سر رشته‌ی تمام وجود به‌خودم منتهی می‌گردد. من که دنیای با این عظمت را آفریده‌ام و آن‌را قبض و بسط می‌کنم، می‌توانم به‌شما سود فراوان برسانم ... در جای دیگر همین معنی را به‌کل عالم هستی تسری می‌بخشد: «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، ۳۰: ۲۷»

= و او آن چنان کسی است که (عمل) خلق را آغاز نمود:

= (بروز هرشیء) سپس برمی‌گرداند:

= (کمون هرشیء) و آن، آسان‌ترین کار او است؛ برای (کار) او نمونه‌های بالاتر در آسمان‌ها و زمین است؛ و او عزیز و حکیم است ... تعبیر به«و له المثل الاعلی» در این آیه و آیه‌ی «لله المثل الاعلی، ۶۰: ۱۴» که تداعی کننده‌ی «مُثُل افلاطونی» است، منشأ کج فهمی‌های فراوان گردیده و پایه‌ی اصلی فلسفه‌ی ایده‌آلیسم را تشکیل می‌دهد؛ حال آن‌که این‌دو فراز از آیات کریمه اشاره به‌تعدد هویت‌ها دارد، نه‌دوگانه‌گی ماهیت هرشیء، در این‌جا فلسفه‌ی ایده‌آلیسم (متأثر از افلاطون) به‌اشتباه

معتقد به‌وجود هم‌زمان دو ماهیت اعلی و اسفل برای هرپدیده شده است. که صحیح نیست، مراد از «مثل اعلاء» نمونه‌های عالی از خلقت است. آیات شریفه‌ی ذیل می‌توانند تفسیری درست و تبیین مناسبی از «مثل‌الاعلی» باشد: «لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، ۴۰: ۵۷» = محققاً خلقت آسمان‌ها و زمین سخت‌تر از خلقت آدمیان است؛ لٰکن بیش‌تر مردم نمی‌دانند.

- «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ ۚ بَنَاهَا، ۷۹: ۲۷»

= آیا خلقت (دوباره)ی شما دشوارتر است، یابنای آسمان؟

- **«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ، ۳: ۱۹۰»**

= همانا در خلقت آسمان‌ها و زمین و آمدن شب و روز نشانه‌های است برای ارباب عقول.

- «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ، ۳۶: ۸۱» = آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، قادر نیست دوباره مانند آن‌ها را خلق نماید؟ بَلَیٰ، چرا که او آفریننده‌ی دانا است.

آیاتی بدین‌مضمون در قرآن فراوان است، جمعاً می‌رساند که ماده به‌طور کلی دریک مسیر منحنی دارای دو قوس فراز و فرود حرکت می‌کند؛ در قوس صعودی خود به‌سوی انقباض و فعلیت، و در قوس نزولی به‌سمت انبساط و از دست دادن هویت موجوده تغییر شکل می‌دهد. هریک از آن دو مرحله به‌حکم همان قانون عام، در متن خود مقدمات حرکت و ورود به‌مرحله‌ی بعدی را فراهم می‌سازد:

* «اِلَيه مَرجِعُكُم جَميعاً وَعدَاللهِ حَقّاً اِنَّه يَبْدَءُ الْخَلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ ... ۱۰: ۴»
* «أَمَّن يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَّعَ اللَّهِ ۚ؟! ۲۷: ۶۴»
* «اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ، ۳۰: ۱۱»
* «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ، ۲۹: ۱۹»
* «انّه يُبدءُ و يُعيد، ۱۳: ۸۵»
* «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ، ۲۰: ۵۵»
* «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ، ۳۰: ۱۹»

حاصل آیات فوق یک‌گزاره است: «تمام فعلیت‌ها با اراده‌ی خدا انجام می‌گیرد»

- خدا چیست؟

= اراده‌ی حاکم برهستی،قانون جاری برهستی، روح هستی...یاهرعنوان دیگر.

اصول کون و فساد

باید خاطر نشان کرد که قوانین علمی جز از طریق استنتاج و قیاس برمبنای تجربه و آزمایش، به‌دست نمی‌آید. درغیر این صورت برقراری رابطه بین پدیده‌های مکتشفه امری ممتنع خواهد بود. قوانین علمی باید با حقایق و واقعیت‌ها منطبق آیند، نه‌واقعیت‌ها با قوانین. تفکّر و آزمایش ثابت نموده است که قانون تمام شمولی که موجبات حرکت ماده، در چنان مسیر منحنی را فراهم می‌آورد، مبتنی بر ۵ اصل ثابت، لایتغیر، لایتجزی، مرتبط باهم و گسست‌ناپذیر می‌باشد. به‌عبارت دیگر: جهت ارزیابی هرتئوری مفروض با واقعیت، بایستی اصول پنج‌گانه‌ی زیر را به‌طور پیوسته مد نظر قرار داد. هرقضاوتی که به‌کلیه‌ی اصول زیر پاسخ گوید، دانشی است صحیح، مفید و پیش رونده؛ در غیر این صورت، ایده‌آلیسمی است عقیم که پیروان خود را به‌کژراهه و کورمغزی می‌کشاند. اصول مورد نظر بدین‌قرار است:

۱ ـ تضاد. **۲ ـ تعامل.** **۳ ـ حرکت و تغییر.**

۴ ـ تعادل و سنخیت. **۵ ـ معاد.**

شرح اجمالی این اصول چنین است:

الف ـ تضاد: «جمع اضداد مهم‌ترین ویژه‌گی جهان است»

در جهان هیچ پدیده و ذره‌ی اعم از فکری، اجتماعی و طبیعی وجود ندارد که در بطن خود، دارای دو وجه متضاد و متناقض نباشد. به‌عبارت ساده: «در جهان هیچ پدیده‌ی وجود ندارد که با خود در سازش باشد.» در نگاه ساده و کلی به‌هرچیز بنگریم، یک‌نواخت وراکد به‌نظر می‌رسد، امّا فی‌الواقع ذّره ذرّه مواد تشکیل دهنده‌ی آن باهم در جنگ و گریز دایمی است، هرپدیده با ضد خود ترکیب می‌شود.(۱) با ضد خود شناخته می‌شود: «تعرف الاشیاء باضدادها» هر پدیده‌ی ضد خود را در درون خود می‌پروراند و به‌ضد خود مبدل می‌گردد: «الشیء اذا جاوز حده انعکس ضده»

نو همیشه از دل کهنه بیرون می‌زند، آن‌چه امروز نو است، فردا کهنه و میرا است. در درون هر شکوفه‌ی زیبا، معطر و شاداب، نیروی فرساینده و زوال‌دهنده فعال است، در اوج قدرت، شادمانی، جوانی و موفقیت عوامل ضعف، سستی و کهولت و مرگ با شتاب فزاینده کار می‌کند. کودکی که امروز متولد می‌شود، زندگی و مرگ، هردو را یک‌جا با خود به‌دنیا می‌آورد ...

وجود همین تضاد و تناقض است که منتج به‌حرکت وقفه‌ناپذیر در درون هرشَیء می‌گردد و بالمآل به‌تغییرات کیفی و کسب هویت جدید می‌انجامد. تضاد هم

علت و هم معلول حرکت ماده است. حاصل ترکیب تضادها ظهور فعلیت جدیدی مغایر با هویت قبلی است: «لولاالتضاد لما صح حدوث الحادثات.»

یک صخره سنگ که در نگاه اولیه آرام، ساکت و یک نواخت می‌نماید؛ ممکن است ذهن عوام را به‌این اشتباه بیاندازد که آن همواره چنین بوده و خواهد بود؛ امّا در دید اهل بصیرت، آن صخره یک دریای مواج و طوفانی است که در دل خود تلاتم‌ها دارد، آن‌چنان که هیچ ذره‌ی از آن یک‌لحظه آرام و قرار ندارد؛ اهل معرفت به‌روشنی و گویا با چشم خود می‌بینند که چگونه ذرات خاک، تحت هدایت همین قانون جذب و دفع، به‌هم پیوسته و چنین صخره‌ی به‌وجود آورده است؛ هم اکنون نیز همه‌ی آن ذرات بازهم تحت تأثیر همین قانون کون و فساد در تلاش و تکاپواند تا مجدداً آن صخره را به‌فرسایش و پذیرش هویت دیگر بکشانند. آن‌هویت جدید متناسب با استعداد و مقتضیات ذاتی ماده؛ یا خاک، یا گوهر خواهد بود. حکماء از این روند موفقیت آمیز، به«خُلع و لُبس» تعبیر می‌کنند.

از این نکته نباید غافل شد که این خاک نه‌آن خاک قبلی و اولیه خواهد بود؛ زیرا بازگشت به‌ماهیت و خصوصیت کیفئ قبل برای هرشَیء ممتنع است. از این به‌بعد نیز قانون کمون و بروز به‌تلاش وقفه‌ناپذیر خود ادامه می‌دهد تا باری‌دیگر این هویت جدید را به‌شَیء دیگری که ذاتاً حایز استعداد آن باشد، مبدل سازد.

تضاد هرپدیده متناسب با مقتضای ذاتی آن پدیده است. تضادهای که در جامعه‌ی بشری موجود است، با تضادی که در درون هرفرد آدمی وجود دارد، با تضادی که در بطن کوه و دریا و درخت فعالیت دارد قابل جمع و قیاس نبوده و باهم تفاوت ماهوی دارند. بدین معنی که: اختلاف کیفئ عناصر، منتج به‌اختلاف کیفی در تضادها و نحوه‌ی عمل‌کرد هریک از آن تضادها می‌شود. افزون براین ثابت است که انواع تضادها در"آن واحد" در جوف هرپدیده مشغول کار است.

اصحاب حکمت و برهان شرح مبسوطی از انواع تضادها و نحوه‌ی کارکرد آن‌ها ارائه کرده‌اند که ضرورتی برای طرح آن‌ها دراین مختصر نیست.(۲)

ب ـ تعامل: تمامی ذرّات مادی در عین این‌که باهم ضدیت به‌خرج می‌دهند، در تعامل و تأثیر و تأثّر دایمی نیز قرار دارند. یعنی همین ضدیت دایمی ذرّات ماده، به‌تعامل مثبت جهت حفظ وضعیت موجود از یک طرف، و درعین‌حال به‌ایجاد بستر مناسب برای پیدایش دیگرگونی، یا همان کمون، یا بروز هویت جدید از سوی دیگر می‌انجامد. فرایند این اصل، بسیار پیچیده

و اعجاب‌انگیز است؛ چگونه عواملی که در آن واحد باهم معارض‌اند، در همان‌حال مکمل و معاضد یک‌دیگر برای ایجاد تغییرات بنیادی نیز می‌باشند. ملای رومی در بیان هنرمندانه، موضوع را این‌گونه گذارش می‌کند:

گر به‌بازار حقیقت بگذری یک بار مست
بنگر آن‌جا تـا ببینی برســر بـازار مـست
خاک و باد و آب و آتــش دشمن یک‌دیگراند
از عداوت در پی هـم بی‌زبـان هرچار مست
از مـیان چار دشمن، حی بی‌چون صورتی
کرد پیدا خفته‌ی بی‌جان در این پیکار مست
دست قدرت جرعه‌ی داد است بر عنصر قرار
تا ازاین یک جرعه می‌شد در زمان بیدار مست

این یکی از رازهای بغرنج عالم اجرام است. اصولاً راز پیدایش و دوام کار ممکنات در همین نکته نهفته است. تعامل و تناسب را نباید تنها به‌روابط پدیده‌ها از قبیل «ابر و باد و مه و خورشید و فلک» خلاصه کرد. این از واضحات است، بلکه از آن به‌وجود رابطه‌ی «ارگانیک» بین تمام ذرات عالم ماده تعبیر می‌شود.

مفهوم آن این است که «بنا به‌مقتضای اصل تعامل، ریزش یک قطره باران برزمین، یا تشکیل یک سنگریزه در کرانه‌ی رودها و بستر دریاها، یا رویش یک برگ گیاه در کنار جویبار ... جمله‌گی محصول فعل و انفعالات هم‌آهنگ تمام اجزاء کائنات، شامل دورترین ستاره در انتهای پهندشت گیتی است.»

افزون براین، تعامل بین ذرات درونی هرپدیده، یکی دیگر از وجوه مهم آن است. اگر اصل تعامل و تناسب در کار نبود، نظام هستی اصلاً موجود نمی‌شد.

ج ـ حرکت و تغییر: «تغییر» شرط ضروریٔ وجود ماده است. اگر ممکن بود سیر پیدایی و تطور ماده از ابتدا تاکنون در یک حلقه فیلم یک ساعته گنجانیده و به‌نمایش گذاشته شود، آن وقت به‌راحتی می‌شد جریان فاحش تغییر و حرکت ماده و کمون و بروز هویت‌ها را بالعین مشاهده نمود و مبهوت شد.

هم‌اکنون می‌توانید لحظه‌ی چشم تان را ببندید و تصور کنید دنیای که درآن زندگی می‌کنید یک میلیارد سال قبل از این چگونه بوده است؟ مسلماً هیچ قابل مقایسه نیست. خواندیم که هرقلیطوس (۵۴۰۰ ـ ۴۸۰ ، ق.م) گفت: «همه‌چیز پیوسته در حرکت است، هیچ چیز ثابت نیست، در یک رود دوبار نمی‌توان پا نهاد».

تضاد و تعامل در ذات ماده موجبات حرکت و تغییر را فراهم می‌آورد. حرکت عبارت باشد از «خروج تدریجی شَیء از قوه به‌فعل.» خروج که فعل است نیازمند اسباب و عللی می‌باشد که همان تضاد و تعامل‌اند. موقع تحلیل حوادث گذشته و پیش‌بینی وقایع آینده، باید همیشه به‌قانون حرکت ماده توجه داشت. هنگامی که حرکت نوینی از ماده ظاهر می‌شود، حرکات قدیمی محفوظ می‌مانند، امّا نقش قابل توجهی در تعیین حالت حرکت نوین و سرنوشت ماده ندارند، زیرا سرعت حرکت قبلی نسبت به‌حرکت فعلی ناچیز است، درست است که آن حرکت قبلی زیرساخت‌های حرکت نوین را به‌وجود می‌آورد، امّا از آن‌جا که مسیر حرکت پیوسته رو به‌جلو می‌باشد، سازوکار قبلی با کار آینده نمی‌خواند.

گفته شده که تضاد محصول حرکت است، نه‌عامل آن، این سخن دقیق نیست؛ در حقیقت حرکت معلول تضاد و تعامل است. این مطلب به‌روشنی در تجزیه و تحلیل فلسفه‌ی تاریخ و همچنین در عالم میکانیک تجربه شده است. چنان‌که در علوم اجتماعی ثابت است، تضاد بین طبقات حاکم و محکوم است که انقلابات تاریخ‌ساز را رقم می‌زند، انقلابات اجتماعی و سیاسی یعنی همان "حرکت" که محصول آن "تضاد" موجود در ساختار جامعه و توزیع ناعادلانه‌ی قدرت و ثروت می‌باشد.

همچنین است عالم میکانیک: موتوری که حرکت می‌کند، در هردَوَران خود ده‌ها بار فشردگی و انفجار را پشت سر می‌گزارد، آن فشردگی ناشی از گاز و بخار متراکم ناشی از احتراق به‌اضافه‌ی هوای مکیده شده، همان تضادی است که منجر به‌انفجار در محفظه و به‌حرکت درآمدن رینگ و پستان می‌گردد...

عده‌ی از کسانی که تابع فلسفه‌ی ایده‌آلیسم هستند حرکت را موجد تضاد می‌دانند، این یعنی از کمر کار گرفتن، یا سرچپه کردن مسائل. آن‌ها با ارائه‌ی این نظر ضمن این‌که از بیان علت حرکت عاجز می‌مانند، باید به‌فرو پاشی نظام هستی در نتیجه‌ی تضادهای هدایت نشده تن در دهند! زیرا از نقطه نظر آن‌ها وقتی که حرکت منجر به‌تضاد بشود، تضاد منطقاً باید به‌فروپاشی هویت بیانجامد، چون تضاد مانند هوای فشرده در درون کیسه می‌ماند، فشار هوا باید این کیسه را پاره کند تا آزاد شود، که اصطلاحاً به‌آن «حل تضاد» گفته می‌شود.

پس حرکت موجد تضاد نیست، محصول تضاد است. منتهی مراتب همچنان که تضاد موجد حرکت می‌شود، حرکت هم به‌تضادی از نوعی دیگر منتهی می‌گردد ... این روند یک زنجیره‌ی بی‌انتها را تشکیل می‌دهد که تا مالانهایه ادامه می‌یابد و

ظهور وافول هویت‌ها در پروسه‌ی زمان را محقق می‌سازد: تضاد ـ حرکت (تعاضد آن به‌آن = ظهور هویت جدید، باز تضادی ازنوعی دیگر وحرکتی ازنوعی دیگر...)

فلسفه‌ی ایده‌آلیسم متوجه نیمی از موضوع شده و گفته: «تضاد محصول حرکت است.» و نیمی دیگر را بلا جواب گذاشته که: «تضاد به‌چه چیزی منتهی می‌شود؟»

دراین‌جا چنان دچار سردرگمی می‌شوند که از اعتراف به‌این‌که: «تضاد منجر به‌حرکت بعدی می‌شود» عاجز می‌مانند. خیال می‌کنند که اگر چنین بگویند، قول به‌دَور کرده‌اند. بناءاً از روی ناچاری می‌گویند: «حرکت از لازمه‌ی وجودی ماده است!» توسل به‌این نکته یک فرار به‌جلو است. بهتر است اعتراف کنند که: «تمام اصول پنج‌گانه‌ی کمون و بروز از لازمه‌ی وجودی ماده است، چرا تنها حرکت؟»

نباید از نظر دور داشت که بین تمامی اصول و مقتضیات ذاتئ ماده از قبیل تضاد، تعامل و حرکت و تغییر، هرگز نباید انفکاک یا تقدم و تأخر زمانی یا رُتبی قائل شد، تمام این اسباب و علل در تعاضد همآهنگ و آن به‌آن عمل می‌کنند. در حقیقت قول به‌تقدم و تأخر هریک از اصول، چیزی بیش از یک جدال لفظی نیست.

قول به‌تَرتُّب اولاً از باب ضرورت بیانی بوده است؛ ثانیاً برمشاهدات حسّی استوار می‌باشد؛ وگرنه تفکیک بین اصول ذاتی ماده نه ممکن و نه صحیح است.

چنان‌که نمی‌توان بین آتش وحرارت انفصالی قائل شد، امّا می‌توان با مشاهده‌ی شعله‌ی آتش از دور، به‌عدم حس حرارت حکم کرد. نتوان تصور کرد برای لحظه‌ی اصل حرکت از کار باز ماند، در همان حال تضاد و تعامل به‌کار خود ادامه دهند. یا بالعکس. هکذا اعتقاد به‌غلبه‌ی هرنوع شدت و ضعف یک اصل، بدون اشتمال اصل دیگر، مردود است. به‌حکم تناسب علمی، هراندازه شدت تضاد و تعامل بیش‌تر شود، شتاب حرکت نیز به‌همان مقیاس فزونی می‌یابد.

اصول قبض و بسط همزمان و همآهنگ عمل می‌کنند، همزمانی میان تمام اصول کون وفساد به‌حدی است که هیچ‌نوع تقدم و تأخری (جز رُتبی) نمی‌توان میان آن اصول قائل شد. توضیحاً باید اذعان نمود که انواع تقدم و تأخر به‌قرار ذیل است:

۱ ـ تقدم و تأخربالزمان: مثل مقدم بودن دیروز نسبت به‌امروز.
۲ ـ بالمکان: مثل صف جلو که مقدم برصف آخر است.
۳ ـ بالشّرف: مثل مقدم بودن عالم برجاهل، و اعلم برغیر اعلم.
۴ ـ بالعدد: مانند اقل و اکثر.
۵ ـ بالذات: مانند جواهر بالنسبة به‌خذف.

۶ ـ بالرّتبه: مثل علت و معلول، در سبب و مسبب که در این‌جا تقدّم و تأخّر زمانی و مکانی راه ندارد، چون علت و معلول یک لحظه از هم جدا نیستند، لٰکن یکی منبع جوشش دیگری بوده و رُتبةً مقدم است. مانند این‌که هرگاه کلیدی را به‌دست بگیرید، آن‌گاه دست تان را حرکت دهید، به‌خاطر همین حرکت دست، بلافاصله کلید نیز در دست شما حرکت خواهد کرد. با این‌که در مثال مزبور هم‌زمان با حرکت دست تان، کلید نیز حرکت می‌نماید، ولی درعین‌حال عقل درک می‌کند که حرکت دست مقدّم برحرکت کلید می‌باشد و حرکت کلید متأخّر از حرکت دست است. البته نه‌از ناحیه‌ی زمان، بلکه از جهت تسلسل در وجود وعامل آغازگر.

برهمین اساس هنگامی که می‌خواهیم از مطلب فوق گذارش دهیم چنین می‌گوئیم: «من دستم را حرکت دادم، کلید هم حرکت کرد.»

این درحالی است که از دیدگاه زمان، هردو حرکت در یک لحظه واقع می‌گردد، در همان لحظه‌ی که دست حرکت می‌کند کلید هم حرکت می‌نماید. لذا تقدّم و تأخّر زمانی مراد نیست، درحالی که معلوم می‌شود در چنین مواردی نوعی از تقدّم و تأخّر وجود دارد که هیچ ارتباطی به‌مسأله‌ی زمان ندارد، بلکه از نظر عقل تقدّم و تأخّر ناشی از تسلسل در وجود سبب و مسبب است، بدین‌معنی که عقل در ملاحظه و تحلیل حرکت دست و کلید درک می‌کند که یکی از دیگری ناشی شده است. لذا چنین رأی می‌دهد که حرکت کلید متأخّر از حرکت دست بوده است چه این‌که اگر دست حرکت نمی‌کرد کلید هم حرکتی نداشت. نسبت کارکرد اصول کون و فساد با ظهور و افول فعلیت‌ها دقیقاً همین‌سان است.

همان‌طوری که هرپدیده تضاد مخصوص به‌خود را داشت؛ حرکت مخصوص خویش را نیز دارا است. ضمن این‌که اصل «حرکت» دارای انواعی گوناگون از قبیل: آلی، بیولوژیک، کیمیایی، فیزیکی، میکانیکی، فکری، اجتماعی، کمی ... و کیفی است که هرکدام تابع شرایط و بستر ویژه‌ی خویش می‌باشند.

همان بستری که نوعی خاص تضاد فراهم آورده بود. شمارش انواع حرکت و تعیین میزان و روند سرعت هرکدام، بسته‌گی به‌خاصیت ذاتئ انواع گوناگون پدیده‌ها و شدت و کیفیت تضادهای درونی هریک دارد. حرکت یک پدیده همواره رو به‌کمال نیست، حرکت فقط تغییر است، تکامل یکی از صورت‌های حرکت است.

کم‌ترین و ساده‌ترین نوع حرکت، حرکت فیزیکی است که علی‌الظّاهر از احساس آن عاجزیم، این میزی که هم‌اکنون پیش روی ما است، در ظاهر، آرام و

بی‌حرکت و بی‌زبان می‌نماید، لٰکن فی‌الواقع متشکل است از هزاران بیلیون الکترون که هریک از آن الکترون‌ها با سرعت زیاد به‌دور مرکز خود به‌نام «هسته» در حرکت‌اند. همین‌طور تمام اجزاء ماده که از اتم‌ها تشکیل شده‌اند، این اتم‌ها که هرکدام از تعداد زیادی الکترون و پروتون به‌وجود آمده است، با سرعت زیاد به‌دور خود و دور هسته در گردش دایمی است.

از عجایب حکمت هستی این است که پروسه‌ی گردش الکترون‌ها و پروتون‌ها به‌دور خود و سپس به‌دور هسته، دقیقاً شباهت تام با آهنگ گردش سیارات کیهانی به‌دور خود و سپس به‌دور سیاره‌ی مرکزی دارد. یعنی همان‌طوری که سیاره‌ی زمین دارای حرکتی هم‌زمان به‌دور خود، هم به‌دور خورشید می‌باشد، الکترون‌ها و پروتون‌ها نیز به‌همان‌سان دارای حرکت منظم به‌دور خود، سپس به‌دور هسته می‌باشند. درست مانند اصل تضاد که دارای انواع بی‌شماری وابسته به‌نوع هویت ماده بود، حرکت هرشیء نیز دارای انواع گوناگون وابسته به‌نوع ماده و فعلیت آن است. به‌ویژه آن نوع خاص حرکت به‌معنی «خروج تدریجی شَیء از قوه به‌فعل.» تابع مستقیم نوع فعلیت ماده است.

بنابراین اختلاف نوع عناصر فیزیکی ناشی از تعداد الکترون‌ها است، امّا اختلاف وزن اجسام وعناصر فیزیکی، ناشی از وجود اختلاف در تعداد پروتون‌ها می‌باشد. این امر منتج به‌اختلاف در نوع تضادها و چگونه‌گی انجام حرکت در هرعنصر مادی می‌گردد، در صورتی که قانون یکی است و حرکت و تغییر هم‌چنان بلا وقفه ادامه دارد، هیچ چیز نمی‌تواند جلو آن‌را ببندد.

د ـ تعادل و سنخیت: مکرر گفته‌ایم که جهان ما در عین وحدت، دارای کثرت هویت و تعدد اجزاء و فعلیت است، مانند انواع مختلفی مواد معدنی، کانی، نامی و غیره. این تکثر و تعدد هویت، در فرایند تکامل خلقت تحت شرایط میلیون‌ها متغیر، برمبنای "تعادل" و "تناسب" به‌وجود آمده و به‌بقاء خود ادامه می‌دهند. در بحث منوط به"قضاء" و "قدر" دانستیم که تعادل و تنوع در ظهور و بقاء پدیده‌های هستی لازم و ملزوم هم‌اند. که در امر پیدایش و تکامل حیات نیز نقش محوری به‌عهده دارند. مفهوم این‌گفته این است که تعادل و سنخیت از شروط اولیه‌ی پیدایش و تشکیل یک مجموعه می‌باشد. وجود تعادل و تناسب در ذات عناصر تشکیل دهنده‌ی یک هویت نهفته است. که در فرایند شکل‌گیری و ظهور یک پدیده، هرعنصری نوع جنس همسنخ خود را جذب می‌کند و غیر آن‌را دفع

می‌نماید. این فرایند جذب و دفع، متناسب با نیاز پدیده در پروسه‌ی تکامل انجام می‌یابد. در غیر این‌صورت اصلاً پدیده تشکیل نمی‌شود.

همچنین است هرگاه در جریان ظهور یک پدیده، اصل تعادل و سنخیت دچار اختلال گردد، روند ظهور پدیده به‌کلی متوقف می‌گردد (شبیه سقط جنین) در آن صورت مجموعه‌ی پروژه از مسیر تکاملی خارج شده و به‌شَیء دیگر تغییر ماهیت می‌دهد. در آن تغییر ماهیت و کسب هویت جدید نیز اصول فوق، من‌جمله اصل تعادل نقش لازم خود را ایفاء خواهد کرد. اصل تعادل مانند همه‌ی اصول و مواد دیگر، چه در مرحله‌ی قبض و چه در مرتبه‌ی بسط هرپدیده، دارای نقش تعیین کننده است. نتیجه آن‌که تشکیل و بقاء هرپدیده، وابسته به‌کارکرد عوامل متعدد درونی و بیرونی آن پدیده می‌باشد. تعادل را چه در روند تشکیل یک مجموعه و چه در رابطه‌ی آن مجموعه با محیط پیرامون باید جست وجو کرد. (فی المثل) مانند رویش گیاهان در فصل بهار که مجموعه‌ی عوامل در حد متعادل و متناسب دست به‌دست می‌دهند و گیاه را سبز می‌کنند. این گیاه چرا در زمستان سبز نمی‌شد؟

= چون یک یا چند عامل درحد لازمی از تعادل و تناسب کار نمی‌کرد.

این مثال و این نتیجه جهت ظهور و بقای هرپدیده در هرمقیاس و در هرمورد قابل‌الصدّق است. گفتیم اصل "تعادل" و "تناسب" رابطه‌ی مستقیم با قانون «قضاء و قدر» دارد. قضاء و قدر در حقیقت حاکی از وجود تعادل کمی و کیفی در روند کار هستی جهت ظهور و بقاء پدیده می‌باشد. به‌موجب همین قانون است که در پهندشت هستی چیزی بی‌هدف، بی‌جا، کم‌تر، بیش‌تر، زودتر، دیرتر، بهتر، بدتر ... از ضرورت وجودی خود نیامده است. هرشیء در جای خود همان چیزی است که باید می‌بود. به‌همین جهت هستی را «نظام احسن» می‌نامیم.

* «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ، ۵۴: ۴۹ = **به‌تحقیق ما هرچیز را به‌اندازه خلق کردیم.»**

* «وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا،۱۷**: ۱۲=روابط وخواص هرپدیده رامشخص نمودیم.»**

* «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا، ۲۵: ۲ = و هرآفریده‌ی را محدود به‌حدود ساخته‌ام؛ برایش حد و اندازه معیّن نموده‌ام، چه اندازه‌ای!»

بدین‌سان هستی کامل است و در تمامیت خود خیر محض می‌باشد؛ هرگاه اصل تعادل و تناسب در کار نمی‌بود، هستی اصلاً نمی‌توانست موجود شود (به‌فرض محال) اگر موجود می‌شد، یک نواخت و فاقد هرنوع نظام‌مندی و تنوع بود. وقتی می‌گوئیم «نظام هستی» یعنی که می‌گوئیم: «هستئ که دارای پدیده‌های متنوع و

گوناگون و همآهنگ است، این پدیده‌ها در عین تفاوت ماهوی، با یکدیگر مرتبط و سامان‌یافته می‌باشند.» مثل این‌که در زنجیره‌ی حیات، هرموجودی که دارای اهمیت غذایی بیش‌تر باشد، به‌همان نسبت از توان بالا در امور تولید مثل، تغذیه و انطباق با محیط برخوردار است. این تجلّی واقعی همان اصل تعادل می‌باشد که در قرآن به«قضاء و قدر» تعبیر شده است.

همچنین وجود تعادل در فرایند حرکت و پیش رفت جوامع انسانی نیز به‌روشنی نمایان است. به‌این معنی که در یک جامعه‌ی پیش‌رفته، به‌رغم وجود تضادهای ضروریِ درونی، همه‌ی مظاهر آن پیش‌رفته است. نمی‌شود که ملتی دارای فرهنگ پویا و پیش‌رونده باشد، درهمان حال اقتصادش عقب‌مانده باشد، سطح آگاهی عمومی عالی باشد، ولی بهداشت عمومی نازل و نظام قضایی فاسد باشد. کمااین‌که در جوامع عقب‌مانده، همه‌ی امور دچار رکود و عقب‌ماندگی می‌باشد. نمی‌تواند اقتصاد شکوفا، امّا فرهنگ منحط داشته باشد. اگر چنین باشد مانند این خواهد بود که شخصی کله‌اش خیلی بزرگ شده باشد درحالی‌که باقی اندام و اعضایش بسیار کوچک مانده باشد. درعین‌حال این حقیقت نیز وجود دارد که در مرفه‌ترین جوامع، نشانه‌های از فقر و فساد مشاهده می‌کنیم؛ دقیقاً مانند آن‌که در پسمانده‌ترین جوامع، اشخاص مرفه زندگی دارند؛ این درست همان چیزی است که به‌آن اصل «تضاد» گفتیم و باید باشد. یعنی چیزی را که به‌عنوان نشانه‌های عقب ماندگی در جامعه‌ی پیش‌رفته، یا نشانی از پیش‌رفت و توسعه در یک جامعه‌ی عقب‌مانده مشاهده می‌کنیم، فی‌الواقع شدت تضادهای قانونی را نظاره‌گر هستیم، چنان‌که در یک منظره اصولی چون: تضاد، تعامل، تعادل و حرکت را همزمان مشاهده می‌نمائیم.

ه ـ معاد: اصول مذکور به‌مثابه زیرساخت میلیون‌ها عامل فرعی دیگر؛ زمینه را برای «معاد» و تکامل ماده مهیا می‌سازد. "معاد" اصل غایی و هدف نهایی ماده است. غایت مراتب این‌که معاد هرشیء نیز تابع زمان و خاصیت ذاتی آن شَیء است. همان‌گونه که دانستیم، ماده به‌طور کلی در مسیر منحنی دارای قوس صعود و نزول حرکت می‌کند. هیچ عاملی (سوای عوامل مکانیکی) نمی‌تواند در مسیر حرکت کلی ماده به‌سوی تکامل موعود، ایجاد توقف، یا انحراف نماید. آن‌جا که قرآن شریف هرپدیده‌ی را دارای اجل و مهلت معین معرفی می‌کند، منظورش بیان همین مطلب است: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ۖ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ، ۷: ۳۴ = برای همه‌ی امت‌ها مهلتی معین است،

هنگامی که آن مهلت فرا رسد وقوع آن یک لحظه پس و پیش نمی‌افتد.» چنین آیاتی در قرآن مجید بسیار آمده است، آن آیات ضمن این‌که از حرکت ماده در همان مسیر منحنی و قبض و بسط هرشَیء در ظرف زمان خبر می‌دهد، ضرورت وقوع این عرض و جمع را در موقعیت خاص، و بنا به‌مقتضای زمان نیز تفهیم می‌کند. به‌عبارت گویاتر: توجه به‌وحدت ذات و زمان، یا وقوع فعل، باتوجه به‌وجود زمینه‌های قطعئ آن فعل؛ به‌خصوص درعرصه‌های اجتماعی بسیار ضروری است.

از آن‌جا که انسان و جوامع انسانی، یک پدیده‌ی طبیعی و مادی می‌باشند، به‌لحاظ قانونی تابع احکام ماده است. همراه با مجموعه‌ی واقعیت‌های پیرامون خود، اعم از دست‌آوردهای فکری، اجتماعی، فرهنگی، صنعتی، هنری، قانون‌گذاری و غیره؛ ناگزیر از تبعیت از این اصول علمی‌اند.

این اصول به‌ما می‌گوید که حتی در جوامع انسانی نیز هیچ پدیده‌ی نا به‌هنگام به‌ظهور نمی‌رسد، و همین‌سان پایدار هم نخواهد ماند. هرواحد انسانی در هرزمان و مکان چیزی را بروز می‌دهد که به‌آن نیازمند است، چیزی‌را دفع می‌کند که یانسبت به‌آن بی‌نیاز است، یا قادر به‌بهره‌وری نمی‌باشد. تمدن‌ها برهمین مبنا ساخته شده است، فرهنگ‌ها در همین راستا ظهور کرده‌اند، و تابع همین قانون افول نموده‌اند.

از همین زاویه است که اختلاف در نحوه‌ی زندگی آدمیان، تفاوت بین احکام ادیان و مذاهب، یا تلقی گوناگون از حقیقتی یگانه، وضع قوانین متفاوت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف قابل درک می‌شود. این خود یک نمود عینی از وجود قانونی است که حکماء آن‌را «ضرورت و امتناع» نامیده‌اند. به‌موجب آن: «وقوع هرشَیء و هرفعل مطابق با مقتضیات ذاتئ ماده تابع زمان و مکان است؛ غیر آن ممتنع می‌باشد.» با این بیان دانستیم که در گستره‌ی هستی، هرچیزی به‌هنگام، به‌اندازه و برطبق ضرورت حاصل شده است. ظهور و افول هویت ماده نیز تابع ضرورت و امتناع در مسیر همان «اجل مسمی» می‌باشد.

از این منظر به‌روشنی می‌توان فهمید که ماده در قوس صعودی حرکت خود لاجرم به‌نوک منحنی، که همان نقطه‌ی «معاد» و «تکامل» باشد، می‌رسد و هویت مشخص می‌یابد. این مرحله همان حد اعلای قبض و انسجام ماده در یک هویت قابل تعریف است. از این پس لامحاله، بازهم براساس همان اصول و قوانین پیش گفته، که موجبات ظهور و قبض ماده را فراهم کرده بود؛ قوس نزولی و حرکت به‌سوی فروپاشی و بسط اجزاء ماده آغاز می‌گردد. این روند فرسایش تا آن‌جا ادامه می‌یابد

که پدیده‌ی مورد نظر، بالکل خاصیت و هویت شناخته شده‌ی خود را از دست داده و آماده برای کسب هویت و خاصیت جدید و متفاوت با قبل می‌شود.

آن‌چنان که روند صعود و قبض ماده، از جبر علمی و تخطی‌ناپذیر برخوردار بود، مرحله‌ی نزول و انبساط آن نیز ناگزیر از تبعیت جبری می‌باشد. به‌فرض که تمام عوامل بیرونیٔ قبلی کماکان پابرجا باشد، دیگر آن پدیده در ذات خود استعداد بهره‌گیری از آن امکانات در جهت ادامه‌ی وضع موجود و طی مسیر صعود را ندارد. به‌همین دلیل توانایی استفاده از شرایط بیرونی، برای بقاء خویش را از دست داده است. پس به‌ناچار باید به‌روند انبساط تن داده و ذرات وجودی خود را جهت ترکیب نو و ظهور در هویت جدید از دست بدهد.

درهمین‌جا است که به‌تبع افزایش و شدت فساد در درون هرشَیء نطفه‌ی پدیده‌ی جدید، متناسب با ذات و خاصیت نوع ماده، در جوف آن شَیء منعقد گشته و رشد می‌کند. و بالجمله، این جریان بلا وقفه ادامه می‌یابد تا زمینه برای تحقق قبض مجدد و بروز هویت جدید آماده گردد. در همین‌جا یکی از وجوه اصل «تعادل» به‌روشنی خود را نشان می‌دهد، بدین‌نحو که ماده با همان استحکام و سرعتی که مسیر صعود را طی می‌کند؛ قوس نزول و فساد را نیز با همان نسبت به‌پایان می‌رساند. به‌هرمقیاس که ضریب انسجام و ترکیب بالا باشد، روند فسادپذیری و تجزیه و تلاشی به‌آرامی و کندی انجام خواهد یافت. و بالطبع، ظهور پدیده‌ی جدید به‌تأخیر خواهد افتاد.

سرعت در روند کون و فساد، در واقع به‌منزله‌ی ضعف ترکیب و قلت انرژی و زمانی به‌کار رفته است. که خود به‌معنی خام بودن پدیده می‌باشد. هر پدیده‌ی خام در فرایند فروپاشی دارای سرعت بیش‌تر می‌باشد. به‌عنوان مثال: لعل بدخشان و سنگ پای قزوین، هردو سنگ است، همچنان که لعل بدخشان پارامترهای بیش‌تری به‌خدمت گرفت تا لعل شد، در روند فرسایش نیز زمان بیش‌تری می‌طلبد تا عمل تجزیه و ایزولاسیون انجام پذیرد. معادن طلا و الماس که (افزون برمیلیاردها ریز فاکتور دیگر) زمان و انرژیٔ بیش‌تری به‌خود صرف کرده‌اند، در قیاس با معادن سنگ یشم، یا گچ و آهک و مرجان... از ثبات و دوام بیش‌تر برخوردار‌اند. درختان، گیاهان و حیواناتی که از سرعت رشد و بلوغ برخوردار‌اند، دارای طول عمر کوتاه‌تر نسبت به‌آن انواعی است که دوران طولانی‌تر بلوغ را طی می‌کنند.

این مطلب هم در مورد مواد معدنی و کانی، هم در مورد گیاهان و درختان، هم در عرصه‌های اجتماع انسانی به‌روشنی قابل الصّدق است. هرجامعه‌ی که دارای ثبات و استحکام کافی در امور اخلاقی، مدنیت، صنعت، اقتصاد و سایر شئون زندگی باشد؛ به‌همان نسبت با ثبات، پایدار، مرفه، خوش‌بخت، سالم‌اندیش، خردمند و منطقی خواهد بود. و از لرزش‌ها و تنش‌های داخلی و خارجی خسارتی چندانی نخواهد دید، امّا اگر از استحکام کافی در این امور بی‌بهره باشد، هر روز دچار التهاب و آشفتگی و از هم پاشیده‌گی بیش از پیش خواهد شد. از این جا می‌فهمیم که چرا جوامع ما به‌صلح و ثبات نمی‌رسند؟

= به‌خاطر این‌که زیر ساخت‌ها ضعیف است، میان عرضه و تقاضا تناسب وجود ندارد. کسب استحکام و ثبات هرپدیده مستلزم صرف انرژی و زمان است. با این وجود باید اذعان کرد که «تکامل دایمی» در هیچ پدیده‌ی مورد ندارد. آن‌چه روی می‌دهد انحناء بعد از انحناء، هویتی بعد از هویت و معادی بعد از معاد است. در مجموع، تکرار همان قبض و بسطی می‌باشد که از روزگارانی پیدایش ماده، تا حد اعلای تکامل جهان عینی، به‌طور مارپیچی، یا شبیه حرکت امواج دریایی، پی در پی فراز و فرود کرده و خواهد کرد، تا این‌که در نهایت، مجموع عالم ماده به‌صورت یک کل به‌معاد موعود خویش برسد و از آن پس به‌حکم همین قانون، آن «اجل مسمای» موعودش سرآمده و متلاشی شود. بنابراین معاد این دنیای ما زمانی است که دیگر از ادامه‌ی تکامل بازماند و ناچار به‌آغاز قوس نزولی تن دهد.

اکنون اصول و مراحل مختلف وقوع قبض و بسط ماده را در قالب یک مثال آزمایش کرده و نتیجه می‌گیریم، سپس همان نتیجه را با استفاده از سیستم منطق قیاسی و استقرایی برکل عالم ماده تعمیم داده و ازآن یک قانون جامع علمی استخراج می‌کنیم. مثال ما در این‌جا یک اصله درخت است:

«درخت»: از لحظه‌ی که "هسته" در دل خاک قرار می‌گیرد؛ با فراهم آمدن و اجتماع تمامی شرایط ضروری همچون آب، هوا، نور ... آماده برای آغاز قوس صعودی خود به‌سوی «شدن» است. آن‌چه هسته را در خروج تدریجی از قوه به‌فعل، از طریق صرف ذخایر موجود در جوف خود و کسب توانایی جذب تدریجی و متعادل مواد لازم از خاک و آب، و تبدیل انرژی نوری به‌انرژی کیمیایی مساعدت و هدایت می‌کند، عوامل درونی چون اصول: تضاد، تعامل، حرکت و تعادل، تحت رهبری «شعور نوعی»(۳) است که مجموعاً در

تطابق با عوامل بیرونی، مسیر ظهور و رشد درخت را هموار می‌سازد. این روند از باب ضرورت و وجوب، به‌طور وقفه‌ناپذیر پیش می‌رود، تا هسته‌ی مورد نظر ما، متناسب با اصلیت ذاتی خویش طی مدت زمان معین با جذب حد اعلای مواد معدنی لازم از عناصر چهارگانه‌ی طبیعت، به‌عالی‌ترین مرحله‌ی «همایش» و انسجام ماده در یک هویت مشخص و قابل تعریف نایل شود. سرانجام، به‌نقطه‌ی می‌رسد که حد فاصل بین ظهور و افول می‌باشد. این همان نوک قوس صعودی است و همان مرحله‌ی است که به‌آن «اوج تکامل» یا «معاد» می‌گوئیم.

این غایت آن نقطه‌ی بود که باید درخت ما به‌آنجا می‌رسید. از این پس دیگر درخت ما براساس همان خصلت ذاتئ خویش، هرگز قادر نیست از این حد بگذرد و جلوتر رود، درحالی که تمام عوامل خارجی کماکان با حداکثر آماده‌گی در خدمت آن قرار دارد، امّا ذات آن درخت دیگر نمی‌تواند مانند سابق آن‌را به‌کار گیرد. در همین حال که درخت مورد نظر ما، در اوج جوانی، نمو و شادابی است، از نظر فلسفی می‌گوئیم: عالی‌ترین مرحله‌ی گون، یا قبض انجام یافته و درخت به‌معاد موعود خود رسیده است. این معاد، دارای وجوه کمی، کیفی، زمانی و مکانی بوده و دقیقاً نفس همین عوامل و وجوه، راه را به‌روی پیش‌رفت بی‌حساب و کتاب درخت بسته است.

نفس همان قانون قبض و بسط که تاکنون موجبات ظهور و رشد پدیده را فراهم می‌کرد، از این پس قوس نزولی آن‌را رهبری می‌کند.

حرکت ماده به‌صورت روی‌کرد درخت به‌سوی پیر شدن و فساد و فرسایش آغاز می‌شود. درخت دیگر نه‌تنها آن قدرت جذب و تبدیل مواد معدنی را ندارد، بلکه دم به‌دم برشدت فرسایش بافت‌ها و واپس‌دهی مواد کیمیایی جذب کرده، افزوده می‌شود. این مواد به‌صورت بخار، گاز و ذرات خاکی، هویت قبلی را ترک می‌کند، تا زمانی که بالکل خشکیده و از پا درآید. سرانجام، با مرگ کامل درخت، کلیه‌ی اجزای آن مجدداً بسیط و ساده (بی‌هویت) می‌گردد، یعنی باری دیگر تبدیل به‌انرژی گردیده و علی‌الظّاهر نابود و نامرئی می‌شود. دراین مرحله اصطلاحاً می‌گوئیم: «بسط کامل ماده واقع شده است.» دیدیم که درخت از ابتدا تا انتهای راه خود دو مسیر قوسی را طی نمود = قوس صعودی و قوس نزولی. از اتصال دو قوس یک دایره‌ی کامل پدید می‌آید، شبیه این (O) پس نتیجه می‌گریم که ماده در تمامیت خود در مسیر دایره‌ای حرکت می‌کند. قبلاً هم شنیدیم که جنید بغدادی گفته بود: «نهایت بازگشت به‌بدایت است.» با فروپاشی درخت یک هویت مادی به‌پایان راه خود رسید.

امّا ذرات تشکیل دهنده‌ی آن درخت قطعاً در هیأت، یا هیأت‌های متفاوت با قبل به‌قبض مجدد در آمده است. یعنی به‌فعلیت دیگر رسیده است (درست مانند حبابی بعد از حباب) ولی ما نمی‌توانیم آن‌را محاسبه کرد.(۴)

حاصل کلام این‌که: مثال درخت ما، بلا استثناء برتمام اجزاء و انواع ماده، اعم از جماد، نبات، کانی و غیره قابل تعمیم و تصدیق است. تا آن‌جا که در فاز نهایی، حرکت مجموع عالم هستی به‌صورت یک کل در همین مسیر منحنی، دارای مشخصات کیفی قبض و بسط ادامه می‌یابد. این روند تا مالانهایه در اعماق زمان‌های طولانی و غیر قابل تصور (در پیمانه‌ی ابدیت زمان) به‌طوری بی‌گسست ادامه خواهد یافت. از همین گذرگاه جهانی بعد از جهان محقق خواهد گشت.

نشان‌های حکمت هفده‌هم:

۱ ـ «مولوی / مثنوی»:

این جهان جنگ است و کل چون بنگری ذره بـا ذره چـو دین بـا کـافـری
ذره‌ی بـــالا و آن دیـگر نـگون جنـگ فعـلی شان ببین اندر رکون
جنـگ فـعلی هست از جنـگ نهان زین تخالـف آن تخـالف را بـخوان

۲ ـ «ارسطو» از قول «هومیروس» نقل کرده است که او هنگام مطالعه‌ی تضاد گفته است: «ای کاش تضاد موجودات از بین می‌رفت تا تمامی عالم، ساکن و ابدی می‌شد».

۳ ـ درختان و گیاهان دارای شعور هستند، چون جنس مخالف را می‌شناسند، فصول مخلتف سال را می‌شناسند، در برابر آب و هوای متغیر و نوع خاک واکنش نشان می‌دهند، به‌هنگام تشنه‌گی و نوسانات نور و گرما عکس العمل مناسب بروز می‌دهند، شب و روز را می‌شناسند، در شب‌ها ترینجه می‌شوند و رشد می‌کنند و روزها استراحت دارند، نوازش و مهربانی را درک می‌کنند و باغبان خود را می‌شناسند. موسیقی را درک می‌کنند، ریشه‌شان در مسیر آب و رطوبت و خاک مرغوب حرکت می‌کند، آلت دفاعی دارند، نوزادان خود را در پوسته‌های حفاظتی مناسب، همراه با تعبیه‌ی ذخایر کافی غذایی رها می‌کنند ...

۴ ـ حکیم عمر خیام نیشابوری:

هر سبزه که در کنار جوی رسته است گـویی زلب فرشته خویی رسته است
پا برسر هـر سـبزه تا به‌خواری ننهی کان سبزه ز خاک لاله رویی رسته است

۱۸

پیدایش جهان

هستی در زمان

ناگهان مــوجی ز بحر لامکان آمد پدید
کزنهیبش این همه شور و فغان آمد پدید
رازخود می‌گفت باخود آن نگارجلوه‌گر
راز او بــیرون فتد این داستان آمد پدید
خواست تا اعیان ثابت را ز علم آرد به‌عین
ذات و اسماء و نعوت بی‌کران آمد پدید

«دیوان کبیر»

در باره‌ی چگونه‌گی پیدایش از منظر فلاسفه‌ی یونان و ادیان مختلف سخن بسیار گفتیم؛ اکنون نوبت آن شد تا نظر علم را در مورد این مبحث اشتیاق‌انگیز جویا شویم. بشر همیشه هر وقت به‌دیوار نادانی برخورد می‌کرده و نمی‌دانسته پشت این دیوار چیست، تمام نادانسته‌های خود را به‌خدا نسبت می‌داده؛ اما در طول تاریخ، این دیوار نادانی پیوسته عقب‌تر رفته و با شکوفائی رشته‌های مختلف علوم، موضوعات زیادی روشن شده‌اند؛ لٰکن تا هنوز این دیوار جهل بشری به‌طور کامل فرو نریخته و هنوز خیلی چیزها در پشت دیوار است که ما نمی‌دانیم.

حتی در آینده هم که خیلی چیزهای جدید کشف و روشن شود، باز هم چیزهای زیادی باقی خواهد ماند که نتوانیم دانست. همچنان‌که در ابتدای کتاب گفتیم:

«ما هرگز به‌عمق تمامیت هستی و حقیقت غائی نخواهیم رسید.»

از منظر علم، چند و چون تخمه‌ی اولیه‌ی هستی (یا کیهانی) مجهول است. قبلاً گفته شد که منطق علم جزئی‌نگری است؛ علم نمی‌تواند مطابق با منطق فلسفه و

دین، عالم را قدیم و حدیث کند و حکم کلی دهد. امّا ادامه‌ی تکامل هستی را تابع منطق دیالکتیکی می‌داند که به‌موجب آن قانون پیش‌برنده‌ی قبض و بسط در بطن هر ذره مستتر است و همه‌ی ذرات در پیوند ارگانیک با یکدیگر به‌سوی «شدن» پیش می‌روند. تقریباً در تمام فلسفه‌های علمی هنگامی که گفته می‌شود: «هستی»، «جهان» یا «کائنات» در حقیقت به‌طور مشخص همزمان سه مقوله را توأماً و مرتبط باهم قصد کرده است: ۱ ـ زمان ؛ ۲ ـ حیات ؛ ۳ ـ ماده. این سه مقوله‌ی اساسی در ترکیب و پیوند با هم، واقعیت و مفهوم «جهان» را شکل می‌دهند.

حقیقت و مفهوم زمان

همان‌سان که در مورد «خداچیستی» گفتیم خداوند وجود لایدرک ولایوصف است؛ درمورد «زمان‌چیستی» می‌توانیم بگوئیم «یدرک و لایوصف» می‌باشد. "سنت اگوستینوس قدیس" (۳۵۴ـ ۴۳۰، م) در «اعترافات» خود در مورد «چیستئ زمان» می‌گوید: «اگر از من نپرسید زمان چیست؛ من خوب می‌دانم زمان چیست؛ امّا همین‌که از من بپرسید "زمان چیست؟" من می‌مانم!»

"سیمون ساندرز" فیلسوف و فیزیک‌دان در پاسخ به‌این نوع مسائل می‌گوید:

«معنای زمان به‌طرز وحشتناکی برای فیزیک‌معاصر مسأله‌ساز شده است. وضعیت آن‌قدر مشکل است که بهترین کاری که شخص می‌تواند انجام دهد، اعلام «لاادری» است. یعنی نداشتن هیچ موضع و ترجیحی نسبت به‌این مسأله.»

زمان به‌عنوان یک مجهول کلی، تا کنون در هیچ مکتب و فلسفه مورد تجزیه و تشریح مستوفی قرار نگرفته است؛ حتی در حد دیگر بخش‌های علم و فلسفه به‌آن توجه جدی مبذول نشده و یک تعریف روشن وقابل قبول از آن ارائه نگردیده. گرچه همه‌ی اصحاب فلسفه‌ی قدیم و حدیث، از یونان باستان تا عصر ما، اعم از افلاطون، ارسطو، سنت اگوستین، امام محمد غزالی، أبوعلی سینا، ملاّصدرا، ملاّهادی سبزواری، ملاّ محمد کاظم هروی، کانت، هگل، هایدگر، آلبرکامو ... کمابیش سراغ این مجهول بزرگ را گرفته‌اند، لٰکن حقیقت آن است که هیچ‌کدام از آنان به‌یک نتیجه‌ی قاطع و تعریف جامع و مانع از موضوع نرسیده تا بتوانند جمله‌ی نهایی را در خصوص تعریف زمان اداء کنند. بدین‌قرار این «امّ المباحث» همچنان در پرده‌ی ضخیمی از ابهامات و تعابیر مشابه، یا ناقص و متناقض قرار دارد و هرکس به‌سهم خود آن‌را از مفاهیم نفسی، وهمی، ذهنی، مادی، مجرد، وجودی و عدمی می‌دانند...

علوم جدید نیز از شرح حقیقت زمان عاجز آمده است، شاید به‌این خاطر که آن از اموری مجرد بوده و آزمایش‌پذیر نمی‌باشد. در عمل تنها توفیقی که قُدماء و متحدثین در مقوله‌ی زمان داشته‌اند، ساخت ابزارهای سنجش و تقسیم زمان به‌صورت قراردادی، یا از روی محاسبات فلکی (به‌ویژه گردش زمین به‌دور خود و خورشید) بوده است. تعیین اوقات به‌ثانیه، دقیقه، ساعت و شب و روز به‌۲۴ ساعت، سپس تعیین واحدهای زمانی چون هفته، ماه، سال، قرن ... تماماً با استعانت از ریاضیات و فیزیک به‌منظور استفاده‌ی کاربری از زمان صورت گرفته و هیچ معرف ذات زمان نمی‌باشد. این به‌مانند آن است که کسی در ساحل دریا مقادیری از آب دریا را به‌منظور استفاده‌ی خاص و در ظروفی با اندازه‌های متفاوت بریزد و در همان حال اسم آن‌را "دریا" بگذارد.

احتمالاً همین تقسیم‌بندی‌ها موجب شده باشد که کسانی در نهایت ساده‌انگاری "زمان" را مقداری "حرکت" دانسته و ذات آن‌را محصول گردش افلاک تصور نمایند. این تعریف که به‌ارسطو برمی‌گردد، بعدها خوراک فلسفه‌ی مشّاء گردید. و از آن‌جا که حکمای اسلامی و متألهه (بالعموم) پیرو حکمت مشّاء هستند، به‌همین تعریف چسپیدند و تا هنوز می‌گویند: «زمان مقداری حرکت است.» در عین که ارسطو زمان را از مقوله‌ی «کم متصل غیرقار» می‌داند مع الوصف، تعریف زمان به‌مقداری حرکت «ادراک منسوخ و تکرار شونده از مقوله‌ی زمان» به‌دست می‌دهد. مسلماً تبیین زمان بدون حرکت ممکن نیست؛ پس حرکت، دریچه‌ی درک زمان و آلت سنجش آن است، نه‌ذات زمان.

کم‌ترین واحد زمان

در فیزیک رسم براین است که هرگاه بخواهند چیزی را بشناسند آن‌را خرد و خردتر می‌کنند تا نهایتا به‌ذرات بنیادین برسند، منابع مطالعاتی نشان می‌دهند که فیزیک‌دانان همین قاعده را با زمان اعمال کرده‌اند. «آتوثانیه» یک مفهوم شناخته شده در فیزیک است، برای داشتن تصور بهتر از این بازه زمانی در نظر آورید که نسبت ۱۰۰ آتوثانیه به‌یک ثانیه، مانند نسبت یک ثانیه به‌۳۰۰ میلیون سال است!

حتی تصورش هم غیرممکن است، امّا چنین بازه زمانی‌ای در طبیعت وجود دارد و حتی اندازه‌گیری هم شده است. با این‌حال این اندازه‌گیری هم با کوچک‌ترین مقیاس زمانی بسیار فاصله دارد.

یک محدوده‌ی زمانی به‌نام «ابعاد پلانک» وجود دارد که حتی آتوثانیه نیز در برابر آن مانند میلیون‌ها سال است. این مقیاس مرز فیزیک شناخته شده را مشخص می‌کند؛ ناحیه‌ی که در آن فواصل و بازه‌های زمانی آن‌قدر کوتاه هستند که بسیاری ازمفاهیم فضا و زمان شروع به‌فروپاشی می‌کنند. زمان «پلانک» یعنی کوچک‌ترین واحد زمانی که معنای فیزیکی دارد، ۱۰ به‌توان ۴۳ ثانیه است. این مقدار کوچک‌تر از یک تریلیونیم تریلیونیم آتوثانیه است. ماورای آن چیست؟

- آیا زمانی کوچک‌تر از آن هم وجود دارد؟

= تا کنون ناشناخته است. چنان‌که منابع مطالعاتی اذعان می‌دارند، تلاش برای درک زمان‌های پائین‌تر از ابعاد پلانک، منجر به‌جهش‌های عجیب در فیزیک شده است. به‌طور خلاصه مسأله این است که آیا امکان دارد آن زمان (زمانی کوچک‌تر از زمان پلانک) در بنیادی‌ترین سطح واقعیت فیزیکی وجود نداشته باشد؟

مشکل زمان از یک قرن قبل حادتر شد، وقتی نظریه‌های نسبیت خاص و نسبیت عام اینشتین، تصور معمول از زمان را به‌عنوان یک ثابت جهانی درهم ریخت، یکی از پیامدهایش آن بود که گذشته، حال و آینده مطلق نیستند. نظریه‌های اینشتین هم‌چنین چالشی جدی در فیزیک به‌وجود آورد، زیرا قوانین نسبیت عام (که گرانش وساختار بزرگ مقیاس جهان را توصیف می‌کند) با قوانین فیزیک کوانتومی (که بر جهان خرد حکومت می‌کند) ناسازگار به‌نظر می‌رسد.

جهت پیکان زمان

توصیف بنیادی از جهان بدون تعریف واقعی از زمان نا ممکن است، برخی به‌این فکر افتاده‌اند که برای تعریف جهان زمان را کنار بگذارند. این مسأله که زمان ممکن است وجود نداشته باشد در میان فیزیک‌دانان به‌نام «مسأله‌ی زمان» شناخته می‌شود. این ممکن است بزرگ‌ترین مسأله باشد امّا هنوز از پیچیده‌ترین سؤال در مورد زمان فاصله دارد. «مسأله‌ی زمان» در رقابت با این واقعیت عجیب در رتبه‌ی دوم قرار می‌گیرد که قوانین فیزیک توضیح نمی‌دهند چرا زمان همواره رو به‌جلو می‌رود. باز ثابت نیست که اصولا حرکت زمان طولی است یا دوری؟

یعنی زمان به‌جلو می‌رود یا به‌دور خود می‌چرخد؟

تمام قوانین فیزیک ـ اعم از قوانین نیوتن و اینشتین یا حتی قوانین کوانتوم ـ با معکوس شدن جهت زمان به‌همین صورت کنونی باقی خواهند ماند تا جایی که ما

می‌توانیم بگوئیم، با این‌که زمان یک فرآیند یک‌سویه است و هرگز معکوس نمی‌شود، هیچ قانونی آن‌را محدود نمی‌کند. یعنی هیچ یک از قوانین فیزیک یک‌سویه بودن جهت زمان را تضمین نمی‌کنند.

مارتین‌هایدیگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) زمان را به‌سه نوع زمان روزمره، زمان طبیعی و زمان جهانی تقسیم می‌کند. در بحث زمان روزمره می‌گوید:

«زمان آن‌چیزی است که اتفاقات درآن رخ می‌دهند. زمان در موجود تغییرپذیر اتفاق می‌افتد. پس تغییر در زمان است. تکرار دوره‌ای است. هر دوره تداوم زمانی یکسان دارد. ما می‌توانیم مسیر زمانی را به‌دل‌خواه خود تقسیم کنیم. هر نقطه‌ی اکنونی زمانی بر دیگری امتیاز ندارد و اکنونی پیش‌تر و پس‌تر (بعدتر) از خود دارد. زمان یکسان و همگون است. ساعت چه مدت و چه مقدار را نشان نمی‌دهد بلکه عدد ثبت شده‌ی اکنون است. هایدگر می‌پرسد که این اکنون چیست؟»

«آیا من انسان برآن چیره‌گی و احاطه دارم یا نه؟ آیا این اکنون من هستم یا فرد دیگری است؟ اگر این‌طور باشد پس زمان خود من هستم و هر فرد دیگر نیز زمان است و ما همه‌گی در با هم بودن مان زمان هستیم و هیچ‌کس و هرکس خواهیم شد.»

در یک تصور مثالی می‌توان این‌گونه پنداشت که زمان به‌مانند یک رود عظیمی است که از ازلیت آمده و به‌سوی ابدیت روان است. این رود عظیم همه‌ی پدیده‌های هستی را با خود آورده و با خود می‌برد ... زمان را باید ظرف جامع برای ماده دید، نه محصول حرکت عروضی آن. این ظرف جامع و بزرگ، در خط طولی رو به‌پیش حرکت می‌کند، غیر قابل برگشت، غیر قابل تکرار و غیر قابل نسخ و استبدال است. مجموعه‌ی جهان فیزیکی و افلاک را در جوف خود به‌وجود آورده و در امتداد خود به‌آن شکل و رنگ بخشیده و همچنان پیش می‌برد. به‌روشنی قابل درک است که ماده در ظرف زمان به‌صورت ذره‌گونه حرکت می‌کند.

هستی در ظرف زمان به‌وجود آمده، تطور نموده و تغییر کرده است. پس، نفس افلاک و کائنات، خود مظروف زمان هستند، همه‌گی در بستر زمان به‌وجود آمده، نظم پذیرفته‌اند و در ظرف زمان به‌گردش ادامه می‌دهند. می‌توان روزگاری را تصور کرد که ماده و افلاک وجود نداشت، لُکن "زمان" به‌طور مجرّد امتداد داشته است، تشکیل صور فلکی مطابق بانظم موجود، امر ثانوی و متأخر نسبت به‌پدیده‌ی زمان است. همچنین است تصور سلبئ موضوع، هرگاه کائنات به‌یک‌باره درهم پیچد و به‌تلی از خاک و خاکستر مبدل شود، همه‌جا غرق سکوت و خاموشی

گردد، همه‌چیز از حرکت باز ماند؛ بازهم "زمان" کماکان به‌مسیر خود ادامه خواهد داد. چون زمان امر مستقل و دارای خصلت ازلی و ابدی است.

در میان اهل معرفت «مولوی» یک گام مهم به‌سوی تشریح مفهوم زمان «مجرد» برداشته است.(۱) قبل از مولوی، غزالی است که زمان را در پیوند با مکان قابل تعریف می‌بیند. غزالی ضمن مخالفت با تعلیمات فلاسفه‌ی ارسطویی درباره‌ی ابدیت و قدمت عالم می‌گوید: «چون فلاسفه‌ی مزبور عالم را در مکان محدود و درعین‌حال ابدی و قدیم می‌دانند، تضادی در گفته‌ی ایشان وجود دارد؛ زیرا هرکس زمان را لایتناهی بداند، باید مکان را هم بی‌انتها شمارد.»

سپس در مورد مفهوم زمان چنین بیان می‌دارد: «مکان و زمان ماحصل نسبت متقابل تصوراتی است که آفریده‌گار در وجود ما به‌ودیعت گذارده است. خصوصیت لایتناهی از آفریده‌گار ناشی می‌شود، آفریده‌گاری که علیت و عمل در وجودش جمع شده. نیروی تأثیر اراده‌ی خداوند نمی‌تواند به‌حدود زمان و مکان محدود باشد، ولی خداوند خود می‌تواند عمل آفرینش خویش را در قالب زمان و مکان محدود کند. فقط خدا لایتناهی و ابدی است، امّا عالم متناهی و غیر ابدی است.»

خلق ادبیات و ضرب‌المثل‌ها، سرایش اشعار در مورد اهمیت زمان و تأسف در مورد ازدست دادن آن، از دیگر نشانه‌های توجه بشر نسبت به‌مقوله‌ی زمان است.(۲) درست است که تاکنون بشر نتوانسته ذات زمان را تعریف کند، لٰکن اهمیت آن‌را به‌خوبی درک کرده است. از این رهگذر که دریافته ناچار است در زمان زندگی کند. آه و افسوف بشر در مورد از دست دادن زمان هیچ تأثیری برروند واقعیت آن نمی‌گذارد. امّا عکس آن کاملاً درست است: یعنی زمان مادر تمام موفقیت‌ها و شکست‌های بشر بوده و کلیه‌ی فراز و فرودها و «خُلع و لُبس»ها در جهان عینی، در قالب زمان انجام می‌گیرد. لذا روان‌شناسان آدم‌ها را به‌چند دسته تقسیم می‌کنند:

۱ ـ زمان‌گریز. ۲ ـ زمان‌پرست. ۳ ـ زمان‌مند. ۴ ـ زمان‌ستیز. ۵ ـ زمان‌آگاه.

ذات زمان چیست؟

اگر بخواهیم یک تعریف راهبردی ازمقوله‌ی زمان ارائه دهیم، نخست باید بگوئیم که «زمان نیروی پیش‌برنده وموتور حرکت هستی است.» یک انرژئ فوق‌العاده قوی و نا شناخته است که با قدرت فوق تصور و غیر قابل ادراک خود همه‌چیز را از «نیست» به«هست» آورده و با اقتدار توصیف‌ناپذیر سامان داده و

مانند نوار نقاله بلاوقفه به‌پیش می‌برد. ازجمله کارکرد آن تبدیل ضد ماده به‌ماده و تنفیذ قانون قبض و بسط در ماده و ادامه‌ی حرکت عظیم و برگشت‌ناپذیر به‌سوی ابدیت می‌باشد. زمان جریانی است مداوم و رو به‌پیش که هرگز به‌عقب برنمی‌گردد. این نیروی زمان است که به‌عالم نظم بخشیده و آن‌را به‌طور اجتناب‌ناپذیر در قالب قانون کمون و بروز انداخته، به‌سوی فردا حرکت می‌دهد.

بنابراین زمان آن نیروی است که قادر است هر موجودی را با خود جلو بکشد. این کار از طریق وقوع حادثات و جریان دایمی امور ممکن می‌شود. از همین حرکت و پیش‌رفت دایمی زمان است که ۳ صفت متفاوت دیروز، امروز و فردا پدید می‌آید. در عرف فلسفی، فاصله میان گذشته و آینده، خالق و مخلوق و علت معلول را زمان می‌گویند. مطابق با این تعریف، زمان از نظر تصوری و صور خیال «شبیه استوانه‌ی میان باریک، همچون ساعت ریگی قدیمی است که دارای قاعده و دهانه‌ی پهن و میانه‌ی باریک می‌باشد.» قسمت قاعده؛ زمان گذشته (ممزوج با خاطرات و موهومات) قسمت دهانه زمان آینده (ممزوج با انتظارات، احلام، رؤیاها) و باریکه‌ی میانی، همین زمان حال است.

براساس این دیدگاه، اصلیت زمان «حال» است. ما از زمان گذشته نیامده‌ایم، به‌آینده هم نمی‌رسیم. ما پیوسته در «حال» به‌سر می‌بریم، برای ما ماضی و مستقبل وجود ندارد. برای ما زمان همچون افق است، هرچه ما جلو می‌رویم، آن هم جلوتر می‌رود، بنابراین ما هیچ‌گاه از زمان حال خارج نمی‌شویم تقسیم‌بندی‌های زمان، اعتباری و قراردادی است که محصول ذهن بشری می‌باشد، این تقسیم‌بندی از تناسب و مقایسه‌ی حادثات زاده می‌شود. حقیقت زمان «آن» است. و «آن» به‌قدری کوتاه است که قابل قسمت نمی‌باشد. آن هرلحظه در نو شدن است و ما این نو شدن را نمی‌توانیم دید. از امتداد این نو به‌نو شدن لا ینقطع دو وصف زمانی «ازلیت» و «ابدیت» پدید می‌آید، که تصور امتداد آن از وسعت خیال بشری خارج است.

هم‌چنان که ما لحظات و واحد زمانی موسوم به«آن» را نمی‌توانستیم دریابیم، ازلیت و ابدیت را هم نمی‌توانیم تصور کنیم و از وسعت خیال ما خارج است. از این منظر نیز «زمان غیر قارالذّات» می‌شود (ذات زمان قابل قرأت و ادراک و تعریف نیست) بنابراین زمان از اموری ثابت، مجرد، غیر قابل تصور، غیر قابل ترسیم، غیر قابل تجزیه و غیر قابل تذخیر می‌باشد. بررسی و نتیجه‌گیری مشخص از مفهوم زمان، وابسته به‌درک ذات جهان است که از حوزه‌ی تفکّرات بشری خارج می‌باشد.

وضعیت‌های متفاوت یک موجود

تفاوت ادراکی موجودات مختلف نسبت به‌گذشت زمان، آن‌را تجزیه‌پذیر و نسبی (حتی قابل عرض و جمع) ارائه می‌نماید. حتی در ذهن آدم‌های با استعدادهای متفاوت، ادراک زمان دارای تمایز است. ذهن انسان‌های هوشمند و دارای نبوغ، درک درست‌تر از گذشت زمان دارد، درحالی که مغزآدم‌های کودن، نمی‌تواند حجم گذشت زمان را به‌درستی احصاء کند. قهرمانان ورزشی و دیگر اشخاص پرتلاش و موفق از زمره‌ی گروه اولی هستند. در جریان یک مسابقه‌ی تنیس یا فوتبال، ادراک و احصای سرعت حرکت توپ در دید آن ورزش‌کار حرفه‌ای و داور، با تماشاچی عادی متفاوت است، برای آن‌ها توپ آهسته‌تر حرکت می‌کند (یعنی زمان به‌آهسته‌گی سپری می‌گردد) ولی برای تماشاچی با سرعتی بیش‌تر.

باز هم در بین تماشاچیان؛ خطای دید ناشی از ادراک متفاوت زمان روی می‌دهد، که مرتبط با استعداد و حتی علایق شخصی است؛ لذا هریک از ناظران از یک صحنه‌ی واحد دریافت متفاوت پیدا می‌کنند.

تعریف زمان برای کسانی پرتلاش و سحرخیز، که در همان اول صبح به‌همسر، یا همکارش می‌گوید: «زودباش که شب شد» با آن‌که می‌گوید: «صبرکن، هنوز زود است» بسیار متفاوت است. دقیق‌تر از آن این نکته است که یک شخص بشری در حالات مختلف، گذشت زمان را به‌نحو متفاوت ادراک می‌کند، به‌همین سبب در مواردی خاص، موضوع سرعت یا بطائت گذشت زمان مطرح می‌شود. مثلاً هنگامی که انسان مشغول کار، یا سرگرمِ لذت بخش و شیرین است، احساس سرعت زمان می‌کند، امّا برعکس: هنگامی که گرفتار شداید و مشکلات باشد، یا در انتظار به‌سر برد احساس گذر بطئی زمان به‌او دست می‌دهد.

"ایمانوئیل کانت" زمان و مکان را دو صورت شهود "ما" می‌خواند. این دو صورت در ذهن ما بر هرتجربه‌ی دیگر پیشی می‌جویند و ما جهان را به‌صورت یک رشته فرایند در زمان و مکان تجربه می‌کنیم. بنابراین زمان و مکان پیش از هرچیز وابسته به‌حالات ادراک حسّی ما است و نه‌صفات جهان فیزیکی. به‌پنداشت "کانت" ذهن انسان "ظرفی بی‌خاصیت" نیست که محسوسات خارج را صرفاً دریافت دارد، خود ذهن هم بر چگونه‌گی درک ما از جهان اثر می‌گذارد. ذهن را می‌توان به‌ظرف آب‌خوری تشبیه کرد، همان‌گونه که آب خواه ناخواه به‌شکل ظرف در می‌آید، ادراکات حسّی ما نیز با صورت‌های شهود تطبیق می‌یابند.

"کانت" گفت: تنها ذهن نیست که خود را با چیزها تطبیق می‌دهد، چیزها نیز با ذهن انطباق پیدا می‌کنند. کانت این را "انقلاب کوپرنیکی" در موضوع معرفت انسان خواند. معنی این گفته آن بود: همان‌طور که نیکولاوس کوپرنیکوس (۱۴۷۳ ـ ۱۵۴۳) با دعوی خود که زمین به‌دور خورشید می‌چرخد و نه‌برعکس، انقلابی به‌وجود آورد، پندار کانت نیز به‌همان‌اندازه تازه بود و با طرز افکار قبل از خود تفاوت داشت. «آلبرت اینشتین» (۱۸۷۹ ـ ۱۹۵۵) نیز نظیر همین مطلب را می‌گوید: «وقتی تو با یک انسان دوست داشتنی صحبت می‌کنی، یک ساعت چون یک ثانیه می‌گذرد و خیلی زود دیر می‌شود؛ امّا اگر یک ثانیه روی بخاری بنشینی، آن مثل یک ساعت است. این مفهوم نسبیت است.»

ادراکات مختلف از امر واحد «زمان» عملاً این مفهوم را به‌دست می‌دهد که «زمان امتدادی است که ذهن ما به‌وسیله‌ی ارتباط با حرکات و تغییرات، آن‌را در می‌یابد.» پس عرفاً تا این حد قابل تعریف است که گفته شود: زمان کششی است ناشی از حرکت و تغییر در مجموعه‌ی که خود مظروف زمان است. مولوی این تناسب و درک متفاوت از زمان را به‌روشنی بیان فرموده است.(۳)

احتمالاً همین کششی ناشی از «حرکت و تغییر» باعث شده باشد که شماری، برای هرپدیده زمانی مستقلی منظور کنند و بگویند که هرفعلیتی دارای زمان مخصوص خود است: مانند طول عمر انسان‌ها، درختان، گل‌ها ...

چنین تعریف تجزیه‌پذیر از ظرف بزرگی موسوم به«زمان» همان داستان «فیل و تاریک خانه» را تداعی می‌کند. و همان مثال: انداختن مقداری از آب دریا در ظروف متفاوت را مجدداً به‌نمایش می‌گذارد. برپایه‌ی مطالعات و آزمایش‌های انجام شده، درک هرنوعی از انواع مختلف موجودات ذی‌شعور، از واحد زمان متفاوت است. در ذهن بعضی از انواع جانداران، زمان بسیار به‌سرعت می‌گذرد. در ذهن نوعی دیگر با آهسته‌گی و بطائت سپری می‌شود.

فی‌المثل: هنگامی که ظرفی پر از آب برسر سفره چپه می‌شود، از دید یک فرد بشری محتوی آب آن ظرف طی مدت زمانی کم‌تر از ۲۰/۱ ثانیه تخلیه می‌گردد و به‌روی سفره پهن می‌شود؛ طوری که انسان چیزی زیادی از جریان خروج آب از جوف گیلاس حس نمی‌کند. در صورتی که همین صحنه در دید یک مگس بیش از ۴۰ ثانیه زمان در بر می‌گیرد. مگس جریان خروج و پخش آب برسر سفره را شبیه خروج و پخش عسل مصفی در دید انسان دریافت می‌کند. (درست شبیه نمایش آرام

«اسلوموشین» در فیلم‌های سینمایی) بنابراین شما به‌آسانی نمی‌توانید به‌مگس تلنگُر بزنید، زیرا انگشت شما با هر سرعتی که حرکت کند برای مگس کُند است.

قریب به‌این است گذشت زمان از دید زنبور عسل، پروانه، مرغ مگس، مرغک شهدخوار، مارمولک، موش، گنجشک ... به‌طور کلی درک هرنوع از موجودات نسبت به‌نوعی دیگر از گذشت زمان متفاوت است. گویا درک گذر زمان ارتباط مستقیم با مکانیسم جثه و کارکرد اندام‌های حیاتی بدن، گردش خون و شیره و مایع حیاتئ جاری در بدن هرنوعی از موجودات ذی‌شعور دارد. بدین‌معنی که میان سرعت گردش خون (یا هرنوع شیره‌ی حیاتی) نسبتی معکوس برقرار است؛ به‌هر مقیاس که ضربان قلب کار کند، به‌خلاف همان مقیاس جریان زمان ادراک می‌شود.

در جانورانی که قلب با سرعت بیش‌تر کار می‌کند؛ احساس گذر زمان به‌کندی صورت می‌گیرد؛ این عموماً شامل حشرات، حیوانات و پرنده‌گان ریزنقش می‌شود که طول عمر کم‌تری دارند. فی‌المثل قلب مرغ مگس بیش از ۳۰۰ بار در دقیقه می‌زند، در مورد انواع موش، گنجشک، مارمولک و امثال آن نیز شبیه همین نتایج به‌دست آمده است. امّا در ذهن حیوانات متوسط و عظیم الجثه‌ی خون‌گرم مانند انسان، فیل، گاومیش، اسب و دیگر پستان‌دارانی از این قبیل که ضربان قلب شان عموماً کندتر (بین ۵۰ تا ۱۰۰ می‌باشد) طول عمرشان بیش‌تر و درک شان از "زمان" سریع‌تر است. یعنی زمان از نظر آن‌ها به‌سرعت می‌گذرد.

روان‌شناسان کودک معتقداند که زمان برای بچه‌ی انسان آهسته‌تر از پدر و مادرش می‌گذرد، لذا او نمی‌تواند مانند والدینش در یک‌جا آرام و مؤدب نشسته و به‌تعریف بزرگ‌ترها گوش فرا دهد، باید دم به‌دم به‌هرسو جست و خیز نماید؛

شاید یک وجه مطلب این باشد که "قلب نوزاد انسان معمولاً ۱۲۰ بار در دقیقه می‌تپد." که به‌موازات رشد جسمی و گذشت زمان، از سرعت طپش قلب کاسته شده و به‌دقیقه‌ی ۶۵ تا ۷۰ بار در سنین میانی و بالاتر تقلیل می یابد.

با این حساب، به‌طور تخمینی می‌توان گفت: هنگامی که یک مگس ۴۵ روزه می‌شود، در حقیقت با یک موش ۴ ساله، یک سگ ۸ ساله، یک انسان ۸۰ ساله و یک فیل ۱۰۰ ساله هم‌سن و سال می‌باشد!

یعنی از حیث ادراک زمانی، همه به‌یک‌اندازه عمر کرده‌اند! چه از نظر تعداد ضربان قلب و چه از دیدگاه درک زمان. مثلاً اگر نبض یک فیل ۱۰۰ ساله ۱۰۰/۰۰۰/۰۰۰ میلیون بار زده باشد؛ نبض یک مگس ۴۵ روزه نیز (حدودا)

همان تعداد زده است. به‌همین‌ترتیب، درک زمان از منظر آن مگس ۴۵ روزه (حدود) برابر با مقدار درک آن فیل صد ساله می‌باشد.

در پروسه‌ی تکامل بشری، ادراک زمان مهم‌ترین شرط لازم برای ظهور حکایات از گذشته به‌صورت روندی مداوم و غیر قابل برگشت گردید. بدین‌ترتیب حافظه‌ی بشری وسعت و ظرفیت بیش‌تر کسب نمود، درک آن رفته رفته عمیق‌تر شد. مطالعه‌ی روان‌شناسی کودک نیز نشان داده است که ادراک در مراحل معینی از رشد جسمی وعقلی در کودک بروز می‌کند. ابتدا تصور کودک درباره‌ی زمان چندان مشخص نیست، گذشته برای او همه‌ی آن‌چیزهای است که قبلاً یک پارچه بوده‌اند. امّا بعدها کم کم مشخص می‌شود که آن‌چه دیروز بوده، از آن‌چه که پریروز بوده جدا است.

ظاهراً انسان اولیه نیز راه مشابهی را نسبت به‌درک زمان پیموده باشد. ادراک منسوخ زمان با واقعیت ممتد و مستمر آن دارای فرق اساسی است، در نظر انسان‌های اولیه، حوادث گذشته‌ی دور و نزدیک به‌آسانی می‌توانستند جای شان را عوض کنند. روی هم‌رفته درک آن‌ها درباره‌ی زمان حال و گذشته‌ی نزدیک بسیار تقریبی بود. آن‌ها فاقد ادراک حرکت امتدادی و غیر قابل برگشت زمان بودند. تغییر صور ادواری ماه و خورشید و ستاره‌گان را باگردش دایمی و تکرار حوادث مربوط می‌دانستند. برای انسان اولیه، زمان نیز همراه با ماه ناپدید می‌شد. بعد ماه دوباره به‌صورت هلال برمی‌گشت و زمان نیز همراه با آن از سرنو می‌شد، یا دوباره به‌وجود می‌آمد و پا به‌پای ماه تکرار می‌گشت.

یکی ازموارد رقص‌های سُنّتی یا مراسم عبادی و شکرگذاری نسبت به‌برگشت زمان بود. زمان حال فقط تکرار گذشته به‌نظر می‌آمد، تنها به‌همین علت اهمیت داشت. آداب و رسومی که همه‌ی وقایع مهم زندگی انسان با آن همراه بود، شامل تولد، ازدواج، مرگ و غیره، هدفش بازسازی گذشته و تجسم تکرار وقایعی بود که در آن خدایان و قهرمانان شرکت داشتند. درعین‌حال مراسم و مناسک گذشته را با حال مربوط می‌کرد. این به‌اعتقاد مردم به‌تغییرناپذیری موجود و به‌تکرار دایمی زمان و آداب و رسوم پاسخ می‌داد. بسیاری از مناسک عبادی ریشه در آن دارند.

تصور منسوخ درباره‌ی زمان برای جامعه‌ی قدیم کاملاً طبیعی بود، زیرا تغییرات آن به‌قدری کند انجام می‌گرفت که تقریباً برای معاصرانش غیر قابل درک بود. بعدها در نتیجه‌ی تسریع ریتم زندگی اجتماعی، احساس تغییرپذیری محیط

به‌ظهور پیوست. «کار» و اختراع «خط» نقش مهمی در ادراک حرکت زمان بازی کرد. پیدایش خط به‌مردم اجازه داد تا حقایق واقعی را مدت‌های مدیدی در یادها نگهدارند، گوی گذشته را طولانی کرد و آن‌را از افسانه جدا نمود.

زمان در ذات خود از اموری مادی نیست، از همین رو غیر قابل بازیابی و بازسازی است، لٰکن ادراک و تعریف آن مطلقاً با ابزار مادی ممکن است. هنگامی که در «خواب» هستیم موضوع زمان قابل درک نیست، زیرا آن بخش از بدن که کار سنجش زمان را به‌عهده دارد، در آن لحظه کار نمی‌کند. عالم خواب از سنخ عالم روح مجرد است و روح مجرد قادر به‌درک زمان مجرد نمی‌باشد.

بنا براین زمان قابل درک نیست، مگر با ابزارهای مادی. چنان‌که در فوق آمد: زمان در اصلیت خود همواره مستقر و دارای امتداد و استمرار یکسان و یکنواخت می‌باشد؛ امّا درک متفاوت انواع گوناگون موجودات از آن خصوصیت "لزجی ـ مخاطی" و قابل عرض و جمع به‌دست می‌دهد. به‌همین دلیل، درک زمان در عالم مجرّدات، من جمله در عالم خواب مساوی با صفر است.

زمان و رؤیا

رؤیاها و خواب‌های ما هرچند که از داستان‌های طولانی برخوردار باشند، در واقع یک "آن" به‌صورت یک جرقه در مغز خطور کرده است. امّا در هنگام بیداری که آن‌را بازنگری و بیان می‌کنیم، گمان می‌بریم ساعت‌های متوالی با آن داستان درگیر بوده‌ایم. ما به‌صورتی مبهم و بریده بریده خواب می‌بینیم که به‌کجاها سفر کردیم، چه مناظری را مشاهده نمودیم، با چه کسانی ملاقات کردیم، چه گفتیم و چه شنیدیم ... همه‌ی آن‌ها اگر در حالت بیداری و به‌صورت عادی اتفاق می‌افتاد زمان زیادی دربر می‌گرفت، ولی در عالم خواب همه‌ی آن ماجراها در مدت بسیار کوتاه در مغز خطور نموده و با سرعت برق گذشته است.

چون خواب‌های ما از سنخ پروازهای خیال ما است که در سرعتی از زمان اتفاق می‌افتد، خواب ما عرصه‌ی بروز آرزوهای نهفته، یا سرکوفته‌ی ما است که از ضمیر ناخودآگاه منشأ می‌گیرد. آرزوهای که در طول زندگی، یا درعرض روز مجال تحقق نیافته و در هنگامه‌ی استراحت شبانه که فعالیت‌های بدنی و سلسله اعصاب مرکزی (حافظه) کماکان به‌فعالیت‌های خود ادامه می‌دهد و اتصال روح با بدن کماکان برقرار است، بروز می‌کند. روح در این موقع از آن مخزن ادراکات

سابقه (تجربیات) استفاده کرده و عذاب و لذت را درک می‌کند. وقتی دچار کابوس می‌شویم و در خواب می‌بینیم که در آستانه‌ی سقوط از ارتفاع هستیم و آن چنان وحشت می‌کنیم که فی‌الفور از خواب می‌پریم، بدین‌خاطر است که قبلاً مفاهیمی چون: بلندی، سقوط و نتایج آن‌را می‌دانیم. و چنان ترس‌های پیوسته در حافظه‌ی مادیٔ ما موجود است.(۴)

هرگاه اتصال روح با بدن، به‌ویژه مرکزیت اعصاب قطع شود، دیگر آن احساس را نخواهیم داشت. نمونه‌ی کوچک این‌گفته را در مورد «بی‌هوشی» می‌توانیم دید. شخصی که دچار بی‌هوشی مطلق (اعم از بی‌هوشی عمومی، مرگ مغزی ـ مرگ بالینی ـ کُما ...) شده باشد، در عین این‌که کماکان زنده است و نیروی حیات از کالبد او منفصل نشده؛ بلکه تنها رابطه‌ی فعال میان قوه‌ی حافظه (مرکزیت اعصاب) و ابزارهای حسّیٔ او مختل گردیده است، به‌همین دلیل هیچ چیزی از وقایع این مقطع در حافظه ضبط نمی‌کند. نه‌چیزی از حافظه پس می‌دهد، نه‌خواب می‌بیند و نه‌احساس می‌کند. در این موقع حافظه‌ی مادیٔ او بالکل تعطیل است و آن قسمت از نوار مغز که در مدت زمان بی‌هوشی به‌سر برده است، هیچ چیز در خود ضبط نکرده است. همین‌سان در چنین موقعیت درک زمان نیز موقوف بر صفر است.

قرآن مجید با ارائه‌ی مثال‌های زیاد در صدد برآمده تا همین مطلب را تفهیم نماید. در داستان «عزیر، ۲: ۲۵۹» و «ماجرای اصحاب کهف، ۱۸: ۱۹ ـ ۲۶» و آیات متعدد دیگر به‌این مطلب تصریح نموده است. مفهوم و محتوی همه‌ی آن‌ها این است که زمان به‌ذات خود از امور مادی محسوب نمی‌شود، امّا ادراک و احصاء آن مطلقاً با ابزار مادی (مغز) ممکن است.

خواب‌ها و رؤیاهای ما قابل قیاس با عالم "برزخ" نمی‌باشند. عالم برزخ نسبت به‌عالم رؤیا به‌مراتب لطیف و مجرد است. مقایسات رؤیا با عالم برزخ خطاء است. قرآن کریم نیز زمان را همان «حال» می‌داند، چیزی را که ما گذشته می‌پنداریم، قرآن بالحن "حال" بیان می‌فرماید، آن‌چه را که ما آینده‌ی دور می‌دانیم، قرآن حال و نقد می‌داند. اصولاً یکی از وجوه طراوت قرآن همین حال‌نگری آن است. به‌همین سبب مشمول مرور زمان نمی‌شود. وقتی داستان سرگذشت "آدم" را بیان می‌کند، گویا هم‌اکنون اتفاق افتاده است. وقتی از عالم دیگر و وقوع قیامت و برپایی بهشت و جهنم سخن می‌گوید، گویا هم‌اکنون برقرار است (وکفی بجهنم سعیراً، ۴: ۵۵» سعیر به‌معنی نقد و حاضر و آماده است.(۵) از آن‌جا که تعدادی از مؤمنین ظاهرگرا قادر

به‌درک مفهوم زمان نبوده و طرز نگرش قرآن در این موضوع را به‌درستی فهم نتوانسته‌اند، به‌این اشتباه افتاده‌اند که خیال کنند بهشت و جهنم هم اکنون دایر است.

این گروه به‌نحوی کورمال کورمال می‌گویند: بهشت و جهنم نقداً موجود است، امّا در آسمان‌ها! گاهی هم می‌گویند یا در زمین، یا در هواء! یا نه‌در زمین، نه‌در هواء، بلکه در عالم دیگر، در عالم برزخ، در عالم مثالی، خیالی، اعلی، اسفل ...! همین‌طور سرگردانند... همه‌ی این سردرگمی‌ها معلول عدم درک عمیق مفاهیم قرآنی و عدم ادراک ماهیت زمان در منطق قرآنی است. این نکته‌ی مهم از نظرآن‌ها افتاده است که «ذات اقدس ربوبی همچنان که از همه‌ی قیود مبری است، از قید "زمان" نیز بری می‌باشد.» آن‌سان‌که ذات او در زمان نگنجد، اوصاف و بیانش نیز در قید زمان نمی‌گنجد. امّا فعل خدا در جوف زمان انجام می‌یابد. نفس زمان بخشی از فعل او است. لذا قرآن افعال الوهی و هم اعمال مکلف را در چارچوب زمان مقطوع بیان فرموده است، فهم درست نگرش قرآن نسبت به‌مقوله‌ی زمان به‌ما کمک می‌کند که مطالب و مقاصد آن‌را بهتر بشناسیم. اگر این مطلب به‌درستی فهم نشود، تمام آیات قرآنی به‌نحوی محصور به‌زمان می‌شود و دستخوش بدفهمی خواهد شد.

حیات

««روح و حیات توأماً جوهر لطیف و شعور و وجدان هستی است.» به‌همین خاطر هستی در تمامیت خود هوشمند است. چندان که هیچ ذره‌ی از هوش بی‌نصیب نیست. در بخش سوم یادآور شدیم که: افلاطون معتقد بود روح آدمی پیش از آن‌که در جسم حلول کند، وجود دارد؛ عرفای هرقوم دنباله‌ی حرف افلاطون را گرفته‌اند؛ اصلیت آدمی را «روح» دانسته و روح را هم «مرغ باغ ملکوت» خواندند. امّا ارسطو معتقد شد که روح در هر قدم وابسته به‌ماده است، تنها از طریق جسم است که روح می‌تواند در جهان عمل کند و مجردترین معرفت‌ها، نهایتاً از احساس منشأ می‌گیرد؛ نتیجه آن‌که روح عاری از بدن میرا است. همه‌ی ماده‌گرایان از ارسطو دنباله‌روی کرده و معتقداند «حیات» یا «روح» محصول عالئ تراوش ماده است.(۶)

طوری که بعداً خواهد آمد، از نظر ما تعاریف و تجلّیات «حیات» و «روح» در عین اشتراکات، متفاوت است و دارای درجاتی از شدت و ضعف می‌باشد.

عنوان «حیات» حایز تعاریف جامع و «مولتی‌فاکتوریال» است که شامل همه‌ی موجودات زنده اعم از حیوان و نبات [حتی جماد] تواند شد، امّا «روح» تنها شامل

صفات خدایی است که در نهاد انسان تنفیخ شده است. پس حیات اعم از روح است و روح اخصی از حیات است، یعنی کلیت هستی حیات دارد اما این کلیت روح ندارد.

«حیات» یک «قوه» است، یک "نیرو" می‌باشد. نیروی حیات یکی از سه ضلع هستی است. دو ضلع دیگر هستی را "زمان" و "ماده" تشکیل می‌دهند. قوه‌ی حیات در مثلث «هستی» به‌صورت "یک‌کُل" و مجموعه‌ی بزرگ و به‌هم پیوسته با مختصات مربوط به‌خود، همچون "زمان" و توأم با آن، محیط برکل عالم ماده می‌باشد. هم‌چنان که ماده فرع برزمان و مظروف آن بوده و متأخر از آن است؛ نیروی حیات نیز مقدم برماده است که قائم به‌ذات خویش می‌باشد.

توان تصور کرد روزگارانی را که ماده وجود نداشته، لٰکن نیروی "حیات" به‌صورت یک نیرو و قوه‌ی نا شناخته در کرانه‌ی هستی به‌بقاء خویش ادامه می‌داده است. درست مانند نیروی الکتریسیته که همواره در طبیعت وجود داشت، خواه کشف شده و مورد استفاده‌ی بشر قرار می‌گرفت؛ یا اصلاً کشف و شناخته نمی‌شد. در هردو صورت چیزی از ارزش آن کم و زیاد نمی‌شد. امّا باکشف و مهار آن توسط بشر، به‌وسیله‌ی آلیاژهای مخصوص می‌توان انوار رنگارنگ، گرما و سرما، انواع تصاویر و صداها ... در مسجد و میخانه از آن به‌وجود آورد.

نیروی حیات نیز همین‌طور است. آن یک قوه است که وجودش در پهنه‌ی کائنات از زمره‌ی واجبات حتمیه و دایمی است؛ لٰکن تجلّیات و تظاهرات آن در هویت‌های مختلف و متعدد مادی، از سنخ ممکنات می‌باشد. حیات و زمان هردو دارای خصوصیت ازلی و ابدی است. "ازل" و "ابد" به‌معنی "بی‌ابتداء" و "بی‌انتهاء" است. این به‌آن معنی است که بین زمان و حیات نمی‌توان تقدم و تأخر قائل شد. پیدایش ماده تنها امکان تجلّی و تظاهر حیات را فراهم کرده است. درست شبیه وسایل و ابزار استفاده از نیروی الکتریسیته. نکته‌ی ضروری این‌که «حیات» تنها به‌مفهوم «توان تغذیه و تولید مثل» نیست.

این تلقی عامه از حیات است که تنها شامل حیات متعارف (گونه‌های نامی و تکامل یافته)ی آن می‌شود. حیات در تعریف واقعی خود دارای خصلت ازلی و سرمدی است و از نخستین لحظات پیدایش ماده، با ذرّات آن توأم و همدم شده و اجزاء آن‌را دم به‌دم به‌تطور کشیده و به‌آن صورت بخشیده است.

بنابراین تمام اجزاء ماده به‌دلیل این‌که پذیرای قانون قبض و بسط می‌باشد و قابلیت صورت‌پذیری دارد؛ از نیروی عمومی حیات بهره‌مند است.

تعجبی ندارد اگر گفته شود «یک صخره‌ی سنگی فی‌الواقع یک موجودی زنده است.» نه‌تنها از دیدگاه عرفانی که تسبیح و تهلیل می‌کند، بلکه هم بدین‌جهت علمی و فلسفی که از اصول عرض و جمع پیروی می‌نماید، و تغییر و تحول می‌پذیرد. اگر آن زنده نبود، یک نواخت می‌ماند. به‌این می‌گوئیم «حیات اخفی».

مطلب برسر تعریف انرژئ فوق العاده‌ی است که به‌لحاظ کیفی فراتر از ماده قرار دارد و با حلول در آن «هستی» را قانون‌مند کرده است. هیچ اشکالی نخواهد داشت اگر گفته شود: «قانون حاکم برماده، همان نیروی حیات است»

به‌خصوص اگر آن قانون را «ذات خدا» بدانیم مطلب حل است.

«حیات» نیروی نوع اعلاء و فراگیر است که محیط برهستی و قایم به‌ذات خویش است، نه‌قایم برماده. معنی این گفته آن است که «تمام اجزاء عالم ماده یکپارچه حیات جاوید است» که از آن نیروی فوق‌العاده قوئ ازلی و ابدی برگرفته شده. «حیات» متعارف از بطن همین تعریف کلی خارج شده و فی‌الواقع چیزی بیش از شدت تظاهر نیروی حیات نمی‌باشد. این شدت تظاهر، تحت علل و عوامل بی‌شمار برای مدت کوتاهی، خود را در قالب‌ها و رنگ‌های گوناگون نشان می‌دهد، سپس با سرعت به‌عالم «اثیری» بر می‌گردد و پنهان می‌شود، درست مانند حباب.

- حباب کجا رفت؟

= هوای محصور، در هوای آزاد ادغام شد و ذرات آب، واپس به‌توده‌ی آب پیوست. بدین‌ترتیب صورتی از هم پاشید، امّا هیچ‌چیز نابود نشد و هرجزء به‌اصل خود ملحق گردید. به‌همین سیاق، اجسام نامی که دارای حرکت، تنفس، خورد و خواب و تولید مثل می‌باشند، ذات حیات نیستند، بلکه اجزاء پراکنده‌ی طبیعت‌اند که در این برهه از زمان از نیروی مضاعف حیات بهره‌مند شده و به‌یُمن این نیرو، در این شکل و رنگ و قالب انسجام یافته است و تحت شرایط و عوامل معینی ناشی از پرتو حیات، در این لحظه از فساد و تلاشی مصون است.

(چنان‌که دانستیم) خاصیت ماده، حرکت در مسیر منحنی، دارای قوس صعود و نزول است؛ لامحاله لحظه‌ی فرا می‌رسد که از شدت میل به‌فساد، قابلیت نگهداری آن حداکثر نیروی حیات را از دست می‌دهد و تن به‌مرگ می‌سپارد. بازهم آن‌چه را "مرگ" می‌نامیم در حقیقت آغاز و ادامه‌ی حیات لطیف می‌باشد. با عروض این حیات لطیف است که سیر نزولی ماده شدت و سرعت مضاعف می‌یابد و تجزیه‌ی

عناصر طبیعی آغاز می‌گردد. این عناصر و ذرات طبیعی همواره میل شدید به‌تجزیه و تلاشی داشت، امّا آن‌چه از وقوع آن جلوگیری می‌کرد، همان نیروی قوی و مقوّم حیات اَجلی بود.

بنابراین نیروی حیات باید بسیار توانا باشد که می‌تواند برنیروی جاذبه‌ی ماده و کشش ذاتیِ رو به‌فساد، اختلال و بی‌نظمی آن غلبه کند و ذرّات مادی را طبق خواست خود در یک هویت معین جمع نماید و به‌آن شکل و رنگ مناسب دهد.

از نظر تاریخی معلوم نیست که اول بار در چه زمانی، بنا به‌چه دلایلی، در چه درجه‌ی، نیروی حیات حاضر شد تا درجسم مادی بدمد و متکثر شود؛ امّا این مطلب قابل درک است که ماده باید آن‌قدر فعل و انفعالات و مراحل پیچیده را پشت سر بگذارد تا به‌مرحله‌ی ازقابلیت و استحقاق برخورداری ازحیات برتر و جلی نایل آید.

حیات عامّه و حیات تامّه

نیروی حیات در تمام انواع نامی، از ساده‌ترین نوع مرجان و جُلبک (حیات عامّه) تا عالی‌ترین فرد انسانی (حیات تامّه) از یک منبع غیر مادی منشأ گرفته است. لٰکن شدت و ضعف برخورداری از نیروی حیات وابسته به‌میزان توانایی و استعدادی است که هرذره‌ی مادی در نهاد خود به‌وجود آورده است. بنابراین سیر تکامل هرچه جلوتر رود، به‌میزان بیش‌تری از بهره‌مندی نسبت به‌نیروی زندگی می‌رسد. از همین رهگذر انشعاب انواع و تکامل نوعی به‌وجود می‌آید. در جریان تکامل و تشعُّب است که هریک از مجموعه‌ی سلسله‌مراتب حیات مسیر ویژه‌ی خود را طی می‌کند؛ این بدون گسسته‌گی با منبع اصلی و اولیه‌ی خود است.

به‌عبارت روشن‌تر: اختلاف میان انواع موجودات زنده هرچند عمیق باشد کمیتی است، نه‌کیفیتی. مجموع مظاهر حیات دارای یک مرکزیت واحد است، حیات یک موجود زنده فی‌الواقع به‌صورت جزئی از کل مکانیسم حیات عمل می‌کند و در هر مرحله مرتبط با آن کل خویش قرار دارد. حیات ماهی در اعماق دریا و حیات کرم خاکی در دل زمین، به‌واقع جزئی از همان حیات کلی است که انسان خلیفةالله از آن متخذ است. امّا در سیر تکامل نوعی یا فردی که تحت شرایط و عوامل بی‌شمار، در جریان زمان عارض می‌شود، آن بخش از حیات که متناسب با ذات ماده تکامل می‌یابد. به‌نوعی برتر از حیاتی که اصطلاحاً «روح» نامیده می‌شود نیز نایل می‌گردد که انسان می‌شود.

توضیح بیش‌تر این‌که حیات یک فرد انسانی «ولی الله» به‌لحاظ کیفی از سنخ همان حیاتی است که دیگر انواع جانداران از آن برخوردار‌اند. به‌عبارتی:

همه انواع حیات دارای وحدت ماهوی است؛ لٰکن همین حیات انسانی تحت علل و عوامل بی‌شمار در این کالبد رشد کمی یافته و به‌حد عالیٔ «روح» رسیده است. یکی از آن عوامل، جریان ارتباط دایم با آن مرکز کل حیات بوده است، که به‌آن وسیله حداکثر نیروی روحانی را کسب کرده و از این طریق به‌عظمت رسیده و عنوان «طیّبه» نیز به‌خود گرفته است.(۷) این کسب عظمت نمی‌تواند بدون ارتباط با خاصیت ذاتیٔ ماده حاصل آید، لذا عنوان «رشد و عظمت روحی» تنها در مورد نوع انسانی صادق است. تا زمینه جهت تحقق مصادیق: «انّاالله و انّاالیه راجعون» مهیا گردد. رجعت به‌سوی نامنتها در عالم ارواح و معانی مورد دارد نه‌در ماده. قدرت تفکر و خلاقیت و انتخاب که ممیّزه‌ی انسان با دیگر انواع حیات است، از همین گذرگاه آمده و برگرفته از قوه‌ی روح است.

روح چیست؟

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا، ۱۷: ۸۵» = «از تو درباره‌ی روح پرسان خواهند کرد، بگو آن از امور ربوبی است و شما از علم بهره نبرده‌اید، مگر به‌مقداری اندک».

ماهیت «حیات» و «روح» چندان پیچیده وبغرنج است که با معیارهای متعارف قابل درک و تعریف نباشد. روح انسانی جزئی از نیروی کل حیات و از جنس ملکوت و لاهوت است که تجلّی مادی آن منحصراً در اختیار خدا است. درست به‌این دلیل که «همه‌ی هستی مطلقاً از آن او است» چنین است معنی «و نفخت فیه من روحی» مثل این‌که ذات اقدس بفرماید: «من از دریاهای خودم برای شما باران فرستاده‌ام». «از کوهساران خودم برای شما چشمه‌سارهای جاری نمودم، از زمین خودم برای شما گیاه رویانیدم، شما از هوای من استنشاق می‌کنید ...» همه‌ی این موارد درست است. «و نفخت فیه من روحی» نیز از همین سنخ تواند بود.

امّا در تعریف علمیٔ خود، روح نوع عالی و ارجح و افضل و اجلای حیات است، (حیات تامّه) حیات و حقیقت روح یک مجموعه‌ی به‌هم پیوسته و در عین‌حال تشکیکی و ذومراتب است، در مجموع «یک کلیٔ بزرگ است» که در جوف عالم هستی به‌صورت قوه وجود دارد، تجلّیات آن متناسب با استعداد وجودی و ذاتی

مجلی می‌باشد. ذات حیات مانند جریان الکتریسیته در شبکه باشد که هردستگاه الکتریکی، متناسب با قدرت و استعداد خود از آن بهره گیرد، از قوی‌ترین دینام‌های وابسته به‌صنایع سنگین، تا کوچک‌ترین خازن‌ها و آی سی‌ها جمله‌گی از یک منبع نیرو می‌گیرند. به‌همین‌ترتیب است که «روح وحیات» توأماً؛ به‌خودی خود، یک امروجودی ودارای خصلت ازلی وابدی است. چه این‌که درماده حلول بکند، یا نکند.

از زاویه‌ی دیگر گمان می‌رود بین «حیات عامّه» و «روح = حیات تامّه» نسبتی از عموم و خصوص برقرار باشد، حیات اعم از روح است که تعریف مادی دارد. و شامل تنفس، خور و خواب، تولید مثل، تطور و دیگردیسی می‌شود. حال آن‌که، «روح» اخص از حیات است و به‌نوع عالی، اتم و اکمل آن اطلاق می‌گردد و انصراف دارد به‌مفاهیم عمیق معنوی مانند عقل، اراده، انتخاب، خلاقیت ... و سایر صفاتی که خاص انسان است. این صفات از ناحیه‌ی ذات الوهی در نهاد انسان به‌ودیعت گذاشته شده و همین است معنی «نفخه‌ی روح اِلٰهی» به‌همین سبب انسان دارای دو نشأ شناخته شده است:

۱ ـ نشأی رحمنی = روح، که میل به‌علیا دارد. (عالم اکبر)

۲ ـ نشأی حیوانی = حیات، که میل به‌سفلی دارد. (عالم اصغر)

از «اروس» افلاطون گرفته تا «عشق» مولوی و «انّا لِلّه» در قرآن همه‌گی مخصوص «نشأی رحمنی» انسان است که از حیات برتر «روح» بهره دارد، دیگر حیوانات که از حیات متعارف برخوردار‌اند، دغدغه‌ی بازگشت ندارند.

مسانخت «روح» با وحی

دیگر دلیل بر وجه رجحان «روح» بر «حیات» این‌که در قرآن مجید «روح» به‌معنی وحی، فرشته‌ی حامل وحی و «نتیجه‌ی وحی» نیز آمده است که در «مبحث وحی» به‌آن پرداخته شد. ممکن است وجه مشترک «روح» با «جرّقه‌ی وحی» یا فرشته‌ی حامل آن در این باشد که وحی اساس زندگی انسانی است. و زندگی معنوی بشر را بنیاد می‌کند. این مطلب در خصوص انسان، به‌ویژه افراد اکمل آن، پیامبران اِلٰهی مصادیق روشنی دارد. با توجه به‌این‌که قرآن کریم «نفخ روح» خدایی را تنها در مورد حضرت انسان بیان فرموده و سجده‌ی ملایکه را منوط به‌حلول روح دانسته است، بعید نیست که مراد از آن حلول روح، همان «جرّقه‌ی وحی» باشد.

این مطلب از براهین عقلی، و دلایلی چون «تعلیم اسماء» و «اصطیفاء آدم» به‌دست می‌آید: اولیاء و انبیاء به‌وسیله‌ی «جرّقه‌ی وحی» توان روحی فوق‌العاده کسب می‌کنند، دارای خصایل ویژه می‌شوند و قوه‌ی دراکه‌ی عالی به‌دست می‌آورند.

آیه‌ی مبارکه‌ی ذیل دقیقاً موأید همین گفته است: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ، ۴۰: ۱۵»

= «القاء می‌کند روح را به‌امر خودش، برآن بنده‌گانی (خاص) که خود بخواهد.»

به‌پنداشت افلاطون، روح پیش از آن‌که در جسم حلول کند وجود دارد، درست مانند قالب صنایع. امّا روح همین‌که در بدن انسان حلول کرد همه‌ی مثال‌های اعلاء را از یاد می‌برد، تنها خاطراتی کم‌رنگ و مبهم از مشاهدات در عالم مثالی را در اعماق وجود خود حفظ می‌کند که با مشاهده‌ی صورت‌های گوناگون جهان طبیعی، آن خاطرات مبهم و فراموش شده جرقه می‌زند و ناخودآگاه مارا به‌گذشته‌های دورمان برمی‌گرداند. آن‌چه را در عالم مادی می‌بیند ناقص است، قبلاً کامل آن‌را در عالم مُثُل دیده بود: «وقتی سایه‌ی را می‌بینی، حدس می‌زنی این سایه‌ی یک چیزی هست، سایه‌ی حیوانی را می‌بینی، پیش خود می‌گویی: انگار سایه‌ی اسب است، ولی کاملاً مطمئن نیستی، سر برمی‌گردانی و خود اسب را می‌بینی؛ که البته به‌مراتب زیباتر و کامل‌تر از سایه‌ی تیره و تار خود است و خط و خالی آشکارتری دارد.»

از همین جا شوق بازگشت به‌عالم حقیقئ قبلی به‌او دست می‌دهد. افلاطون این شوق را «اُروس» می‌نامد که به‌معنی «عشق» است عشق بازگشت به‌خویشتن خویش. قبلاً گفتیم افلاطون بنیان‌گذار و پدر فلسفه‌ی متافیزیک و عرفان نظری است، نسل‌های بعد از او از هرفرقه و ملتی که بودند، با هرنوع علاقه‌ی فرهنگی که داشتند، هرگز نتوانستند خود را از کمند سحر افلاطونی رهایی بخشند. لذا بدون این‌که خود بخواهند، در مجامع محققین به‌حیث "نوافلاطونی" معرفی می‌شوند.

حتی مولوی که خود دریای بی‌کرانی از معرفت است، نمی‌تواند از برچسپ "نوافلاطونی" مبری گردد چون در مورد «عشق» و «زمزمه‌ی بازگشت روح» دقیقاً پا جای پای افلاطون می‌گذارد و مدام ازجدایی‌ها شکایت می‌کند.

در حقیقت نیروی حیات به‌تمامه طیّب و خیرخواه می‌باشد؛ در اصل چیزی تحت عنوان «روح خبیثه» وجود ندارد؛ نوع غلبه‌ی خصوصیات ماده او را تضعیف کرده و خبیث جلوه می‌دهد. در تصور مثالی می‌توان گفت: نسبت اجزاء حیات باکل خود مانند نسبت قطرات آب با دریا است، که چرخش آن از دریا به‌هوا،

سپس به‌زمین، رودها و مجدداً بازگشت به‌دریا می‌باشد. حیات از مرکز کل خود تنزل می‌کند، در ماده حلول کرده و آن‌را در خط سیر معین فراز و فرود می‌دهد تا اسباب تکامل و تعالی را فراهم آورد: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِی إِلَی رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِی فِی عِبَادِی وَادْخُلِی جَنَّتِی، ۸۹: ۲۷ ـ ۳۰»

سپس به‌مرکز اصلئ خود بازگشته و مجدداً به‌آن کل ادغام می‌شود؛ و عاری از معرفت تفصیلی نسبت به‌خود، به‌موجودیت خود ادامه می‌دهد. در حالی‌که از قابلیت ظهور درهویت جدید نیز برخوردار است. این از قرینه‌ی همین آیه ثابت است.

مطلب ساده است: «اگر حیات موجود است (که است) پس معدوم نخواهد شد.»

تشکیل ماده

مباحثات پیرامون پیدایش «ماده» (یا جوهر هیولی) آسان‌ترین بخش هستی‌شناسی است. امروزه ارائه‌ی پاسخ به‌پرسش‌های چون: ماده چه زمانی و تحت چه عواملی به‌وجود آمد؟ اشکال و خواص قبلی آن چگونه بوده است ...؟ تا حدودی پاسخ‌های قناعت‌بخش خود را یافته است، معذا پرسش‌های بی‌پاسخ نیز در خصوص سوابق ماده وجود دارد که پرداختن به‌آن آسان نیست؛ به‌همین سبب «جان ففر» هستی‌شناس معروف آمریکایی در کتاب ارزشمند «از کهکشان تا انسان» می‌گوید:

«مسأله‌ی پیدایش ماده اصولاً بیرون از تفکّرات و تحقیقات ثمربخش است؛ بایستی ماده را مفروض و موجود دانسته و از آن‌جا روند مطالعه‌ی آفرینش کائنات را آغاز کرد.»

تحقیقات و مطالعات علمئ بشر تا امروز به‌این نتیجه رسیده است که روزگاری در فضاء جز ماده‌ی رقیق و بی‌صورت موجود نبود. از حدود ۲۰ میلیارد سال به‌این سو، این سیال بی‌شکل و رقیق، همواره در حرکت بوده و به‌نحوی که هنوز برای بشر به‌خوبی روشن نیست، طی سالیان دراز، عنصر "هیدروژن" به‌وجود آمد؛ به‌دنبال آن، ذرات ماده‌ی بی‌شکل و رقیق، در فضاء به‌حرکت درآمدند، سپس به‌علت نیروی خاص، این ذرات به‌سوی هم جذب شدند و تدریجاً ابر متراکمی به‌وجود آمد که تحت تأثیر فعل و انفعالات درونی، حجمش کم و زیاد می‌شد.

بالاخره در جریان یکی از همین فعل و انفعالات درونی، ابر متراکم از هم پاشیده و هرپاره‌ی از آن، یکی از کهکشان‌ها را به‌وجود آورد که با سرعتی زیاد از هم دور شدند. این روی‌داد مهم که «بیگ‌بنگ» یا «انفجاربزرگ» نامیده شده در

حدود سیزده میلیارد و هشتصد میلیون سال پیش واقع شده و کیهان‌شناسان شکل کنونی جهان را محصول آن می‌دانند.

توضیح دیگری از «بیگ‌بنگ» چنین است که هستی در زمان ۱۴ میلیارد سال پیش از این در یک تخمک کیهانی منحصر بوده است؛ حدود ۸ / ۱۳ میلیارد سال پیش در نتیجه‌ی یک انفجار بزرگ به‌وجود آمده است. گفته شده <تا یک ثانیه قبل از انفجار بزرگ> تمام کائنات در یک هسته‌ی اتم یا کوچک‌تر از آن جای داشته که اصطلاحاً به‌آن «اتم نخستین» عنوان داده‌اند؛ این هسته‌ی نخستین به‌اثر گرانش شدید ناشی از فشرده‌گی، در یک لحظه منبسط شده و این فضا و زمان آغاز می‌شود.

به‌طور کلی امروزه چنین پذیرفته شده که فضا، زمان، ماده، انرژی و قوانین طبیعت جمله‌گی با همان بیگ‌بنگ پا به‌عرصه‌ی وجود گذاشته‌اند. قبل از این انفجار، انرژئ تشکیل‌دهنده‌ی همه‌ی اجسام و اجرام کیهانئ که امروزه می‌بینیم، در داخل یک فضای کوچک غیر قابل تصور (بسیار ریزتر از یک دانه شن) فشرده شده بوده است؛ سپس این دیگ داغ، متراکم و غیرقابل تصور به‌هر دلیلی با سرعت زیاد منبسط و تبدیل به‌یک بالون بزرگ شد.

حدود سه دقیقه بعد از انفجار، جهان تا یک میلیارد درجه‌ی سانتیگراد زیر صفر سرد شد، این امر باعث گرید تا پروتون‌ها و نوترون‌ها از طریق همجوشی به‌هم برسند و هسته‌های را تشکیل دهند که هسته‌های اتم هستند. در این مرحله جهان سرد و تاریک بود، این وضعیت حدود ۳۸۰/۰۰۰ سال به‌طول انجامید، تا اولین ستاره‌ها شکل بگیرند و تاریکی را روشن کنند.

شاهد و دلیل وقوع بیگ‌بنگ، قانون مشاهده شده‌ی هابل است. «ادوین هابل» (Edwin Hubble) در سال ۱۹۲۹ از طریق بررسی مشاهدات کیهانی و مقایسه‌ی فواصل اجرام کیهانی با یکدیگر به‌این نتیجه رسید که کهکشان‌های دورتر با سرعت بیش‌تری در حال دورشدن هستند، همان‌طوری که معادلات اینشتین پیش‌بینی کرده بود. دانشمندان به‌این فکر افتادند که اگر جهان در حال انبساط باشد، پس احتمالاً آغازی دارد. در چنین فرضی این کهکشان‌ها در گذشته‌های دور، به‌زمین خیلی نزدیک‌تر بودند. اگر حرکت کهکشان‌ها در زمان گذشته را در ذهن خود مسیریابی کنیم، نه تنها به‌زمانی می‌رسیم که جهان آغازی داشته، بلکه به‌این مفهوم می‌رسیم که کلیه‌ی کهکشان‌ها باید از یک حجم کوچکی شروع به‌حرکت کرده باشند.

«بیگ‌بنگ» مانند یک انفجار مادی نیست که مواد به‌سمت خارج پرتاب شوند و یک جهان خالی از پیش موجود را پر کنند، بلکه در این مورد، خود فضا نیز با گذر زمان منبسط می‌شود و فاصله‌ی فیزیکی بین دو نقطه همواره افزایش می‌یابد. به‌بیان دیگر: بیگ‌بنگ انفجاری در فضا نیست، بلکه انبساط خود فضا است.

نظر «هابل» که یکی از مهم‌ترین نظرات در علم کیهان‌شناسی محسوب می‌شود، نشان می‌دهد که جهان با چه سرعتی در حال انبساط است. به‌عنوان مثال:

نوار ویدئویی ضبط شده از یک انفجار را در نظر بگیرید. در ویدئوی ضبط شده، ذرات ناشی از انفجار را در حال دورشدن از مرکز انفجار می بینیم. به‌این ترتیب می‌توانیم سرعت دورشدن ذرات را از مرکز انفجار محاسبه کنیم.

همچنین می‌توانیم ویدئو را به‌عقب باز گردانیم تا لحظه‌ی که تمام ذرات در یک نقطه متمرکز شوند. از آن‌جا که سرعت انبساط را از قبل می‌دانیم، می‌توانیم به‌عقب بازگشته و زمانی را که در آن انفجار رخ داده است، محاسبه کنیم.

این مثال برای درک موضوع است و بیگ‌بنگ قابل مقایسه با هیچ انفجاری نیست، چون جهان پس از بیگ‌بنگ، تورم یافت و منبسط شد و مخلوط گاز غبارآلود، که با غلظت تقریبی یک میلی‌گرم غبار در یک میلیون کیلومتر مکعب از فضاء پراکنده شد، که هنوز هم در فضای بین کواکب وجود دارد.

انبساط جهان ورق را به‌نفع ماده برگردانید، زمانی رسید که چگالی جرم متشعشع به‌مقداری کم‌تر از چگالی ماده‌ی معمولی پائین آمد. از آن زمان، نقش رهبری در فرایند تحول به‌دست ماده افتاد. این فرض معقول است که حالت بی‌اندازه متنوع کنونئ ماده‌ی جهانی نتیجه‌ی همین تغییر رهبری باشد. این حوادث پس از آن‌که ماده دنباله‌ی کار را در دست گرفت، رخ داد. این پروسه تا کنون نیز در اعماق فضاء جریان دارد. با این‌که تخمین زده می‌شود دنیای پهناور ما شامل میلیاردها میلیارد کهکشان باشد، روند تشکیل کهکشان‌های جدید همچنان ادامه دارد.

کهکشان راه‌شیریئ ما یکی از کهکشان‌های است که به‌عقیده‌ی اخترشناسان، تقریباً دارای ۴۰۰ میلیارد ستاره در حد و اندازه‌ی همین خورشید خودمان است.

در حدود ۵ میلیارد سال قبل در کهکشان راه‌شیری ما، توده‌ی از مواد گازی با حجم بسیار عظیم و بی‌شکل خود کم کم به‌شکل‌پذیری و انسجام گرایش می‌یابد و به‌صورت یک گوی فوق‌العاده عظیم در می‌آید. این قرص به‌حدی بزرگ بود که

مسیر فعلئ دورترین سیاره را نیز در بر می‌گرفت، سپس شروع به‌چرخش و انقباض در حول محور خود می‌کند و بعدها خورشید ما می‌شود.

از تفاله‌ها و باقی‌مانده‌های این توده‌ی انبوه گاز، به‌تدریج زمین و سایر سیارات وابسته به‌منظومه‌ی شمسی پیدا می‌شود.

اگر نیروی ثانوی (حوزه‌ی جاذبه) براین سیارات موأثر نبودند، کلیه‌ی آن‌ها به‌خورشید می‌پیوستند، ولی هرسیاره تحت تأثیر نیروی حرکتی خود در مسیر خلاف جهت نیروی جاذبه‌ی خورشید کشیده شد و به‌همان مسیر انسجام یافت.

بنابراین تحت تأثیر برایند دو نیروی جاذبه‌ی ضعیف و قوی، قانون گریز از مرکز و حرکت به‌سوی مرکز به‌وجود آمد که به‌موجب آن سیاره‌ها مسیر معینی را به‌دور خورشید طی می‌کنند. در این مرحله منظومه‌ی ما سرد و تاریک است و منهای ۱۶۰۵ درجه‌ی سانتیگراد قرار دارد.(۸)

در چنین سرمای فاحش، گازها مایع و سپس جامد شده و بدین‌ترتیب بلورها در طبیعت شکل می‌گیرد. از این طریق به‌حرکات میکانیکئ طبیعت، حرکات فیزیکی و پس از چندی، حرکات کیمیایی نیز اضافه می‌شود.

بلور که مرحله‌ی تازه‌ی از تحولات طبیعت و ماده است، نتیجه‌ی قرار گرفتن ذرات منظم ماده در کنار هم می‌باشد. سرانجام، با انقباض شدید لایه‌های بیرونئ خورشید، درجه‌ی حرارت درونی آن به‌شدت بالا می‌رود و تابش آغاز می‌گردد. گرما به‌حدی بالا می‌رود که تمامئ گازهای اضافئ اطراف منظومه را فراری می‌دهد. سپس داغی کمی فروکش می‌کند. درهمین اوقات، زمین به‌علت گرمای شدید خورشید و حرارت ۴۰۰۰ درجه مرکزش داغ و مذاب است.

تدریجاً با زیر قرار گرفتن عناصر سنگین، طبقات و پوسته‌های خارجی آن شکل می‌گیرد، بالاخره قشر بالای آن به‌صورت جامد در می‌آید. تا این‌که زمین کنونی ظاهر می‌شود. سرانجام، بارش باران‌های سنگین که حاصل ابر متراکم اطراف آن است، گودی‌های زمین را پر کرده و اقیانوس بزرگ به‌وجود می‌آورد که امروزه زمین‌شناسان به‌آن نام «پانتالاسا» داده‌اند. در این موقع سطح خشکی زمین (قاره‌های موجود) بهم پیوسته است وقاره‌ی عظیمی را که «پانکه آ» نام گرفته است تشکیل می‌دهد. از چند صد میلیون سال قبل، قاره‌ی «پانکه آ» شروع به‌تجزیه شدن کرد و قاره‌های کنونی کم کم از هم جدا شدند ودر موقعیت‌های امروزی قرار گرفتند.

امروزه دانشمندان مطمئن هستند که قاره‌ی عظیم «پانکه آ» و اقیانوس بزرگ «پانتالاسا» تاحدود دو صد میلیون سال قبل وجود داشته است. «پانکه آ» ابتدا به‌دو قاره‌ی بزرگ به‌اسامی «لورازیا» و «گندوانا» تجزیه شد که اولی شامل آمریکای شمالی، گروئنلند و بیش‌تر قسمت‌های اروپا و آسیای امروزی بود. دومی شامل آمریکای جنوبی، آفریقا، قطب جنوب، هندوستان و استرالیا می‌شده است. نقشه‌های کنونی قاره‌ها به‌گونه‌ی است که هرگاه پازل‌های آن در کنار هم قرار گیرد صحت نظریه‌ی اشتقاق قاره‌ها را تأیید می‌کند. شواهد زیستی و زمین‌شناختی زیادی مبنی بر صحت نظریه‌ی اشتقاق قاره‌ها وجود دارد. وجود فسیل‌های مشابه از آن جمله است. نخستین کسی که نظریه‌ی اشتقاق قاره‌ها را بیان داشت دانشمند آلمانی به‌نام «آلفرد وگنر» بود. وگنر و طرف‌داران او بیش از همه به‌شباهت کناره‌ی قاره‌ها و شباهت نوعی جانداران ساکن در قاره‌های مختلف در گذشته ... توجه داشتند.

فرایندهای که مسئول جداسازی قاره‌ها هستند در چنان مقیاس وسیع عمل می‌کنند که بعید است تصور کنیم آن‌ها فقط در فاصله‌ی دو صد میلیون سال اخیر (که در زمین‌شناسی مدت کوتاهی است) و به‌طور ناگهانی آغاز شده باشند. شاید قبل از آن هم موضوع و عوامل اشتقاق قاره‌ها به‌نحوی نا شناخته وجود داشته است.

ظهور حیات

منابع مطالعاتی می‌گویند: در حدود چهار و نیم میلیارد سال پیش از این، هنگامی که کره‌ی زمین تشکیل شد، حیات در آن ظاهر نشده بود. بنابراین عملیات پیچیده‌ی فوتوسنتز بر روی سطح آن وجود نداشته، در نتیجه در هوای اطراف آن، اکسیژن هم موجود نبود. در این موقع ابر انبوهی که حاصل ترکیب هیدروژن و اکسیژن بود، هوای اطراف زمین را احاطه کرده بود، چنان‌که در فوق اشاره شد: با خنک شدن تدریجی زمین، باران‌های سنگین طی میلیون‌ها سال باریدن کرده و گودی زمین را پر نمود. دریا به‌وجود آمد. دریا انواع مواد معدنی را در خود فراهم کرد و بهترین محل برای تحولات جدید و ظهور و بروز حیات شد.

علت مهم دیگر، تابش نور خورشید بود که موجبات ترکیبات آلی را به‌وجود آورد. در همین حال، اتمسفر اولیه‌ی گاز کربن از تغییرات اتمیٔ گاز اکسیژن حاصل شد. کربن مزبور با آب‌های موجود ترکیب گردیده و «هیدرات»‌های کربن را که اساس جسم زنده است، به‌وجود آورد. فراوانی کربن‌های آب‌دار باعث شد که مواد

مزبور در آب‌های کم عمق ساحلی حل شده و در جاهای مناسب ساحل، منداب‌ها و مرداب‌ها به‌وجود آید. ضمناً با پیدایش گاز "ازت" و انجام یک سلسله فعل و انفعال‌های مفصل که با کربن‌های منداب‌ها صورت گرفت، اولین مولکول‌های اجسام ازت‌دار یعنی موادی موسوم به«آلبومینئید» پدید آمد. بالاخره با بزرگ شدن و درآمیختن مولکول‌های ازت‌دار «کوآسروات‌ها» حاصل گردیدند که در تمام آب‌های کم‌عمق ساحلی پراکنده شدند.

با توسعه و تجزیه و ترکیب‌های مفصل و متوالی که صورت گرفت «کوآسروات‌ها» آماده‌ی تبدیل به‌موجودات زنده گردیده و بر اثر کیفیتی که به‌درستی و به‌طور قطع، برای زیست‌شناسان روشن نیست، ابتدا ویروس‌ها پا به‌عرصه‌ی هستی نهاد، ویروس‌ها نخستین واسطه میان عالم زنده و غیر زنده‌اند، سپس موجودات تک‌سلولی به‌وجود آمدند، این فرایند مراحل بسیار پیچیده را طی کرد.

پروفسور اُپارین (۱۸۹۴ـ ۱۹۸۰) در اثر مشهور خود (حیات، طبیعت و منشأ تکامل آن) شرح مبسوطی ارائه کرده است.(۹)

ظهور نخستین موجودات تک‌سلولی مقارن با زمانی بود که حدود ۲/۵ میلیارد سال از تشکیل منظومه‌ی شمسی و ۱/۵ میلیارد سال از عمر زمین می‌گذشت. بدین‌ترتیب منشأ پیدایش زندگی در روی زمین به‌حدود سه میلیارد سال پیش برمی‌گردد که به‌صورت یاخته‌های شبیه باکتری پدید آمد. این یاخته‌ها از اتم‌های معمولی کربن، هیدروژن، اکسیژن، نیتروژن (ازت) گوگرد ساخته شده بودند.

اتم‌های مزبور، ابتدا ترکیب‌های ساده‌ی به‌وجود آوردند، امّا انرژی خورشیدی سبب شد تا ترکیبات پیچیده‌تری از اتم‌ها به‌وجود آید. سرانجام، یاخته‌های کوچک پدید آمدند و این طی میلیون‌ها عامل و انجام فعل و انفعالات عدیده بود.

در میان شکل‌های شناخته شده‌ی حیات، باکتریِ تک‌یاخته ساده‌ترین شکل و نوع حیات است. باکتری‌ها هم‌اکنون نقش بزرگی در زندگی ما دارند بخشی از انواع باکتری‌ها در هضم غذا به‌ما کمک می‌کنند، برخی دیگر سبب بیماری می‌شوند، و بعضی دیگر از باکتری‌ها در اسفنج‌های مرطوب زندگی می‌کنند، یا روی سینی آشپزخانه به‌شنا می‌پردازند... به‌پنداشت زیست‌شناسان، فرمول سنگ‌بنای حیات، هنگامی نهاده می‌شود که این عناصر کیمیایی در آب به‌چرخش در می‌آیند، و معرض انرژیِ خورشید، یا پرتو ماوراء بنفش قرار گرفته و به«گلیسین» تبدیل می‌شوند، که بخشی از سنگ‌بنای حیات است.

آزمایش‌ها نشان داده است که اگر «اسیدهای آمینه» گرم شوند باهم ترکیب شده و مولکول‌های شبیه پروتئین تشکیل می‌دهند. از تراکم این مولکول‌ها، گوی‌های کوچک که شبیه سلول هستند و مانند آن عمل می‌کنند پدید می‌آیند. امکان دارد ابتدا در سطح زمین چنین سلول‌های پروتئینی شکل گرفته باشد. چنان‌که امروزه آزمایشگاهای مدرن، کاری جز تلفیق اجزاء سلول‌ها نمی‌کنند. به‌خصوص مهندسی ژنتیک که در دنیای امروز به‌موفقیت‌های بزرگ دست یافته است. در گذشته‌ها، این عمل لقاح و تلفیق به‌عهده‌ی خود طبیعت بود که طی میلیون‌ها سال توسط حشرات، وزش باد و امواج دریا و دیگر ریزفاکتورها انجام می‌یافت.

دانشوران معتقداند که مرکز اجتماع «کوآسروات‌ها» در آب‌های اولیه، بسیار وسیع و متعدد بود، به‌طوری که تمام آب‌های کم‌عمق دیرین را فرا گرفته بود. از این جهت است که با ظهور حیات، انواع زیاد و ساده در پهنه‌ی وسیع آب‌های اولیه، یک مرتبه ظهور نمودند. در این مرحله، حداقل دو نوع متفاوت را می‌توان مشخص کرد: یکی یاخته‌های که به‌کمک نور خورشید اکسید و کربن موجود را تجزیه نموده و غذای لازم را تهیه می‌کنند، آن‌را یاخته‌های گیاهی می‌نامیم.

نوعی دیگر، یاخته‌های هستند که اکسیژن دفع شده به‌وسیله‌ی یاخته‌های گیاهی را جذب می‌کنند، آن‌را یاخته‌های حیوانی می‌نامیم. بدین‌ترتیب موجود زنده‌ی تک سلولی در دو مسیر مشخص حیوانی و نباتی شروع به‌تغییر کرد از این به‌بعد یاخته‌ها به‌صورت گروه‌ها و اجتماعات بزرگ ظهور نموده و به‌تدریج مجموعه‌ی از این تک‌یاخته‌ها به‌شکل یک ارگانیسم واحد، زیست خود را آغاز نمود.

بیش از یک میلیارد سال، حیات در زمین به‌صورت یاخته‌های ساده ادامه یافت. به‌تدریج یاخته‌های پیچیده‌تری تکامل پیدا کرد. سرانجام، این یاخته‌ها باهم ترکیب یافته و ارگانیسم‌های بزرگ‌تری تشکیل دادند. در این وضعیت جدید، یاخته‌های مختلف وظایف معینی را برعهده دارند که ارتباط بین آن‌ها و تنظیم کارهای ارگانیک به‌عهده‌ی یاخته‌های عصبی، یا ارتباطی می‌باشد. هرقدر ارگانیسم پیچیده‌تر شد، یاخته‌های عصبی ارتباطی نیز به‌موازات آن پیچیده‌تر گردید.

در این بین یاخته‌های حیوانی و یاخته‌های عصبی شکل سازمان یافته‌تری نسبت به‌یاخته‌های معمولی کسب کردند. در فرایند همین پروسه‌ی طولانی بود که جانداران پرسلول، طی میلیون‌ها سال تغییر و حرکت، بالاخره صاحب مهره شدند، در

ادامه‌ی همین روند، دریاها پر از انواع ماهی‌های گوناگون گردید. این در حدود ۴۲۵ میلیون سال قبل است. (مقارن با پایان دوران زمین شناسی اول).

تا این موقع خشکی‌های زمین خالی از هرنوع موجود زنده بود. از تغییر و تحول همین ماهی‌ها، ذوحیاتین، سپس خزندگان مختلف، پرنده‌گان و بالاخره پستان‌داران ظاهر شدند. در این دوره زمین پر از گیاهان‌گلدار شد. امروزه انواع گیاهان‌گلدار را تا ۳۰۰ هزار نوع می‌شمارند.

تطابق حیات با خشکی (احتمالاً) در نتیجه‌ی وقوع جزر و مد دریا، ممکن شده باشد. تصور می‌شود موجوداتی که در نتیجه‌ی مد از مرکز اصلی زیستگاه‌های خود دور می‌شدند و در سواحل می‌ماندند، پس از جزر، بیرون از آب مانده و کم کم با خشکی خو گرفتند. از این طریق ذوحیاتین به‌وجود آمده باشد (این مقارن است با دوران‌زمین‌شناسی دوم) زیست‌شناسان گروهی ازماهی‌ها به‌نام «کروسوپترینگ‌ها» را پیش قدمان اصلی و اجداد اولیه‌ی جانداران و مهره‌داران دوزیست پنداشته‌اند. دانشمندان نسل این ماهی‌ها را انقراض یافته می‌دانستند، لٰکن در سال ۱۹۳۸ یک نوع زنده از این ماهی در سواحل شرقی آفریقا کشف شد.

اکنون قدیمی‌ترین فسیل‌های گیاهی و جانوری که بدون میکروسکوپ دیده می‌شوند، حدود ۶۰۰ میلیون سال عمر دارند، امّا سابقه‌ی موجودات نرم تن ذره‌بینی که فسیلی از آن‌ها به‌وجود نیامده ـ بنابراین مدرکی روشن از وجود شان در دست نیست ـ حدود ۳/۵ میلیارد سال تخمین زده شده است.

زمین‌شناسان حد فاصل بین ۵۷۰ میلیون تا ۲۴۵ میلیون سال قبل را دوران «پالئوزوئیک» به‌معنی «حیات قدیمی» نامگذاری کرده‌اند. چنان‌که در فوق اشارت رفت: در این دوران انواع موجودات زنده فراوان شدند، ابتدا بی‌مهرگان سراسر آب‌هارا فرا گرفتند، سپس مهره‌داران به‌وجود آمدند، که ماهی‌ها نخستین سرسلسله‌ی مهره‌داران بود. زندگی در خشکی با رویش گیاهان آغاز یافت، سپس دوزیستان به‌وجود آمدند و پس از آن‌ها اولین خزنده‌گان زندگی بر روی زمین را آغاز کردند.

فاصله‌ی ۲۴۵ میلیون تا ۶۵ میلیون سال قبل به‌دوران «مزوزوئیک» به‌معنی «حیات میانی» نامگذاری شده است. در این دوران جنگل‌های فراوانی سطح زمین را فرا گرفت و محیطی مناسب برای زیست خزنده‌گان بزرگ (دایناسورها) فراهم شد در دوران «مزوزوئیک» انواع خزنده‌گان بسیار فراوان شدند، طول جثه‌ی برخی از انواع خزنده‌گان بین یک تا سی متر می‌رسید. برخی از خزنده‌گان

می‌توانستند در هوا پرواز کنند، برخی بر سطح آب‌ها شناور بودند. در این دوران اولین پرنده‌گان، اولین پستان‌داران و اولین گیاهان‌گلدار ظاهر شدند...

در اواخر این دوران خزنده‌گان بزرگ (دایناسورها) در اثر عوامل نا شناخته (که گفته می‌شود برخورد سیارک با زمین بوده است) به‌طور ناگهانی از بین رفتند.

فاصله‌ی ۶۵ میلیون سال پیش تا عصر کنونی را دوران «سنوزوئیک» به‌معنی «حیات جدید» نام گذارده‌اند. در این دوران پستان‌داران، پرنده‌گان، گیاهان‌گلدار فراوان و انواع کنونی حیات ظاهر شدند. دانشمندان معتقداند:

افزایش انواع پستان‌داران با زیاد شدن انواع گیاهان‌گلدار رابطه داشته است.

امروزه بیش از یک میلیون نوع جانور در جهان وجود دارد و این یک میلیون نوع، بخشی کوچک از انواع جانورانی است که در طول مدت حیات در روی زمین می‌زیسته‌اند و اکنون نسل شان منقرض شده است. به‌عبارت دیگر: تعداد انواع جانورانی که نسل شان (به‌هر دلیل) منقرض شده‌اند، نسبت به‌آن‌چه اکنون وجود دارند بسیار بیش‌تر بوده است که تا حد ٪۹۵ تخمین می‌زنند و بسیار حزن‌انگیز است. سرانجام، در اواخر این دوران، موجودی دو پا و مستقیم القامة به‌نام «بشر» روی این کره‌ی خاکی ظاهر گردید که در بخش بعدی متعرض خواهیم شد.

وجوه مشترک حیات

اعتقاد به‌وجوه اشتراک حیات از آن‌جا آمده است که براساس آزمون‌های به‌عمل آمده، مولکول‌های موجود در بدن همه‌ی موجودات زنده، اعم از حیوان و نبات یکی است. مولکول‌های که در بدن انسان یافت می‌شود، کاملاً از نوع همان مولکول‌های هستند که دربدن ماهی، موش، خرچنگ، درخت بلوط، گل‌سرخ، گیاه گندم و برنج... وجود دارد. درجزئیات ساختمان مولکول‌ها تفاوت‌های وجود دارد، لٰکن شباهت‌های آن‌ها نسبت به‌هم، چیزی است که طرف‌داران نظریه‌ی تکامل به‌آن توجه نموده و آن‌را دلیل محکم خود می‌دانند.(۱۰) ممکن است در این‌جا پرسشی مطرح شود مبنی براین‌که «چرا و چگونه پیدایش حیات به‌آن دوره‌ی خاص محدود شد، دیگر پروسه‌ی پیدایش حیات تکرار نگردید، در حالی‌که تمام عوامل آماده بوده و است؟»

پاسخ می‌تواند گسترده باشد، نخست این‌که منشأ پیدایش حیات را باید در مراحل تکامل دنیای ما جست وجو کرد. شکی نیست که پیدایش حیات در آن مرحله‌ی خاص از پروسه‌ی تکامل جهان محصول مستقیم حرکت و تغییر ماده بوده است.

طبق شواهد علمی، مواد آلی از دیرباز در سیاره‌ی ما، بدون ارتباط با نیروی حیات تشکیل می‌شده و تا هنوز هم تشکیل می‌شود. دانش ژئوشیمی ثابت کرده است که در روی زمین و سیارات مشابه آن، تولید مواد آلیٔ ساده، یعنی "هیدروکربن‌ها" و مشتقات اولیه‌ی آن‌ها نه‌تنها ممکن است، بلکه یک امر اجباری می‌باشد؛ لٰکن دشوار است به‌روشنی گفته شود که پیدایش مجموعه‌های چند مولکولی از ترکیب این مواد آلی چگونه صورت گرفته است.

در این مورد فرضیات چندی وجود دارد، از جمله این‌که: هنگامی که شماری "مولکول‌های پروتئینی" با مواد مشابه برای ساختن یک قطره "کوآسروات" اجتماع کردند، جریانی از مولکول‌های پروتئین مزبور با "لیپوئیدها" ترکیب یافت، این امر آن‌ها را از یک قطره آب ساده مجزی می‌کند، جریان داخلی قطره جهت معین به‌خود می‌گیرد و منشأ حلول حیات می‌گردد. چنین ارگانیسم هم‌اکنون نیز برقرار است که سهم عمده در چرخه‌ی اکوسیستم، حفظ زنجیره‌ی حیات و تکامل آن به‌عهده دارد. اکوسیستم و زنجیره‌ی غذایی در دریاها دارای شرایط فوق‌العاده پیچیده است. هرگاه دریاها از تمام موجودات زنده خالی شود، با همان شرایط ثابتی که از میلیاردها سال قبل برقرار است، نفس همین انواع موجود حیات در پروسه‌ی زمانیٔ لازم و مشابه مجدداً برخواهند گشت.

قرآن و خلقت کائنات

قرآن کریم دراین مورد بازتاب دهنده‌ی نظرات عهد عتیق است. با روش خاص خود به‌کلی‌گویی اکتفاء کرده و از پردازش به‌جزئیات و شرح مکانیسم خلقت احتراز جسته است. همان مقدار توجهی که این کتاب مقدس به‌چند و چون خلقت کائنات نشان داده است، غالباً آمیخته با زبان ایهام، کنایه، مجاز و استعاره است. آن‌هم به‌منظور بهره‌برداری معنوی ـ اخلاقی، خاصه «خداشناسی» است که در صدر اهداف آن قرار دارد. وقتی قرآن در مورد زمین و آسمان سخن می‌گوید، اصلاً قصد طرح مطلب و شرح و بسط موضوع را ندارد. در بخش‌های پیشین به‌کرات گفتیم که قرآن مطالعه، تفکّر و نتیجه‌گیری از موضوعات آزاد عقلی و طبیعی را به‌عهده‌ی خود بشر گذاشته، سخت تشویق می‌کند و به‌نتایج آن اعتبار می‌دهد.

چون اعتقاد دارد انسان به‌طور غریزی سراغ موضوعات عقلی و تجربی خواهد رفت، کمابیش به‌چند و چون آن، پی خواهد برد. و معتقد است خداوند اسباب

و سازوکارهای آن‌را که عبارت از حس و عقل و قدرت مقایسه و تفکّر باشد، در نهاد بشر به‌ودیعت گذاشته است. لذا شناخت نسبی بشر از جهان پیرامون را امری مفروض دانسته و تأکید روی این نکته‌ی موعظه‌آمیز دارد که «ای بشر فراموش مکن که وراء این عالم محسوسات (که تو مفتون آن شده‌ای) خالق و گرداننده‌ی وجود دارد که سررشته‌ی همه‌ی ارکان هستی به‌او منتهی می‌گردد. او را بشناس و امور خود را با اهداف او همآهنگ کن: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ، ۳: ۱۳۳ ـ ۱۳۴»

= «و بشتابید برای جلب رحمت پروردگارتان و به‌سوی بهشتی که پهنایش به‌وسعت آسمان‌ها و زمین است، این بهشت برای پرهیزکاران آراسته شده است، کسانی که از اموال خود در خفاء و علن و در شرایط سود و زیان و غم و شادی انفاق می‌کنند، و از خشم و خشونت پرهیز می‌نمایند، با مردم با مهربانی و محبت رفتار می‌کنند و خدا نیکوکاران را دوست دارد.»

ـ این است رسالت قرآن. از این بالاتر دیگر حرفی وجود ندارد. اگر بشریت تنها به‌همین دو آیه عمل کند، همان بهشت در دنیای ما محقق می‌گردد این دو آیه چندان جامع است که همه مقوله‌ی زیبایی‌شناسی را یک‌جا بیان می‌کند؛ یک‌بار دیگر روی مفردات آیات مذکورة تمرکز کنیم:

۱ـ بشتابید! پیشی گیرید! (اوج حرکت) = **وسارعوا، ۳: ۱۳۳ وسابقوا، ۵۷: ۲۱»**

۲ ـ برای جلب رحمت خدای تان (والاترین هدف) = الی مغفرةٍ من ربّکُم.

۳ ـ خدا با شما بیگانه نیست، خدای خودتان است (اوج عاطفه) = ربّکم.

۴ ـ برو به‌سوی بهشتی **با این وسعت (اوج خیال) = وجنّةٍ عرضها السّمواتُ والارضُ.**

۵ ـ این بهشت پیراسته شده است (اوج ایمان و یقین) = أُعِدَّت.

۶ ـ بهشت مخصوص پرهیزکاران است (اوج وارسته‌گی) = للمتّقین.

۷ ـ ۱ ـ پرهیزکاران دارای چه صفاتی هستند؟ (اوج ارزش‌ها) = الذّین یُنفقون.

۸ ـ ۲ ـ نهان و پیدا و درشرایط نفع وضرر (اوج ایثار)= فی السّرآء والضّرآء.

۹ ـ ۳ ـ از خشونت بری هستند (اوج عرفان و محبت) = والکاظمین الغیظ.

۱۰ ـ ۴ ـ با مردم مهربان‌اند (اوج انسان دوستی) = والعافین عن النّاس.

۱۱ ـ ۵ ـ ... سرانجام، اوج پاداش عاطفی = والله یُحبّ المحسنین.

۱۲ ـ ۶ ـ چنین پاداش در برابر عمل نیک است، نه‌حرف و ادعا = المحسنین.

... هریک از فرازهای آیه حاوی دریاها مطلب است.

پس قرآن یک کتاب معنوی و اخلاقی است، نه‌کتابی در موضوع علوم طبیعی. درست آن خواهد بود که مفاهیم و مفاد قرآن با منطق زیباشناسی معنوی مورد ارزیابی قرار گیرد، نه‌ابزاری جهت آشنایی با پدیده‌های مادی گردد. چنین توقع از قرآن <و هرکتاب مقدس دیگر> بی‌جا است. آن یک کتاب در موضوع علوم فیزیک و شیمی، یا هندسه و کیهان‌شناسی نیست تا از آن توقع رود مکانیسم پیدایش و ادامه‌ی کار هستی را بازگو نماید. با این هم در چارچوب هدف‌های خاص خود و با منطق ویژه‌ی خود نگاهی به‌جهان محسوسات نیز دارد. در این‌جا از باب نمونه به‌دو آیه‌ی شریفه در موضوع مورد بحث تفکّر می‌کنیم:

۱ ـ «أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ، وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا ، وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا ، وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا ، لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا،۷۱: ۱۵ ـ ۲۰»

= «آیا نمی‌بینید، چگونه خدای بزرگ طبقات هفتگانه‌ی آسمان را آفریده و ماهتاب را در آن نورانی قرار داد؟ و خورشید را مشعل فروزان؟ و خدا شما را از دل خاک رویانید، چه رویانیدنی! سپس شما را به‌خاک برمی‌گرداند، و دوباره از درون آن بیرون تان خواهد کشید، چه بیرون آوردنی! ...»

درست است که قرآن در این‌جا براساس هیأت بطلمیوس(۱۱) آسمان را هفت طبقه معرفی نموده که امروزه بطلان آن مسلم است، بلکه شاهد مثال در این آیه‌ی مبارکه این است که قرآن یک کتاب معنوی است. هدف اول آن انذار و ارشاد است. چنان‌که می‌بینیم در این آیات پس از دور زدن طولانی در اطراف مقوله‌ی خلقت هفت آسمان، ماه، خورشید، ستاره‌گان، انسان و غیره، تازه می‌خواهد به‌اصل مطلب خود برسد که همانا معرفی عالم آخرت، یا «خلقت دوباره‌ی انسان در آن جهان است.» قرآن می‌خواهد با بیان این مطالب به‌ارزش‌های اخلاقی توجه دهد. به‌زندگی انسان معنی بخشد و پاداش اعمال خیر و شر را یادآوری نماید. قصد قرآن تفسیر و تبیین آسمان‌ها نیست. وقتی هدف اصلی این معنی باشد، باقی مطلب مقدمه‌چینی است. به‌عبارت ساده‌تر: وقتی قرآن مرزهای خیر و شر اخلاقی را تبیین می‌کند؛ هیچ فرقی نمی‌کند که آن بالا هفت آسمان روی هم چیده شده باشد، یا بیش‌تر و کم‌تر.

۲ ـ «بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ، ۶: ۱۰۱»

= (خدا) پدید آورنده‌ی آسمان‌ها و زمین است، در حالی‌که، نه‌دارای فرزند است و نه‌دارای همکار؛ او خلق کرد همه‌چیز را و او به‌همه‌چیز دانا است.»

این دو آیه‌ی شریفه از نظر مفهوم و محتوی و اثرگذاری معنوی روی افکار و عقاید دین‌باوران، فوق هرگونه تجزیه و آزمون‌های علمی است. ما باید بپذیریم که تجربیات و آزمون‌های علمی و آموزه‌های معنوی دو مقوله‌ی مجزی هستند که دلایل صحت و سقم هریک در جوف خود شان نهفته است. ما باید از هر رشته از علوم نتایج مختص به‌همان رشته را توقع کنیم. همان‌گونه که نمی‌توانیم از کیهان‌شناسی انتظار اظهار نظر در امور طبی داشته باشیم، به‌همان نسبت نباید از قرآن که یک کتاب معنوی است، انتظار کیهان‌شناسی داشت. اصلاً نحوه‌ی روی‌کرد، مکانیسم، ابزار، اهداف و ارزش‌های هریک باهم متفاوت است.

چنان‌که نمی‌توانیم موضوعات علمی را با امور و ابزارهای ذهنی و معنوی به‌آزمایش بگذاریم؛ دقیقاً همان‌سان نمی‌توانیم امور معنوی را با ابزار علمی مورد سنجش قرار دهیم. علم یک اتفاق است، درحالی‌که معنویت یک انتخاب آگاهانه است که در آن کیفیت بر کمیت رجحان و غلبه دارد، به‌همین سبب گفته شده که «نیت المؤمن خیر من عمله».(۱۲) در حالی‌که علوم طبیعی فقط به‌نتایج می‌اندیشد. ولی جناب سیّد فرموده باشد: «انّما بُعثتُ لأُتمّم مکارم الاخلاق» پس ایشان آمده‌اند تا اخلاقیات را به‌کمال برسانند، نه علوم نظری و فیزیک و شیمی و کیهان‌شناختی را.

هرگاه از منظر معنوی نگریسته شود، هریک از آن دوآیه‌ی مبارکه به‌تنهایی می‌تواند تمام کتاب هستی را تفسیر نماید. تفکّر در چهار فراز از آیه‌ی دومی می‌تواند رازهای مهم خلقت را برای ما آشکار سازد:

۱ ـ برهان نظم: «بدیع السّموات والارض»

آسمان‌ها وزمین یک بدعت و نوآوری است، یعنی که قبلاً به‌این شکل و خصوصیت نبوده‌اند، من آن‌را بدعت کردم. بدیع = شیء بی‌سابقه و بی‌مانند را گویند، که بدون طرح و نقشه‌ی قبلی ساخته شده باشد. در تعریف خاص خود به‌معنی «نوآوری» است. بدعت به‌مواردی گفته می‌شود که از قبل وجود نداشته باشد.

۲ ـ برهان جود: «انّی یکون له ولد ...» خداوند بزرگ با علم به‌این‌که بشر خود به‌خوبی می‌داند که بدعت آسمان‌ها و زمین چه کار مهمی بوده و در این بدعت چه آثار و برکات «لاتعد و لاتحصی» وجود دارد، بلافاصله به‌آموزش توحید پرداخته و با قصد جلوگیری از کثرت‌اندیشی و انحراف فکری

بشر، فوراً می‌فرماید: این خلقت بدیع را با همه‌ی برکات و مواهب آن، برای خود و اهل و عیالم ایجاد نکرده ام ـ شخصاً منزه از آن تعلقات و قیود هستم ـ بلکه لطفی است عمیم، که شامل شما انسان‌ها نیز می‌شود. واضح است که عموم آدم‌ها بدون نظرداشت منفعت شخصی دست به‌هیچ کاری نمی‌زنند؛ امّا خداوند بزرگ می‌فرماید: «ای انسان‌ها بدانید که من درانجام این کاری بس عظیم، ازآن نوع اغراض شخصیه که شما خود اهلش هستید، منزه می‌باشم. پس «من نکردم خلق تا سودی کنم.»

۳ ـ برهان خلق: «خلق کلّ شیء» خلق به‌معنی «حدوث» است. فرق آن با «بدعت» آن است که خلق اشاره به‌انشاء ماده دارد، و بدعت التفات به‌صورت و هویت جهان. چنان‌که گذشت، ماده از نیستی به‌هستی آمد، ابتدا به‌صورت گاز بی‌شکل و بی‌رنگ بود، سپس طی میلیون‌ها عامل به‌جمود گرائید، در فرایند آن کهکشان‌ها، منظومه‌ها، سیارات و ثوابت تشکیل شدند، همه‌ی این مراحل به‌نوبه‌ی خود «بدعت» بود. حالت کنونی ماده «بدعتی» دیگراست، حالات بعدی نیز تسلسلی از بدعت‌ها را نشان خواهد داد.

۴ ـ برهان حکمت: و "او" برهمه‌چیز آگاه و دانا است. این به‌آن معنا است که ذات اقدس، خلقت را از روی علم، و طبق برنامه و هدف معلوم آفریده است؛ نه‌تصادفی وذوقی، یا خلقت برای خلقت! آن هدف «کمال» است و دیگر هیچ!

خلقت کائنات در شش روز

در هفت آیه از قرآن کریم تصریح شده که خداوند آسمان‌ها، زمین و مابین هما را در شش روز خلق کرده است: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِی اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبهحَثِيثًا ، ۷: ۵۴»

اگر این سخن ابتکار خود قرآن بود می‌شد برای آن توجیهاتی از خود قرآن پیدا کرد مانند آن‌که در دو آیه‌ی دیگر می‌گوید یوم ربوبی مانند هزار سال است:

«يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ، ۲۲: ۴۷»

= یک روز در پیشگاه پروردگار تو مانند هزار سالی است که شما می‌شمارید.

ـ : «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِی يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ، ۳۲: ۵» = امور تدبیر می‌شود از آسمان به‌سوی زمین (منظور از آسمان اراده‌ی ربوبی است) سپس برمی‌گردد به‌سوی خدا در روزی که مقدارش (طولش) برابر با هزار سالی است که شما می‌شمارید.

در جای دیگر یک "روز ربوبی" را برابر با پنجاه هزار سال دانسته است که باز هم بیان تطویل است، نه‌از باب تدقیق: «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِی يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، ۷۰: ۴» ... امّا این‌ها نمی‌تواند پوشاننده‌ی این مطلب باشد که قرآن بیان خلقت شش روزه را مفهوماً و منطوقاً از "تورات" اخذ کرده است. با این تفاوت که تورات واقعاً به‌ترتیب وارد مسائل می‌شود و در طول زمان حرکت می‌کند، در حالی‌که تنظیمات قرآن برابر با سیر منطقیٔ تاریخ نیست. درهم‌آمیختهگی مطالب و مضامین قرآن، یکی از ایرادهای است که معاندان به‌آن توجه می‌کنند.

«شش روز خلقت» در صحف عبرانی

موضوع خلقت کائنات در «شش روز» و همچنین پیدایی و فروپاشی زمین و آسمان‌های «هفتگانه» در هیچ جای دنیا و در هیچ مذهب مفهوم ناشناخته نبوده و نیست. به‌جز بعضی آئین‌ها مانند تائو و کنفسیوس که در مورد تکوین جهان خاموش مانده‌اند، این مفهوم کمابیش مورد اتفاق کلیه‌ی ادیان، مشتمل بر ادیان توحیدی است.

حتی خارج از دایره‌ی تعالیم ادیان، در نظرات فیلسوفان قدیم و افسانه‌های ملل نیز جلوه‌های روشن دارد. تعداد این دوران‌ها در اذهان ملل مختلف و سنن و آداب گوناگون، متفاوت ذکر می‌شود. این تفاوت‌ها براساس تعداد وقایع ناگهانی و حوادثی است که در خاطره‌ی ملت‌ها به‌جای مانده است. «تورات» که نخستین واضع و پیشوای چنین قرأت‌ها از حقایق و شرح حال عالم هستی است، توضیح بیش‌تری از «شش روز خلقت» به‌دست می‌دهد، و همین نظر تورات مبنای اعتقاد دیگر ادیان ابراهیمی نیز قرار گرفته است. در این‌جا قسمتی از متن تورات را می‌خوانیم:

عهد عتیق، سِفر پیدایش، باب اول: «در ابتدا خدا آسمان‌ها را آفرید، و زمین تهی و بایر بود و تاریک، بر روی لجه‌ی، و روح خدا سطح آب را فرا گرفت، و خدا گفت که روشنایی بشود، روشنایی شد، و خدا روشنایی را دید که نیکو است، و خدا روشنایی را از تاریکی جدا کرد، خدا روشنایی را «روز» نامید و تاریکی را «شب» و شام بود و صبح بود. «و این روز اول بود.»

«و خدا گفت فلکی باشد در میان آب‌ها، و آب‌ها را از آب‌ها جدا کند، و خدا فلک را بساخت، و آب‌های زیر فلک را از آب‌های بالای فلک جدا کرد، و چنین شد. خدا فلک را آسمان نامید، و شام بود و صبح بود. «و این روز دوم بود.»

«و خدا گفت آب‌های زیر آسمان در یک‌جا جمع شوند و خشکی ظاهر گردد، و چنین شد. و خدا خشکی را زمین و اجتماع آب‌ها را دریا نامید. و خدا دید که نیکو است. و خدا گفت که زمین نباتات برویاند، علفی که تخم بیاورد، و درختی که مطابق جنس خود میوه آورد، که تخمش در آن باشد، بر روی زمین بروید، و چنین شد که زمین نباتات را رویانید، علفی که موافق جنس خود تخم درآورد، و درخت میوه‌داری که تخمش در آن موافق جنس خود باشد، و خدا دید که نیکو است. و شام بود و صبح بود. «و این روز سوم بود.»

«و خدا گفت نیروهای در آسمان و فلک باشند تا روز را از شب جدا کنند و برای آیات، زمان‌ها و روزها و سال‌ها باشند. و در فلک آسمان باشند و به‌زمین روشنایی دهند. و چنین شد، و خدا دو "نیّر" بزرگ ساخت، نیّر اعظم را برای سلطنت روز، و نیّر اصغر را برای سلطنت شب، و ستاره‌گان را. و خدا آن‌ها را در فلک آسمان گذاشت، تا به‌زمین روشنایی دهند، و تا سلطنت نمایند بر روز و بر شب، و روشنایی را از تاریکی جدا کنند، و خدا دید که نیکو است. و شام بود و صبح بود. «و این روز چهارم بود.»

«و خدا گفت آب‌ها به‌انبوه جانوران پر شوند، و پرنده‌گان بالای زمین بر روی فلک آسمان پرواز کنند، سپس خدا نهنگان بزرگ را آفرید و همه‌ی جانوران خزنده را، که آب‌ها موافق اجناس آن‌ها پر شد. و همه‌ی پرنده‌گان بال‌دار را به‌اجناس آن‌ها، و خدا دید که نیکو است. و خدا آن‌ها را برکت داد و گفت که بارور و کثیر شوید. و آب‌های دریا را پر سازید، پرنده‌گان از زمین کثیر بشوند. شام بود و صبح بود. «و این روز پنجم بود.»

«وخدا گفت زمین جانورانی را موافق اجناس آن‌ها بیرون آورد: بهایم، حشرات و حیوانات زمینی و اجناس آن‌ها، و چنین شد، پس خدا حیوانات زمین را به‌اجناس آن‌ها بساخت، و بهایم را به‌اجناس آن‌ها و همه‌ی حشرات زمین را به‌اجناس آن‌ها و خدا دید که نیکو است. و گفت آدم را به‌صورت ما موافق و شبیه ما بسازید تا بر ماهیان دریا و پرنده‌گان آسمان و بهایم و تمامی زمین و همه‌ی حشراتی که بر زمین می‌خزند حکومت نماید. پس خدا آدم را به‌صورت خود آفرید، و ایشان را نر و ماده قرار داد، وخدا ایشان را برکت داد وخدا به‌ایشان گفت بارور و تکثیر شوید، و زمین را بسازید و برآن‌ها تسلط نمائید و برماهیان دریا و پرنده‌گان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند، حکومت کنید. و خدا گفت همانا همه علف‌های تخم‌داری که

بر روی تمام زمین است، و همه‌ی درختانی که در آن‌ها میوه‌ی درخت تخم‌دار است، به‌شما دادم تا برای شما خوراک باشد. به‌همه‌ی حیوانات زمین و به‌همه‌ی پرنده‌گان آسمان و به‌همه‌ی حشرات زمین که در آن‌ها حیات است، هر علف سبزی را برای خوراک دادم. و چنین شد. ناگاه خدا به‌آن‌چه آفریده بود، نظر کرد و کار آفرینش را از هرلحاظ عالی دید، و شام بود و صبح بود. «و این روز ششم بود.»

«پایان متن تورات»

«عهد عتیق» در چهار آیه، از ابتدای باب دوم می‌گوید: «به‌این‌ترتیب آسمان‌ها و زمین و هرچه در آن‌ها بود، تکمیل گردید، با فرا رسیدن روز هفتم، خدا کار آفرینش را تمام کرده، دست از کار کشید، خدا روز هفتم را برکت داد، آن‌را مقدس اعلام فرمود، زیرا روزی بود که خدا پس از کار آفرینش، آرام گرفت، به‌این‌ترتیب آسمان‌ها و زمین آفریده شد.» این مبنای تفکر ادیان ابراهیمی است. هرسه دین بزرگ در این مورد یکسان می‌اندیشند...

افسانه‌ی «سه انگشتر»

«بوکاتچو جووانی» (۱۳۱۳ ـ ۱۳۷۵ م) از نوپردازان ادبی در آغاز عصر روشنگری است، بسیاری او را پدر ادبیات رنسانسی می‌شناسند، از او آثار زیادی به‌ثبت رسیده که فلسفی‌ترین آن «افسانه‌ی سه انگشتر» است:

روز اول، قصه‌ی سوم: «صلاح‌الدّین» سلطان "بابل" که به‌پول نیاز دارد، یهودی ثروت‌مند "ملکیصدیق" را به‌ناهار دعوت می‌کند و از او می‌پرسد که به‌نظر وی کدام‌یک از سه دین یهود، مسیحیت و اسلام بهتر است. این صراف پیر دوراندیش که می‌ترسد به‌صراحت سخن بگوید، با تمثیلی به‌آن پاسخ می‌دهد:

«روزی، روزگاری مردی ثروت‌مندی بود که در میان جواهرات قیمتی خویش انگشتری زیبا و گران‌بهای داشت. چون می‌خواست این انگشتر متوالیاً به‌دست بازمانده‌گانش برسد، اعلام داشت فرزندی که به‌هنگام مرگ او و به‌موجب وصیت او صاحب انگشتر باشد، باید وارث او شناخته شود، و دیگران همه او را به‌احترام، رئیس و بزرگ خاندان بشناسند. فرزندی که انگشتر را به‌ارث برده بود به‌اولاد خود رفتار مشابهی در پیش گرفت. درست همان کاری را کرد که پدر کرده بود ...»

«خلاصه، انگشتری پس از چند نسل دست به‌دست گشت سرانجام، به‌مردی رسید که دارای سه فرزند پاک نهاد و با فضیلت بود، که همه‌گی مطیع پدر بودند و

پدر هم هرسه را یکسان دوست می‌داشت. پسران جوان که از ارزش انگشتر آگاه بودند و هرسه دوست داشتند خود به‌ریاست خانواده برسند، هریک جداگانه از پدر خواستند که اکنون که پیر شده است، انگشتری را به‌او واگذارد...

پدر گران‌قدر که نمی‌دانست انگشتری را به‌کدام یک از آنان بدهد، به‌این اندیشه افتاد که به‌نحوی هرسه را راضی کند. پس پنهانی از جواهرساز ماهری خواست دو انگشتر دیگر نظیر انگشتر اصلی بسازد. این انگشترها چنان به‌هم شباهت داشتند که تشخیص انگشتر اصلی حتی برای خود او نیز دشوار می‌نمود. »

«چون هنگام مرگ رسید، هریک از انگشتری‌ها را مخفیانه به‌یکی از فرزندان خود بخشید. فرزندان، پس از مرگ پدر برای جانشینی او و ریاست بر خانواده، انگشتری‌های خود را به‌نشانه‌ی محق بودن، نشان دادند، امّا چون انگشترها آن‌قدر به‌هم شبیه بودند که تشخیص انگشتر اصلی ممکن نبود. سرانجام، مسأله‌ی وارث حقیقی لاینحل ماند و هنوز هم لاینحل مانده است.»

«از این روی سرور من! به‌شما می‌گویم که هریک از سه قوم که خدای بزرگ شریعت خود را به‌آنان ارزانی داشته، معتقد است که وارث حقیقیِ خداوند و احکام و شریعت او است، امّا این مسأله که کدام یک از آنان وارث حقیقی است، درست مانند مسأله‌ی انگشترها لاینحل مانده است.»(۱۳)

در تاریخ هیچ متنی به‌اندازه‌ی تورات بر افکار و معتقدات بشر سایه نیانداخته است، در دوران تسلط بی‌چون و چرای کلیسا، نفوذ متون مقدس امری پرسش‌ناپذیر بود، و تردید در احکام آن فوق‌العاده خطرناک بود. همه ملزم بودند تا حقایق گذشته و وقایع آینده را با متون مقدس بسنجند، حتی وقایع تاریخی را متناسب با محتویات آن بازسازی می‌کردند. نفوذ متون مقدس حتی بر اندیشه‌های بزرگ نیز تأثیر داشت. به‌طوری که مورخ برجسته‌ی فرانسوی «ژوزف اسکالیگر» (۱۵۴۰ ـ ۱۶۳۰ م) در کتاب خود تحت عنوان «بازسازی تاریخ وقایع» متن تورات را شاهد آورد و گفت: «خداوند کار آفرینش جهان را درست در سال ۳۹۴۷ پیش از میلاد مسیح انجام داده است.»

حتی «یوهان کپلر» اخترشناس و نابغه‌ی معروف آلمانی (۱۵۷۱ ـ ۱۶۳۰) به‌تعیین تاریخ آفرینش جهان پرداخت و خواست داده‌های نجومی را با مدارک تورات تطبیق دهد، او نتیجه گرفت که «خداوند جهان را در سال ۳۹۹۲، ق.م) آفریده است.» در اواسط قرن هفدهم ایزاک نیوتن (۱۶۴۲ـ۱۷۲۷) فیزیک‌دان،

ریاضی‌دان، ستاره‌شناس، و فیلسوف شهیر انگلستان نیز نفوذ انجیل، تورات و تلمود را ملاک قرار داد؛ چنان‌که در کتاب «تاریخ امپراتوری‌های باستان» تاریخ آفرینش جهان را فقط پانصد سال نزدیک‌تر به‌میلاد مسیح ذکر کرد.(۱۴)

قدرت کلیسا مانعی جدی در راه گشایش اذهان و پیش‌رفت علم ایجاد کرده بود در دوران تسلط بی‌چون و چرای کلیسا، عقلانیت و علم و حکمت در نهایت فقر به‌سر می‌برد، تماماً خدمت‌کار اِلهیات مسیحی بود. «ریک ویتالی» مورخ (۱۰۷۵ ـ ۱۱۴۳ م) در کتاب «تاریخ کلیسا» وظیفه‌ی مورخ را این‌گونه تعیین می‌کند:

«در تاریخ، همه‌چیز باید به‌نام خالق و رهبر واقعیٔ اشیاء نوشته شود، زیرا خالق ازلی مستقیماً تا امروز همه‌ی تاریخ را به‌صورت حیرت‌انگیز هدایت می‌کند.»

کلیسا با تکیه بر سُنّت‌ها، شدیداً بر عقول مردم تسلط داشت، هرگونه نوآوری، اظهار استقلال اندیشه و خصوصاً شکاکیت را تحت تعقیب قرار می‌داد. موارد تفتیش عقاید، احضار و محاکمه‌ی دیگراندیشان بی‌شمار است «گالیلئو گالیله» (۱۵۶۴ ـ ۱۶۴۲) یکی از مهم‌ترین دانشمندان قرن هفدهم ایتالیا، که به‌خاطر نظرات علمی (کرویت زمین) به‌کلیسا احضار شد، محاکمه گردید، تحت فشار از نظراتش عدول کرد و توبه‌ی اجباری نمود.

آیا کتب مقدس پیشین تحریف شده‌اند؟

بحث تحریف یا عدم تحریف صحایف مقدس یک بحث عام و تمام شمول است؛ همه یکدیگر را متهم به‌تحریف می‌کنند، مخصوصاً صحایف بعدی صحف ماقبل خود را تحریف شده می‌خوانند و خود را مبری از آن می‌دانند. مسلمین می‌گویند کتب آسمانی پیشین تحریف شده و آن متنی نیستند که در ابتداء به‌پیامبران نازل شده بود. به‌همین سبب خداوند دوباره آن را در قالب قرآن نازل کرد و این‌بار ضمانت فرمود. پیش‌تر به‌این موضوع پرداختیم و گفته شد اصلاً طرح این موضوع (به‌این صورت) از نظر مبنایی غلط است. در این مورد چند نکته قابل ذکر است:

۱ ـ کتب پیشین تحریراتی برمبنای تجربیات پیامبران پیشین و امت‌های پیشین است که در طول زمان توسط اشخاص متعدد قلمی شده‌اند، بناءاً هرنوع بحث در مورد تحریف یا عدم تحریف یک بحث حاشیه‌ای و اساساً بی‌مورد است. مثلا کتاب تورات نوشته‌ی یک نفر نیست که در یک زمان تحریر شده باشد، بلکه بیانی از تاریخ چند قرن قوم یهود است که به‌مرور توسط اشخاص متفاوت قلمی شده است.

۲ـ در معنای تحت‌اللّفظی عبارات زبان اصلی تحریفی صورت نگرفته، امّا زبان دوم و ترجمه‌ها قطعاً آن رتم و صلابت، آوا و آهنگ و مخصوصاً بار معنوی متن اولیه را نمی‌تواند منتقل نماید، و این برای هرزبانی قابل الصدق است. حتی اگر شعر حافظ را <که پارسی است> به‌پارسی ترجمه کنیم، از صلابت می‌افتد، مثال:

دوش رفتم به‌در میکده خواب آلــوده   خرقه تر دامن و سجاده شراب آلوده
آمد افسوس کنان مغبچه‌ی باده فروش   گفت بیدار شو ای رهرو خواب آلوده
شستشویی کن وآن‌گه به‌خرابات خرام   تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده

= دیشب به‌در شرابخانه رفتم، درحالی‌که خواب‌آلود بودم؛ آن‌قدر مدهوش خواب بودم که بالاپوشم تر بود و دامن پیراهن و جانمازم به‌شراب آغشته بود. در همین حالت بودم که شاگرد شراب‌فروشی آمد و به‌شدت ناراحت شد! به‌من گفت بیدار شو، ای رهرو خواب‌آلود! برو اول خودت را بشوی و تمیز کن آن‌وقت بیا این‌جا! تا این محل را کثیف نکنی...!

ترجمه همین است! این وصف‌الحال ترجمه در همه‌ی زبان‌ها است. هیچ ترجمه‌ی نمی‌تواند صلابت و مفاهیم عمیق و چند وجهئ زبان اول و صورت‌های ذهنئ صاحب سخن را منتقل نماید، لذا گفته می‌شود که «ترجمه خیانت است!» علی‌الخصوص اگر سخن در مورد متون سنگین و رمزئ چون کتب مقدس باشد.

به‌همین سیاق، هرگاه آیات قرآن را به‌زبان پارسی برگردان نمائیم، هراندازه دقت به‌خرج دهیم نمی‌توانیم آن صلابت و استحکام کلام قرآن را منتقل نمائیم، ولی معانی و مفاهیم ابتدائی تغییر نمی‌کند و قابل انتقال و افهام و تفهیم است...

کتب پیشین نیز عین همین حکم را دارند. ضمن این‌که کتب پیشین در خلال ترجمه، متداوماً روزآمد نیز شده‌اند. مثلاً در ترجمه‌ی جدید تورات، عبارات «چهارگوشه‌ی جهان» (اشعیا، ۱۱: ۱۲) و «کران‌های زمین» (ایوب، ۳۷: ۳) به‌«کره‌ی زمین» برگردان شده است. معلوم است این تعبیر کار مترجم است.

جدیداً و برپایه‌ی رشد و گسترش فمینیسم جهانی، این مطلب در محافل کلیسائی مطرح شده است که «ضمایری که در کتب مقدس به‌سمت خدا بر می‌گردد همه‌گی مردانه است، پس ضروری است تا چاره‌اندیشی گردد.» با همه‌ی این اوصاف، وقتی همین کتب، مورد تأیید ارباب کنیسه و کلیسا است و هوادارن و مشتاقان و مؤمنان به‌خود را دارند، آن‌وقت ما کی باشیم که بگوئیم این کتب تحریف شده‌اند؟!

گریز علم از کمند دین

ساحت‌های زندگی جوامع انسانی گونه گون است ازجمله عبارت‌اند از معرفت، علم، اقتصاد، مدیریت، هنر، دین و امثال این‌ها. همه‌ی این‌ها باید به‌موازات هم و بدون تداخل در کار یکدیگر پیش بروند تا بشریت بتواند به‌سلامت زندگی نماید؛ از میان این مقولات، دین همواره سعی کرده است تا پنجه‌های خودرا بردیگر حوزه‌ها بگستراند؛ سیطره‌ی دین بردیگر ارکان زندگی بشر بسا فاجعه‌بار بوده است، خون‌های که به‌نام دین خدا در روی زمین ریخته شده از آب تمامی اقیانوس‌های جهان بیش‌تر است. خطاها و فجایع بی‌شمار از آدرس دین از یک‌سو و نضج و شکوفایی معرفت علمی از دیگرسو موجب شد تا فحولی از اعاظم وابسته به‌هر قوم و فرقه به‌انکار موجودیت «متن مقدس» بپردازند؛ به‌پنداشت آنان، هیچ متنی با ویژه‌گی «قدسی» وجود ندارد که از یک‌سو عاری از لغزش نظر باشد، در جانب دیگر از هر نوع نقد و پرسش معاف گردد. آن‌چه در دست است حاصل تجارب پیشینیان است و درک ما از آن. تعالیم این متون در بهترین حالت، تنها در قلمرو خیر و شر اخلاقی که بر گرفته از وجدان مشترک بشری و متکی بر وحدت عالم انسانی است، مدار اعتبار می‌باشد. به‌همین‌روال، اِلٰهیات مسیحی را رد کرده و اصول جزمیٔ آن‌را باور نکردنی خواندند، امّا اصول اخلاقیٔ آن‌را نگاه داشتند.

برخی نیز نوعی از دستگاه ایمان به‌مابعدالطبیعه را برای نظم اجتماعی ضروری دانستند. «پومپونا تتسی» فیلسوف ایتالیایی (۱۴۶۲ ـ ۱۵۲۵) در کتابی با عنوان "درباره‌ی سرنوشت" می‌گوید: «آیا یک قانون اخلاقی می‌تواند بدون مجازات و پاداش فوق طبیعی موفق و کامیاب شود؟»

او با غرور پرهیزگارانه معتقد بود که پاداش فضیلت خود فضیلت است، نه یک بهشت پس از مرگ. امّا معترف بود که بیش‌تر مردم را فقط می‌توان با بیم و امید فوق طبیعی به‌سوی تقوی سوق داد. از این‌رو مطلب را چنین توضیح کرد که قانون‌گزاران بزرگ اعتقاد به‌وضع آینده را جانشین صرفه‌جویانه‌ی یک پلیس همه‌جا حاضر دانسته‌اند و مانند افلاطون القای افسانه‌ها را در صورت توانایی آن‌ها برای جلوگیری از شرارت انسان، توجیه کرده‌اند:

«... برای متقیان، پاداش ابدی در زندگی آن جهان قائل شده‌اند، امّا برای گنه‌کاران مجازات‌های ابدی، تا آنان را سخت بترسانند، قسمت اعظم مردم اگر کاری خوب بکنند، عمل آن‌ها بیش‌تر از ترس مجازات ابدی است تا خیر ابدی، زیرا

سزاهای بد نزد ما بیش‌تر معروف‌اند تا جزاهای نیک؛ و چون این عامل اخیر می‌تواند به‌تمام مردم از هر طبقه که باشند، سود رساند، قانون‌گزاران با توجه آدمیان به‌شر، و با خواستن خیر عام، چنین اظهار عقیده کرده‌اند که روح جاویدان است. وجهه‌ی نظر آن‌ها نه‌حقیقت، بلکه فقط پرهیزگاری بود، تا به‌آن وسیله مردمان را به‌تقوی سوق دهند.» او نوع بشر را به«فیلسوفان» و مردان «دین» تقسیم می‌کند و باور دارد که فیلسوفان خدایان زمین هستند، و با دیگر مردم از هر مقام و وضعی که باشند همان‌اندازه تفاوت دارند که انسان حقیقی از تصویر انسان بر پرده‌ی نقاشی.

مسلماً دانش نمی‌توانست با پاسخ‌های آماده و استناد به‌نفوذ تورات و انجیل کنار بیاید. سرانجام، عصر روشن‌گری آغاز شد، علم به‌مبارزه‌ی جدی با خرافات برخاست، این مبارزه طولانی و مشکل بود، لٰکن نتایجی بس درخشان به‌دست آورد.

«فرانسیس بیکن» (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۶) چهره‌ی شاخص معرفت علمی جهان، موضوع «سِفر تکوین و وحی به‌موسی پیامبر از جانب یهوه(۱۵) را به‌استهزاء گرفت و گفت: «علم با آمیخته شدن با موهومات تئولوژی، خود را ضایع و بی‌اعتبار کرده است.» او شعار «آزمایش دقیق احکام به‌طریق تجربه» را پیش کشید و گفت: «دانش قدرت است». هم‌چنین «مارچلو مالپیکی» دانشمند ایتالیایی (۱۶۲۸ ـ ۱۶۹۴) که برای مطالعه‌ی تشریح بدن انسان خیلی کار کرده‌است، گفت:

«جنگ‌ها کم‌تر از مذهب برای علم و هنر آسیب رسانیده‌اند.»(۱۶)

تا زمان داروین (۱۸۰۹ ـ ۱۸۸۲) عقیده‌ی همه‌گانی مبتنی بر مستندات تورات، این بود که از وقتی خدا زمین را آفریده شش هزار سال می‌گذرد. این رقم با شمارش نسل‌ها از آدم و حوّاء بعد به‌دست آمده بود. امّا در سومین دهه‌ی قرن ۱۹ «چارلز اسپنزر داروین» متکی بردانش زیست‌شناسی و مطالعات روی فسیل‌های به‌جا مانده از دوران‌های قدیم، عمر کره‌ی زمین را از شش هزار سال مورد اعتقاد رایج، به‌سیصد میلیون سال افزایش داد. او فکر کرد که تشکیل این فسیل‌های متنوع نمی‌تواند در مدت کوتاهی شش هزار سال انجام گرفته باشد، حد اقل مدت زمانی سیصد میلیون سال را در نظر گرفت تا وقتی کافی جهت بروز تکامل و دیگردیسی باشد. داروین این نظریه را پس از سفر اکتشافی پنج ساله دور دنیا (۲۷ دسامبر ۱۸۳۱ ـ ۱۷ اکتبر ۱۸۳۶) روی کشتی «آن‌هابیگل» متعلق به‌نیروی دریایی انگلستان ارائه نمود. امروزه می‌دانیم که عمر کره‌ی زمین بیش از چهار و نیم میلیارد سال است.(۱۷)

بحران در کلیسا: متعاقب رشد علمی و جنبش فکری همه‌ی رازها از پرده برون افتاد و اقتدار بی‌چون و چرای کلیسا شکاف عمیق برداشت. اتفاقاً یک عامل مهم پیدایی رنسانس ترجمه و نشر گسترده‌ی متون مقدس تورات و انجیل به‌زبان‌های مختلف بود که متعاقب گسترش صنعت چاپ و آگاهی‌طلبی همه‌گانی روی داد. در قرون وسطی متن کتاب مقدس و آداب دینی فقط به‌زبان لاتین بود، تنها کشیشان و راهبان آن‌را قرأت می‌کردند. آن‌ها بخش‌های از آن‌را به‌میل خود برای مردم نقل و تفسیر می‌نمودند، امّا وقتی که انجیل به‌زبان‌های مختلف ترجمه شد و در اختیار عموم قرار گرفت، آن‌گاه همه محتویات آن‌را با گفتار و کردار روحانیون مقایسه نموده و نتیجه گرفتند. از این پس رابطه‌ی شخصی فرد با خدا بسیار مهم‌تر بود تا رابطه‌ی او با دستگاه کلیسا. بحران و بی‌اعتمادی از بیرون و درون بر کلیسا غلبه نمود و ناقوس اصلاحات را به‌صدا درآورد.

درقرن شانزده‌هم همزمان دو انجمن موسوم به«بولاندیست‌ها» و «مابلیست‌ها» تشکیل شد که بنارا بر بازخوانی وقایع تاریخی گذاشتند و باهم رقابت داشتند. چهره‌ی شاخص «بولاندیست‌ها» «گرویان بولاند» بود که به‌سال ۱۶۴۳ کتاب چند جلدی «زندگانی مقدسین» را منتشر نمود. «مابلیست‌ها» و «بولاندیست‌ها» به‌تهیه‌ی روش‌های نقد تاریخ و اسناد ادامه دادند و کار تشخیص متون اصیل، جداسازی ضمایم و تشخیص جعل اسناد را تکمیل کردند. هرچند که آن‌ها متعصبین مذهبی بودند و دفاع از احکام و تبلیغ آن‌را هدف اساسی خود می‌دانستند، امّا روش‌های که به‌کار بردند به‌نتایج حیرت‌انگیز انجامید.

به‌عنوان نمونه: فیلسوف انگلیسی «توماس گوبس» (۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹) با اتکاء به‌این روش‌ها متون مقدس را تجزیه و تحلیل نمود. او متوجه ناهمآهنگی‌ها و تضادهای آشکار در متن کتاب «تورات» شد. پس از کنکاش زیاد و مقایسه‌ی بخش‌های مندرج در متن، ثابت کرد که نویسنده‌ی کتاب یک نفر نیست و متن هم در یک دوران تدوین نشده است، بلکه چند نفر در ادوار مختلف آن‌را تکمیل کرده‌اند.

قبل از «توماس گوبس» ضعف کار «مابلیست‌ها» و «بولاندیست‌ها» در این بود که آن‌ها به‌ظاهر اکتفاء می‌کرند. یعنی در تجزیه و تحلیل متون، تنها به‌آشکار ساختن متن واقعی بسنده می‌کردند و اصلیت را با «موثق» بودن و «حقیقت» بودن یکی می‌دانستند. امّا این نگرش با مساعی محققین منسوخ گشت و به‌تدریج شیوه‌ی نگرش و نگارش علمی جاگزین شد.(۱۸)

نشان‌های حکمت هجده‌هم:

۱ ـ «مولوی / مثنوی»:

صورت از بی‌صورتی آمد برون / باز شـــد که انّا الیه راجــــعون
پس‌تراهرلحظه مرگ ورجعتی است / مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
هرنــــفس نـو می‌شود دنیا و ما / بی‌خــــبر از نــو شدن اندر بقاء
عمر همچون جوی نونو می‌رسد / مستمـــــری مـــی‌نماید در جسد
شاخ آتــــش را بـــجنبانی بساز / در نــــظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدت از تیزئ صنع / می‌نماید ســرعت انگیزئ صنع

۲ ـ وقت طلا است. «ضرب‌المثل عرفی»

ـ الوقت کالسّیف اذا لم قطعه قطعک = زمان مانند شمشیر است؛ اگر تو آن‌را قطع نکنی، آن تورا خواهد برید ـ الفرصة تمّر مرّالسحاب = زمان مانند ابر در گذر است. «ضرب‌المثل عربی»

* خیام: این قافله‌ی عمر عــجب می‌گذرد / دریاب دمی که با طرب می‌گذرد
اندیشه‌ی کثــرت و قلت چه کنی / پیش آر پیاله را که شب می‌گذرد

* حافظ: ایام گل چو عمر به‌رفتن شتاب کرد / ساقی بدور باده‌ی گلگون شتاب کن
صبح است ساقیاقدحی پرشراب کن / دور فلک دوام نــــدارد شــتاب کن
زان پیش‌ترکه عالم فانی شودخراب / مارا زجام باده‌ی گلگون خراب کن

* شاعر محلی، سیّد أبوالحسن موسوی دره صوفی، مشهور به«سیّد کلنگک»:

گر گوهری زکفَت بیرون تافت / در سایه‌ی وقت می‌توانی یافت
گر وقـــت رود ز دست انسان / باهیچ گهرخرید نتوان کرد آن

* غلبه‌بر زمان، غلبه‌بر همه‌چیز است ـ «ولادیمرایلیچ لنین»

۳ ـ «مولوی / مثنوی»:

سیر عارف هردمی تا تخت شاه / سیرزاهد هر مهی یک روزه راه
گرچه زاهد را بود روزی شگرف / کی بود یک روز او خمسین الف
قدر هرروزی ز عمر مرد کار / باشد از سالی جهان پنجه هزار
زانکه تاریخ قیامت را حد است / حد کجا آن‌جا که وصف ایزد است

۴ ـ زیگموند فروید (۱۸۵۶ ـ ۱۹۳۹) اعتقاد داشت: خواب‌های ما تصادفی نیست، رؤیا گذشته از هرچیز یک اثر هنری است و هنر در نهاد همه‌کس وجود دارد، هر شب رؤیاهای تازه‌ی در انتظار ما است. فروید برای تعبیر رؤیاهای بیماران خود درست به‌همان شیوه‌ی که ما متن ادبی یا صحنه‌ی نقاشی را تفسیر می‌کنیم متوسل می‌شد. او عقیده داشت میان انسان و محیطش پیوسته تنش وجود دارد. به‌ویژه تنش ـ یا تعارض ـ بین غرایز و نیازهای انسان و خواسته‌های اجتماع امر دایمی است. کارهای ما همیشه مبنای عقلانی ندارد. و اندیشه و رؤیا و کردار ما اغلب دستخوش تمایلات غیر عقلی است. این تمایلات غیرعقلی می‌تواند بیانگر غریزه‌ها و نیازهای اساسئ ما باشد. این نیازهای اساسی می‌تواند نهان یا تلطیف بشود و اعمال ما را بی آن‌که خود آگاه باشیم، هدایت کند.

ـ فروید این را «خود» می‌نامد. در همین حال پاسخ به‌انتظارات اخلاقی محیط را که بخشی از وجود ما شده است «فراخود» می‌نامد. فراخود به‌ما می‌گوید که تمایلات ما کجا بد و ناپسند است. فروید در فرایند درمان بیماران روانی به‌این نتیجه رسید که ضمیر خودآگاه فقط بخش کوچکی از ذهن انسان را تشکیل می‌دهد و در زیرسطح خودآگاهی ضمیر ناخودآگاه یا نیمه هوشیار قرار دارد و همه‌چیزهای است که فراموش کرده‌ایم و به‌یاد نمی‌آوریم. ما همیشه هوشیارانه کلیه‌ی تجربیات خود را در دسترس نداریم. ما همواره زیر فشار افکار سرکوب شده‌ی هستیم که سعی دارند از ضمیر ناخودآگاه به‌ذهن ما راه یابند، بدین‌علت اغلب چیزهای می‌گوئیم یا کارهای می‌کنیم که قصد نداشتیم. خواب‌های ما دقیقاً همین‌گونه است.

۵ ـ به‌پنداشت مولوی یک وجه از مصادیق دوزخ و جنت، چگونه‌گی شرایط و حالات درونی و بیرونی انسان است:

هرکجا خـواهد خدا دوزخ کند اوج را بر مـــرغ دام و فخ کند
هــــم ز دندانت بر آید دردها تا بگویی دوزخ است و اژده‌ها
یا کند آب دهانت را عســـــل تابگویی که بهشت است وحلل
از بــــن دندان برویاند شـــکر تا بدانی قـــــوت حــــکم قدر
پس به‌دندان بی‌گناهان را مگز فکر کن از ضربت نا محترز
نیل را برقبطیان حق خون کند سبطیان را ازبلا محصون کند

۶ ـ تقی ارانی: ماتریالیسم دیالکتیک، ص ۷۴ ـ از انتشارات حزب توده ایران.

۷ ـ «مولوی / دیوان کبیر»:

تن هست چون سبو در او روح ما چو آب بهر شما ز بحر سبو وار آمدیم

۸ ـ «صفر مطلق» دمای صفر کلوین (به‌انگلیسی: Absolute zero) به‌صفر مطلق معروف است. در واقع در این دما آنتروپی و آنتالپی صفر می‌شود. به‌طور دقیق این دما برابر با ۲۷۳،۱۵ـ درجه‌ی سلسیوس (سانتی‌گراد) و یا ۴۵۹،۶۷ـ درجه‌ی فارنهایت است. در این دما تمامی حرکت‌ها (حتی حرکت‌های مولوکلی) متوقف می‌شوند. لرد کلوین تصور می‌کرد که از دمای صفر کلوین نمی‌توان به‌دمای کم‌تری دست یافت. در سال ۲۰۰۰ دانشگاه صنعتی هلسینکی اعلام کرد که به‌پائین‌ترین دمای ممکن در آزمایشگاه دست یافته است. این دما ۱۰۰ پیکو کلوین است که هنوز ۱۰۰ پیکو کلوین از دمای صفر کلوین گرم‌تر است. بنابر نظریه‌های تثبیت شده‌ی ترمودینامیک و مکانیک آماری، دمای صفر کلوین پائین‌ترین دمای ممکن است. در این دما انرژی جنبشی ذرات سازنده به‌کمینه‌ی خود می‌رسد و آنتروپی نیز صفر می‌گردد.

۹ ـ الکساندر ایوانوویچ اُپارین (۱۸۹۴ـ ۱۹۸۰) زیست‌شناس و کیمیاگر اهل شوروی (سابق) و از صاحب نظران درباره‌ی منشأ حیات بود. کتاب اُپارین مفاهیم مکانیکی و دیالکتیکی حیات را تشریح می‌کند. اُپارین در کتابش با اشاره به‌این واقعیت که «آن‌چه را امروز نمی‌دانیم، فردا خواهیم دانست...» به‌یکی از مهم‌ترین جلوه‌های حیات، شیوه‌ی بازتولید پروتئین‌ها، اشاره کرده و شرح داده است تکامل مولکولی حلقه‌ی وصل کننده‌ی دنیای بی‌جان ماقبل حیات و اولین شکل‌های حیات است. روندی که با پیدایش: ۱ ـ مجموعه‌های مولکولی (کلوئیدی ـ کیمیایی) دارای قابلیت خودتکرارسازی، ۲ ـ به‌وجود آمدن آنزیم‌ها و ۳ ـ پیدایش حیات ما قبل سلولی اتفاق افتاده.

اُپارین: «حیات، طبیعت و منشأ تکامل آن» ، هاشم بنی‌صرفی ـ چاپ ششم.
* لئون تولستوی: «رساله‌ی در باب حیات».
۱۰ ـ جان ففر: «از کهکشان تا انسان» ـ فریدون بدره‌ای.
* ایزاک آسیموف، محمد رضا غفاری: آیا در سیّاره‌های دیگر حیات وجود دارد؟
* مانفرد نیکیش، بهروز بیضایی: «خزنده‌گان و دو زیستان».
* ایزاک آسیموف: «پیدایش زندگی».
۱۱ ـ «بطلمیوس، کلاودیوس» (۹۰ ـ ۱۶۸ ، م) ستاره‌شناس، ریاضی‌دان و جغرافی‌دان حوزه علمی اسکندریه است؛ وی الگویی را برای کیهان شناخته شده روزگار خود، که همان سامانه‌ی خورشیدی ما است، ارائه کرد که در آن زمین در مرکز گیتی قرار داشت و خورشید و ماه و بقیه‌ی سیارات به‌دورش می‌چرخید. در آن زمان به‌جای مداری که همان مسیر فرضی سیارات است، از مفهوم فلک استفاده می‌کردند. فلک یک جسم کروی صلب و نامرئی است (مانند شیشه) که در مرکز آن زمین قرار گرفته و سیاره به‌محیط آن محکم بسته شده است. با چرخش فلک به‌دور زمین، سیاره نیز به‌دور زمین گردش می‌کند. در آن زمان چهار سیاره بیش‌تر کشف نشده بودند. بطلمیوس می‌گفت: هشت یا نه فلک وجود دارد که آخرین آن‌ها فلک‌الافلاک نام دارد که همه‌ی ستاره‌ها روی آن چسپیده‌اند. همچنین او براین باور بود که خدا و فرشته‌گان پس از فلک‌الافلاک زندگی می‌کنند.
به‌این نظریه که بطلمیوس درباره‌ی جهان ارائه کرد، نظریه‌ی زمین‌مرکزی می‌گویند. نظرات کیهان‌شناسی او مدت ۱۴ قرن بر افکار بشر حکومت کرد، تا این‌که در قرن پانزدهم «نیکولاوس کوپرنیکوس» (لهستانی ـ ۱۴۷۳ ـ ۱۵۴۳) با انتشار کتاب کوچکی تحت عنوان "درباره‌ی گردش افلاک آسمانی" به‌نظرات او پایان داد."کوپرنیک" مدعی شد که خورشید به‌دور زمین نمی‌گردد، بلکه این زمین است که به‌دور خورشید می‌چرخد. او گفت دلیل این‌که مردم همواره تصور کرده‌اند خورشید به‌دور زمین می‌چرخد این است که زمین بر محور خود می‌چرخد.
۱۲ ـ اگر روزی کوه‌های بابا و هندوکش رودهای بسا عظیم‌تر و پرآب‌تر از هلمند و آمو از خود بروز دهند و آن رودها به‌وادی‌های بکوی و هلمند و چخانسور و سیستان سرازیر شوند و سر سبزی‌ها و آبادی‌ها و تمدن‌ها به‌وجود آورند؛ این عمل آن کوه‌ها بلحاظ معنوی با سیر کردن شکم یک فرد انسانی توسط همنوع خود قابل قیاس نیست. آن یک شکم چندین برابر فوق آن عمل کوه‌ها ارزش دارد، چون آگاهانه و بر اساس وجدان انسانی صورت گرفته است.
۱۳ ـ «ویل دورانت»: تاریخ تمدن، ج ۵ (رُنسانس) عصر پترارک و بوکاتچو، ص ۳۶
۱۴ ـ تاریخ چیست؟: «ن .آ. یروفه یف» استاد دانشگاه تاریخ مسکو ـ محمد تقی زاده.
۱۵ ـ «یَهوَه اُوالکائین» = هوالاسم الّذی اُطلق فی التّورات علی‌الله سبحانه و تعالی. اوحی الی موسی علی جبل حوریب. «المنجد».
۱۶ ـ تاریخ چیست؟: «ن .آ.یروفه یف» = محمد تقی زاده، نشرجوان.
۱۷ ـ هما ن.
۱۸ ـ «ویل دورانت»: تاریخ تمدن، ج ۵ (رُنسانس) «رنسانس رم را فرا می‌گیرد» صص ۴۱۶ ـ ۴۱۷

١٩

پیدایش انسان

از کجا آمده‌ایم؟

من از عدم زادم ترا، برتخت بنهادم ترا
آئینه‌ی دادم ترا، باشد که با ما خو کنی
«دیوان کبیر»

«انسان»! بزرگ‌ترین شاهکار خلقت، یا بزرگ‌ترین اشتباه طبیعت؟

در فراخنای نامحدود کائنات «کره‌ی کوچکی آبی‌رنگ» وجود دارد که نامش «زمین» است و به‌اعتقاد دانشمندان علوم فضایی، بسیار شکننده و آسیب‌پذیر هم هست. این کره که به‌دور ستاره‌ی بزرگ‌تر از خود می‌چرخد، بعد از "عطارد" و "زهره" سومین کره در صف سیارات هم‌خانواده قرار دارد، «زمین» سیاره‌ی جامد است که بیش‌تر سطح آن‌را آب فرا گرفته و در لفافی از گاز پیچیده شده است. موجودات بی‌شماری روی آن زندگی می‌کنند که بخشی از آن‌ها در اعماق آب‌ها به‌سر می‌برند؛ بخشی دیگر در قشر گازی آن پرواز می‌کنند؛ دسته‌ی سوم نیز در عمق اقیانوسی از گاز [برسطح زمین] می‌خزند، یا راه می‌روند ...

یک نوع از آن‌ها موجودی است که با اندامِ برافراشته و قامتی مستقیم، متکی به‌دوپای خود، بر سطح زمین راه می‌رود و فوق‌العاده هم خودخواه وخطرناک است.

همه‌ی جانوران تنها به‌حکم غریزه حرکت می‌کنند؛ تنها این نوع است که افزون بر غرایز سرکش، از نیروی تعقل و خیال و محاسبه و ابزار نیز بهره می‌گیرد.

او که دیرتر از همه‌ی موجودات دیگر رسیده است، ادعای بیش‌تر از همه دارد و خود را سلطان بلامنازع دیگر موجودات و مالک مطلق این سیاره می‌داند! حال آن‌که اگر بتوان تمام عمر ۴/۶ میلیارد ساله‌ی کره‌ی زمین را به‌دوازده ساعت

خلاصه کرد، آدم‌ها فقط در سه ثانیه‌ی آخر آن به‌وجود آمده‌اند. بنابراین عمر ما در این کره‌ی خاکی فقط سه ثانیه است. زمین در این دوره‌ی طولانی از وجود ما عاری بوده است. تمام عمر شهرنشینی و تمدن انسانی هم کم‌تر از یک دهم ثانیه است!

با این وصف، همه‌ی حرف‌ها در مورد بشر و در پیوند با اقدامات این «حیوان متفکّری» است که امروزه سرنوشت کره‌ی آسیب‌پذیر"زمین" و دیگر انواع حیات روی آن، به‌دست او افتاده است. بشر سال‌ها قبل از آن‌که در اثر تلاش خود موفق به‌پرواز با بال‌های آهنی در سراسر جهان شود، خود را اشرف مخلوقات می‌دانست.

سال‌ها قبل از آن‌که بتواند با همنوع خود در آن‌طرف کره‌ی زمین صحبت کند، احساسِ خدای‌گونه داشت؛ حالا او قادر است دنیای بسیار کوچک داخل یک ذره را باز کند، قوانین حاکم بر زندگیٔ سلول و کروموزوم‌های آن‌را بیابد، عناصر موجود در یک ستاره را ببیند و قوانین حاکم بر ادامه‌ی کار خورشید، ماه، سیارات، ستاره‌گان و جهان بسیار بزرگ را شناخته است ...

او سکونت دایم در دیگر سیارت را در دستور کار خود دارد؛ چنان‌که از هم‌اکنون سکونت در سیاره‌ی مریخ، تا دهه‌ی آینده را مفروض دانسته است.

امّا خود، کماکان موجودی مرموز و ناشناخته است و در میان دریای از سؤال‌های بی‌پاسخ غرق است. به‌راستی او چگونه موجودی است؟

* از کجا آمده است؟ چه خواهد کرد؟ به‌کجا می‌رود؟ کی می‌رود؟ و چگونه...
* آیا دانش او به‌حد کمال رسیده است؟
* آیا او اکنون در آستانه‌ی تسخیر کائنات قرار دارد؟
* آیا تا برقراری تماس با ساکنین سایر سیارات چند قدم فاصله دارد؟
* اساساً او چگونه خلق شد؟ یا چرا و چگونه تا این حد تکامل کرد؟
* چه حکمتی در کار است که "او" دیرتر از همه روی زمین ظاهر شد، ولی از همه جلوتر زد؟ این همه هوش و ذکاوت را از کجا کمایی کرد؟ ...

... خلاصه این‌که: انسان بغرنج‌ترین حلقه‌ی هستی است که پرسش‌های فراوانی در اطرافش موج می‌زند؛ به‌قول بزرگی: «او موجودی است که دو سر هستی را به‌هم رسانیده است.» منظور از دو سر هستی، طبیعت و ماوراء آن است. به‌پنداشت برخی متصوفه، آدرس انسان برای جای دیگر تنظیم شده بوده، او اشتباهی قدم به‌این کره‌ی خاکی نهاده و به‌این جهان تعلق ندارد. همچنان که می‌گویند او از جای دیگر آمده و متعلق به‌این جهان نیست و دوباره به‌آن مکان اصلی خود بر می‌گردد.

در خصوص نحوه‌ی پیدایش حیات و تنوع موجودات زنده، اعم از انسان، گیاهان و جانوران دو نظر عمده میان "جانب‌داران معرفت علمی" و"برخی متدینین" ظاهرگرا و معتقد به‌ظواهر متون ادیان، مشتمل بر ادیان سامی وجود دارد:

گروه اول معتقداند که تمام موجودات زنده از منشأ واحدی به‌وجود آمده، به‌مرور، طی صدها میلیون سال و تحت تأثیر میلیون‌ها عامل، تنوّع و تکثّر یافته است. این نظریه در مجامع علمی به‌قانون «ترانسفورمیسم» معروف است.

گروه دوم را عقیده بر این است که همه‌ی موجودات این جهان از وجود خدا منشأ گرفته و از جهان روح مطلق نازل شده است. واقعیت همه‌چیز در وجود خدا استقرار دارد، و در تخم مرغ کیهانئ ازلی (اصل الاصول و مبدأالمبادی) جای دارد که نه‌تنها مادی نیست، بلکه واقعیت معنوی است که در بردارنده‌ی همه‌ی امور ممکنی است که در یک دور کیهانی خاص باید متجلّی شوند.

بیان ساده‌ی گروه دوم در این موضع چنین است: هریک از انواع گیاهان و جانداران، از ابتدا جدا جدا به‌همین صورتی که هست، نزول (یا تجلّی) کرده و هیچ چیز هیچ تغییر و تکاملی نسبت به‌اصل الاصول خود نپذیرفته‌اند؛ هیچ رابطه‌ی خانوادهگی میان هیچ یک از انواع جاندار، با نوعی دیگر وجود ندارد، جز در آن کلیت واحد حقیقی و معنوئ کیهانی.

این طرز تفکّررا درمجامع علمی، اندیشه‌ی «فیکسیسم» می‌گویند. مجامع مذهبی به‌این باور هستند. گویا عده‌ی از اسلامیان نیز با اکتفاء به‌ظواهر محتویات قرآن کریم، همین عقیده را درباره‌ی زندگی، و به‌خصوص «پیدایش انسان» درست می‌پندارند. در حالی‌که در مورد چگونه‌گی خلقت سایر انواع زنده، توجه و نظری روشن ارائه نمی‌کنند، ولی در مجموع همان عقیده‌ی دوم را بر تمام اجزاء حیات تعمیم می‌دهند. [مانند همیشه] پدرکلان این طیف گسترده همچنان «تورات» است.

امّا هستند متفکّران مسلمانی که نظریه‌ی «ترانسفورمیسم»را درست می‌پندارند.

ما در این‌جا ابتدا به‌طرح کلیات نظر اول درباره‌ی منشأ زندگی انسان پرداخته، سپس به‌نقل یک چند نظر «نغز» از علمای اسلام در موضوع مورد بحث روی می‌کنیم. آن‌گاه در بخش جداگانه‌ی به‌تجزیه و تحلیل آیات شریفه‌ی قرآن مجید در مورد چند و چون زندگی «آدم» می‌پردازیم.

در نظریه‌ی «ترانسفورمیسم» همه‌چیز از پائین به‌سمت بالا صعود کرده است. از "سوپ آغازین مولکول‌ها" گرفته تا پیدایی موجودات هوشمند، همه شامل این

قصه است. این از کشفیات قرن نوزده‌هم است. هیچ چیز درجهان، بیش‌تر از نظریه‌ی "تکامل" قرن نوزده‌هم مخالف فهم معنوی از منشأ پیدایی بشر و دیگر موجودات نیست. نظریه‌ی که بیش‌تر فلسفه است تا علم. امّا از آن‌بابت به‌عنوان علم معرفی می‌شود که پشتیبان اصلئ آن ساختار کلئ جهان‌بینئ علمی است.

اکنون پس ازگذشت یک قرن، نظرات مصالحه‌جویانه در اردوگاه هردو طرف به‌چشم می‌خورد. دقیقاً مانند این‌که ابن‌رشد سرازخاک برداشته و می‌گوید:

«هریک از آن دو نظر حاوی رگه‌های از واقعیت در داستان خود هستند و برابر با ادله‌ی خود درست می‌گویند.»

در پیوند با نظریه‌ی «ترانسفورمیسم» است که شماری از صاحب‌نظران، پیدایش اولین گروه «انسان‌نما» را به‌حدود سی‌میلیون سال قبل نسبت می‌دهند؛ که در قاره‌ی "آفریقا" در میان گله‌های بی‌آزاری چون گاومیش، گوزن، آهو و گوره‌خر زندگی می‌کرده است.



این‌که او در آن موقع روی دو پا راه می‌رفته، یا چهار دست و پا حرکت می‌کرده، مورد بحث و اختلاف می‌باشد؛ امّا در آن موقع گیاه‌خوار بوده و از انواع میوه‌ها، ریشه‌ها، برگ‌ها و دانه‌ها که به‌طور طبیعی در جنگل می‌روئیده تغذیه می‌کرده و از "گوشت" هیچ استفاده نمی‌برده است.

اجماع محققان بر این است که انسان راست‌قامت در آفریقا تکامل یافت. انسان راست‌قامت شباهت بسیار زیادی به‌انسان‌های نوین دارد، در سپتامبر سال ۲۰۰۶ بقایای جسد کودک سه ساله در حبشه کشف شد که متعلق به‌سه میلیون و سیصدهزار سال شناخته شد. این‌کودک در میان گل ولای ناشی از وقوع سیل مدفون شده بود، آناتومی استخوان‌بندی، به‌ویژه مطالعه روی بافت استخوانی زانوها نشان داد که روی دو "پا" راه می‌رفته است و قادر بوده تا از تنه‌ی درختان بالا رود.



قبل از آن، اولین اثری که از انسان به‌دست آمده بود، متعلق به«انسان پکن» می‌باشد که در حدود یک میلیون سال پیش از این می‌زیسته است. همچنین در سال ۱۹۰۷ در «هایدلبرگ آلمان» جمجمه و استخوان‌های انسانی به‌دست آمد که متعلق

به‌سیصد هزار سال پیش می‌باشد. کم‌ترین سنگواره‌ی که از «انسان نئاندرتال» به‌دست آمده است، در «دوسلدرف آلمان» متعلق به ۱۴۰ هزار سال پیش می‌باشد.

بشر در جنگل همواره موجودی ضعیف و آسیب‌پذیر بود؛ به‌طوری که "حفظجان" مهم‌ترین تلاش او را بعد از کسب غذا در بر می‌گرفت. مهم‌ترین ضعف‌ها و کمبودهای بشر، همانا نداشتن جثه‌ی بزرگ، نداشتن سرعت و دونده‌گی زیاد، فقدان ابزارهای دفاعی مانند نیش و چنگال یا پنجه‌های قوی و شاخ بود. این



ضعف‌ها موجب می‌شد تا اغلب گرفتار شکارچیان شود. از طرف دیگر فقدان مو، پشم، کرک و یا فلس و پر، موجب اذیت و آزار او در فصول مختلف سرد و گرم می‌گردید. گمان می‌رود عنوان «بشر» از همین‌جا ریشه بگیرد؛ چون سایر جانداران هرکدام دارای موهای زیاد، پشم، لاک و جز آن بودند، ولی بشر فقط دارای یک لایه‌ی نازک «بشره» = (پوست) بود با تک و توک لاخ مو! همین کمبودها باعث شد تا او فکر خود را به‌کار اندازد و از این رهگذر در مسیر ترقی و تکامل قرار گیرد. این تکامل به‌ویژه در عرصه‌ی ژنتیک و مغزی بود. قامت مستقیم و نسبتاً بلند او به‌تقویت حس «بینایی» کمک کرد و همین مشاهده‌ی دقیق و دید وسیع و درعین‌حال قابل "تمرکز" به‌رشد مغزی انجامید. از این پس تعامل دو جانبه بین «حس» و «مغز» آهنگ



سریع‌تر گرفت و فرایند تکامل را سرعت بخشید. گفته شده که انسان هم به‌منظور گریز از چنگ شکارچیان و هم حفاظت ازخود در برابر سرما و گرما، کم کم



به‌طرف غارها روی کرد؛ ولی در آن‌جا با حیوانات و درنده‌گان قوی‌تر از خود رو به‌رو شد، که قبلاً در آن‌جاها پناه جسته بودند. در این روی‌کرد، چه بسا افراد بشری که طعمه‌ی درنده‌گان شدند. شاید ترس آدم‌های امروزی از تاریکیِ بازمانده از همین دوره‌ی پرتلفات باشد. که در اعماق روان نوعیِ او باقی مانده است.

سرانجام، پس از دادن تلفات سنگین، سودای غارنشینی را از سر بیرون کرده و نقاط مرتفع را برای حفظ جان برگزید. در این مرحله از امنیت نسبئ جانی برخوردار گردید، امّا به‌شدت گرفتار گرسنه‌گی شد. از فراز قله‌های مرتفع، نگاهی به‌پهندشت، و آبشخورها و مرغزارها انداخته و آهسته، آهسته دید که چگونه حیوانات علف‌خوار کم‌قدرت، توسط گوشت‌خواران قوی پنجه شکار می‌شوند، و ته‌مانده‌ی آن نصیب لاش‌خوران گوشت‌خوار می‌گردد. کم کم فشار گرسنه‌گی او را به‌پیوستن به‌دسته‌های مردارخواران تشویق کرد و از این طریق گوشت‌خوار شد. آن‌گاه که شورمزه‌گی گوشت زیر دندانش رفت؛ آرام، آرام خود از مردارخواری به‌تازه‌خواری روی کرد و خود با ابزارهای ابتدایی، آهنگ شکار نمود. ابتداء به‌نحو انفرادی اقدام به‌شکار می‌نمود؛ به‌مرور دانست که در دسته‌های چند نفری بهتر می‌تواند به‌شکار پردازد. کم کم حیله‌های شکار را نیز آموخت و شکارچئ ماهری شد. در امر گوشت‌خواری به‌آن‌حد جلو رفت که به‌هم‌نوع‌خواری نیز کشیده شد.

انواع انسان

آن‌چه از تحقیقات در مورد آثار، فسیل، یا اجساد باقی‌مانده از یک سری انواع انسان برآمده، این است که در دوره‌های مختلف، انواع گوناگونی «انسان‌نما» در



گوشه و کنار خشکی‌ها و سواحل دریاها در نواحی آفریقا، آسیا و اروپا می‌زیسته‌اند. دوران زندگی آن‌ها از سی‌میلیون سال تا ششصد هزار سال پیش بوده است. این انواع گونه‌های میمون انسان‌نما، نوعی ابزار می‌ساخته و از آتش استفاده می‌کرده است. نسل همه‌ی آن گونه‌ها منقرض شده؛ فقط یک نوع از آن آدم‌ها که شبیه میمون بوده و به‌همین سبب او را «آدم میمون‌راست» نام گذاشته‌اند، باقی مانده است. این نوع که به‌حد انسان نمی‌رسیده به‌«اومو» = «هومو» (منسوب به‌رودخانه اومو،

اتیوپی) می‌رسد، انسان «همو» به‌انسان «کرومانیون» که در اواخر دوره‌ی حجر قدیم می‌زیسته، منتهی می‌گردد. همه‌ی زیست‌شناسان آن‌را انسان دانسته‌اند.

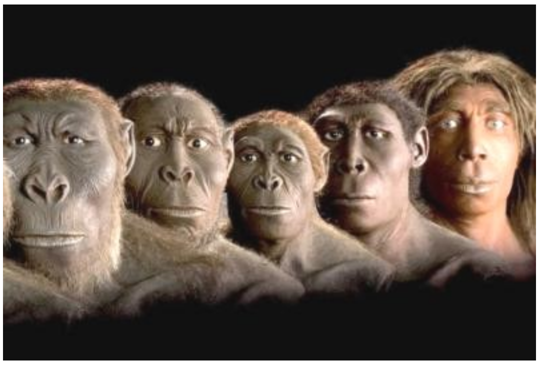
انسان «پروکنسول» (precsenula) انسان‌ریختی در آفریقای شرقی کشف شده است که ۲۵ میلیون سال قدمت دارد. پرکنسول آشکارا به‌دودمان میمون‌ها تعلق دارد؛ ولی بعضی از خصوصیات سر و دندان‌های او با انسان مشترک است.

انسان «اوسترالوپیتکوس» (Australopithcus) این قدیمی‌ترین فسیلی است که برسر آدم بودن آن اتفاق نظر وجود دارد، آن‌را متعلق به‌اواخر پیلیوسن (یعنی دو میلیون سال یا بیش‌تر) می‌دانند. آدمیان دوره‌ی پیلیوسن انواعی از جنس «اوسترالوپیتکوس» (Australopithcus) شناخته شده‌اند. یکی از انواع این جنس «آفریکانوس» است که (homo Africanus) نامیده شده و تقریباً دومیلیون سال پیش می‌زیسته است.

انسان «اورئوپیتکوس» (oreopithcus) فسیلی است متعلق به‌ده میلیون سال قبل و درناحیه‌ی "آلپ" پیدا شده، به‌میمون‌ها مانندتر است تا انسان.

انسان «راماپیتکوس» (ramapithcus) معاصر «اورئوپیتکوس» شناخته شده که در هندوستان و آفریقا پیدا شده است و خصوصیات انسانی بیش‌تر داشته.

انسان «اوسترالوپیتکوس - پالئوجاونسیس» (Australopithcus palaeojavinsis) فسیلی متعلق به ۰۰۰/ ۷۵۰ / ۱۱ پیش، در آفریقای شرقی پیدا شد، این انسان ابزاری چون چوب دستی و چکش سنگی به‌کار می‌برده است، بنابراین آدم حقیقی شناخته شده، جمجمه‌ی راست داشته و دندان‌های او حکایت از آن دارد که این نوع انسان ازگیاه تغذیه می‌کرده. انواعی از این انسان تا نیم میلیون سال پیش باقی بوده است. امروزه عموم زیست‌شناسان براین عقیده‌اند که بعضی از «اوسترالوپیتکوس»های



که تا کنون نا شناخته مانده‌اند، به‌جنس (homo) که ما نیز تعلق به‌آن داریم، تکامل یافته‌اند. امّا زمان و مکان این تحول دقیقاً معلوم نیست، بسیاری از پژوهش‌گران می‌پندارند که این تحول در آفریقای شرقی روی داده است.

انسان «هوموارکتوس» (homo Ererctus) انسان راست‌قامت «یا هوموارکتوس» یکی دیگر از گونه‌های منقرض شده از انسان‌های اولیه است که در دوره‌ی پیلیوسن از حدود ۱/۹میلیون سال تا ۱۴۳ هزار سال پیش زندگی می‌کرده است. اولین فسیل ارکتوس در جاوه (اندونزیا) یافت شد؛ تحقیقات نشان داده که اصالت آن‌ها از آفریقا بوده و در هند، چین، گرجستان، جاوه و بسیاری از نقاط زمین پراکنده شده است. هوموارکتوس نخستین زیرنوع‌های «هوموساپینس» در آفریقا (انسان رودزیا)، در جاوه (انسان سولو)، در انگلستان (انسان اسوانسکومب)، در چین (انسان پکن)، در اروپا (انسان‌هایدلبرگ ـ کرومانیون) شناخته شده است.

همه‌ی این گروه‌ها از آدمیان حقیقی بوده و ابزارهای از سنگ، چوب و استخوان می‌ساختند و از آتش استفاده می‌کردند. ظاهراً هوموارکتوس (homo Ererctus) در حدود ۰۰۰/ ۶۰۰ تا ۰۰۰/ ۲۵۰ سال پیش نوع ما یعنی (homo sapienss = انسان هوشمند) را به‌وجود آورده است.

هوموارکتوس‌ها حدود ۱۶۰ سانتیمتر قد داشتند. فسیل‌های یافت شده در آفریقا سایز بدن بزرگ‌تری نسبت به‌فسیل‌های اندونزیا، چین و گرجستان دارند. پاهای بلند و دست‌های کوتاه به‌آن‌ها کمک می‌کرد تا ازدرختان به‌راحتی و به‌سرعت بالا روند.

انسان «هایدلبرگ» در سال ۱۹۰۷ فسیل نوعی انسان‌وار در آن کشف شد که بین ۷۰۰ تا ۲۰۰ هزار سال پیش روی زمین زندگی می‌کرده است. جنس مذکر هوموهایدلبرگ‌ها حدود ۱۷۵ سانتیمتر قد داشتند و وزن شان حدود ۶۲ کیلوگرم بوده است، جنس موأنث آن ۱۵۷ قد و ۵۱ کیلو وزن داشتند. آن‌ها جمجمه‌ی بزرگ‌تر و صورت مسطح‌تر نسبت به‌انسان امروزی داشتند. هوموهایدلبرگ از آفریقا آمده و اولین گونه‌های انسانی بودند که خود را با آب و هوای سرد وفق داده بودند؛ برای خود پناه‌گاه می‌ساختند و می‌توانستند حیوانات بزرگ را شکار کنند.

انسان «رودولفی» با نام علمی Homo rudolfensis یکی دیگر از کهن‌ترین گونه‌های انسان بوده است که منقرض شده. «انسان رودولفی» که در دسته‌ی «هومونیدها» قرار می‌گیرد حدود ۱/۵ تا ۱/۸ میلیون سال پیش در شرق دریاچه‌ی «ترکانا» در کنیا زندگی می‌کردند. در سال ۲۰۱۲ فسیل فک و صورت این گونه را پیدا کردند. ساختار فیزیکی آن‌ها همانند وزن و قد نامعلوم است.

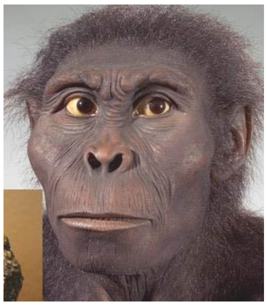
انسان «هوموهابیلیس» انسان ماهر یا «هوموهابیلیس» یکی دیگر از گروه هومونیدها است که بین ۲/۴ تا ۱/۴ میلیون سال پیش می‌زیستند.

انسان‌های ماهر یکسری ویژه‌گی‌های مشابه میمون داشتند مثل دست‌های بلند و آرواره‌های برجسته که با سرعت می‌توانست از درخت بالا رود؛ ولی جمجمه‌ی بزرگ‌تری نسبت به‌میمون‌ها داشتند. صورت و دندان‌های شان کوچک‌تر بوده است.

انسان جاوه

کشف انسان «جاوه» یکی از مهم‌ترین کشفیات سال ۲۰۰۴ قلم‌داد شد، در آن سال اسکلتی از آن نوع انسان به‌دست آمد که متعلق به ۱۸۰ /۰۰۰ قبل از آن شناخته شد، این نوع انسان که در جزیره‌ی به‌همین نام



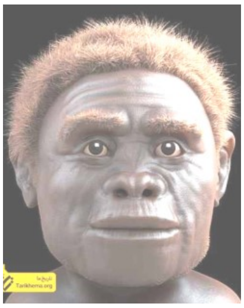


در اندونزیا می‌زیسته است، قدی به‌بلندای ۹۰ سانتمیتر داشته و جمجمه‌اش به‌اندازه‌ی یک نارگیل بوده است، روی دو پا راه می‌رفته و غالب اوقات خود را برشاخه‌ی درختان می‌گذرانیده است، با غارنشینی و آتش‌افروزی نیز آشنایی داشته است. قبل از آن، اولین نمونه‌ی جسد انسان میمون‌راست، توسط یک جراح هلندی در «جاوه» کشف گردیده بود، که معلوم شد جمجمه و مغز این موجود از بوزینه تکامل بیش‌تری داشته، امّا به‌حد انسان امروزی نمی‌رسیده. همچنین نمونه‌های دیگری قبل از این نوع انسان وجود داشته که شبیه انسان بوده است، امّا کاملاً انسان نبوده. او به‌صورت خمیده و دولا راه می‌رفته، امّا روی دو پای خود حرکت می‌کرده است، به‌جای پوزه، دارای صورت بوده، امّا چانه، بینی و پیشانی آن، به‌بوزینه شبیه‌تر بوده تا به‌انسان.

انسان «فلورسی ینسیس» (Homo floresiensis) آثار و بازمانده‌ی از این نوع انسان در جزیره‌ی «فلورس» در اندونزیا به‌دست آمده است که نشان می‌دهد انسان خردمند با انسان فلورسی هزاران سال اشتراک زیستگاهی داشته است (چراکه انسان احتمالاً حدود ۴۰ هزار سال پیش به‌این جزیره آمده است)

انسان فلورسی از چند نظر فوق‌العاده است: نخست این‌که بسیار متأخر است. دوم جثه‌ی بس کوچک <با قدی حدود یک متر، وزن تقریبی۳۰ کیلو> کاسه‌ی سر کوچک و کم‌گنجایش (به‌اندازه‌ی شمپانزه) داشته است. سوم این‌که ابزارهای سنگی و دیگر نشانه‌های به‌دست‌آمده نشانگر هوشمندی بسیار بالای این انسان است که با

توجه به‌کوچکی مغزش شگفت‌انگیزتر می‌شود. افزون بر جمجمه‌ی کوچک، دیگر تفاوت‌های انسان فلورسی با انسان خردمند، شامل نداشتن چانه، اختلاف در شکل استخوان‌ها و مفصل‌های دست و پا می‌شود. درحالی که جمجمه و فک پایین انسان فلورسی ویژه‌گی‌های مشترک بیش‌تری با "هوموارکتوس" نشان می‌دهد، اما ویژه‌گی‌های بقیه‌ی اسکلت او شباهتی با هوموارکتوس ندارد. محققان، انسان



فلورسی را <که اغلب به‌جهت قامت کوتاهش به‌آن "هابیت" گفته می‌شود> به‌عنوان پسرعموی گونه‌های «هوموهابیلیس» در نظر می‌گیرند. هوموهابیلیس که بین ۱/۵ تا ۲/۴ میلیون



سال قبل می‌زیسته‌اند و کهن‌ترین تبار شناخته شده‌ی انسان محسوب می‌شوند هوموهابیلیس ویژه‌گی‌های شبیه به‌بوزینه را حتی با وجود افزایش گنجایش مغز حفظ کرده و فک آن گام به‌گام به‌ظاهری که انسان مدرن می‌دانیم، نزدیک شده است. کم‌ترین قدمت نمونه‌های به‌دست‌آمده از انسان فلورسی متعلق به‌حدود ۱۲۰۰۰ سال است.

انسان پکن

این نوع انسان در حدود چهارصد، تا پانصد هزارسال پیش در ناحیه‌ی پکن که دارای هوای معتدل، دشت‌های سرسبز بوده و حیوانات بی‌آزار در آن مرغزار می‌زیسته است، به‌سر می‌بُرد. انسان پکن که معلوم نیست "پشمالو" بوده، یا خیر، دارای سرِ کوچک و پیشانی تنک و کوتاه بوده است. پاهای کوتاه و زانوهای خمیده داشته. این انسان با آتش‌افروزی و ساخت ابزار و سلاح آگاهی داشته و صداهای نیز از دهان خود خارج می‌کرده است. زیرا ساختن و داشتن ابزارهای سنگی متعدد، می‌رساند که او اقلاً چند صد لغت می‌دانسته. البته میمون‌ها هم زوزه می‌کشند و از ابزارهای سنگی و چوبی، برای حمله و دفاع استفاده می‌کنند؛ امّا قادر به‌ابزارسازی و ایجاد تغییرات در ابزار و وسایل نیستند. هیچ میمونی، سنگ یا چوبی را که از آن به‌عنوان سلاح استفاده کرده است، با خود نمی‌برد و آن‌را حفظ نمی‌کند؛ در صورتی که انسان‌های اولیه، آن‌را با خود می‌برده و حفظ می‌کرده‌اند. انسان‌های همدوره با "انسان پکن" نیز در جاوه، آفریقا، جنوب آسیا، و جاهای دیگر می‌زیسته‌اند.

انسان نئاندرتال

در حدود ۱۴۰/۰۰۰سال پیش از شروع آخرین دوره‌ی یخبندان، انسان نئاندرتال می‌زیسته و دوران حیاتش هفتاد هزار سال پائیده است. این نوع انسان در نواحی شمال آفریقا، جنوب اروپا و سواحل شرقی دریای مدیترانه می‌زیسته و تا ۴۰ هزارسال پیش از این زندگی می‌کرده‌اند.



علت نام‌گذاری این نوع انسان به«نئاندرتال» آن است که اولین بار استخوان‌های این نوع انسان، در دره‌ی به‌همین نام در آلمان کشف شد. انسان «نئاندرتال» دارای جثه‌ی نسبتاً کوچک، با قدی بالای یک متر و نیم (قد مردان بین ۱۶۴ تا ۱۶۸ سانتیمتر و قد زنان ۱۵۶ تا ۱۵۸ بلند بوده است) دارای صورتی پهن، بینی بزرگ، پیشانی و چانه‌ی عقب رفته بوده. همچنین کاسه‌ی چشم او در قسمت بالای سرش پیش آمده‌گی داشته و از دست‌ها و پاهای ستبر برخوردار بوده است.

هومونئاندرتال‌ها تا حد زیادی مشابه انسان‌های نوین بوده‌اند، تنها ۱/۲ درصد از دی‌ان‌اِی آن‌ها با ما متفاوت است. خبرهای در دست است که بین نئاندرتال و انسان هوشمند آمیزش‌های صورت می‌گرفته و حتی نوزادانی هم متولد می‌شده، لکن این نوزادان دارای معلولیت‌های بوده، از جمله قادر به‌تولید مثل نبوده‌اند. شواهد نشان داده است که مغز انسان نوین و نئاندرتال در هنگام تولد مشابه است؛ اما مغز نئاندرتال‌ها در بزرگ‌سال قوی‌تر می‌شده؛ به‌طوری که مغز نئاندرتال‌ها بزرگ‌تر از مغز انسان‌های کنونی بوده؛ امّا سلسله اعصاب او تکامل لازم را نداشته است.

انسان‌های نئاندرتال با ظهور عصر یخبندان به‌غارها پناه برده و حیوانات بزرگ شکار می‌کرده‌اند. چون شکارهای مانند ماموت را صید می‌کرده، بنابراین به‌رغم جثه‌ی کوچک خود باید خیلی قوی و شجاع بوده باشد. انسان نئاندرتال در ابزارسازی از سنگ، چوب و استخوان نیز موفقیت‌های داشته و به‌کشف مصنوعی آتش دست یافته بوده و از اشیاء زینتی استفاده می‌نمودند. از آثاری به‌دست آمده از انسان نئاندرتال فهمیده می‌شود که آن‌ها به‌نوعی زندگی پس از مرگ عقیده داشته‌اند. زیرا مرده‌گان را با دسته‌ی گُل دفن می‌کردند. خمره‌های پر از استخوان حیوانات در گورهای مرده‌گان آنان کشف شده است که نشان می‌دهد برای تغذیه‌ی مرده در قبر می‌گذاشته‌اند. همچنین اجاق و سلاح درکنار قبر مرده‌گان دیده شده است.

انسان‌های کرومانیون = هیومن ساپین

«کرومانیون» غاری است در فرانسه، که در سال ۱۸۶۸ آثاری از انواع انسان در آن یافت شد. این انسان‌ها تیر و کمان و انواع ابزارهای تیز و بلند می‌ساختند. از پوست حیوانات لباس‌های گرم تهیّه می‌کردند. دسته‌ی از انسان‌های کرومانیون در فرانسه <که دشتِ سرسبز، پر آب، دارای رطوبت بوده و حتی در عصر یخبندان نیز قابل سکونت بوده است> به‌سر می‌بردند. آن‌ها گوشت شکار خود را می‌پختند. همین نوع انسان به‌اهلی کردن حیوانات و استفاده از نیرو و فراورده‌های آن‌ها همت گماشت. علت این امر به‌درستی معلوم نیست که چرا فقط این نوع انسان آهسته، آهسته به‌ابزارسازی پرداخت و در این مسیر پیش رفت نمود.



خلاصه این که: طی صدها هزار سال گذشته انواع گوناگونی از انسان‌نماها در مناطق مختلف و مستعد دنیا به‌وجود آمده و زندگی کرده‌اند، سپس نسل هریک بنا به‌دلایل نامعلومی (که داروین معلول تغییر شرایط زیست و عدم تطابق با وضعیت متغیر، در نتیجه‌ی عدم تکامل می‌داند) از بین رفته‌اند. برخی هم شیوع انواع ویروس را مسبب انقراض نسل انسان‌نماهای پیشین می‌دانند. برابر نظر کارشناسان، تا حدود ۳۰/۰۰۰ سال پیش، حداقل سه نوع متفاوت انسان در مناطق مختلف دنیا مانند جاوه، سواحل مدیترانه و مناطق مختلف آسیا زندگی می‌کرده‌اند، هرکدام نسل جدای از هم بوده و با یکدیگر تفاوت خونی و ژنتیک داشته‌اند (یعنی اگر افرادی از آن‌ها باهم ازدواج می‌کردند، دارای فرزند نمی‌شدند) سرانجام، نسل آن‌ها منقرض گشت و این انسان کنونی از نسل همان انسان کرومانیون = هوموساپین شناخته شده است. که در اصل دارای منشأ آفریقایی می‌باشد. این نوع انسان از حدود ۳۰۰/۰۰۰ تا ۱۴۰/۰۰۰ سال پیش، شروع به‌زندگی کرده است.

خبر جالب این‌که: مطالعات جدید نشان داده که (حدود یک میلیون سال پیش) ۹۹ ٪ جمعیت انسان کنونی بنا به‌علل مختلف، از جمله تغییرات اقلیمی و سردئ مفرط هوا، از بین رفته و به‌کم‌تر از ۱۳۰۰ نفر (۱۲۸۰ نفر، با توان تولید مثل) کاهش یافته بوده و به‌مرز انقراض کامل نزدیک شده بوده! این وضعیت حدود ۱۱۷ سال ادامه یافته است. گفته شده هرقدر تنوع ژنتیکی کم‌تر باشد، جمعیت کم‌تر است.

حلقه‌ی گم شده

وقتی سخن از تکامل انسان به‌میان می‌آید، بلافاصله پرسشی که منکران مطرح می‌کنند این است که حلقه‌ی مفقوده کدام است؟ می‌گویند هم‌اکنون آثار تمدن بشری در روی زمین موجود است که بشر فعلی با این تکنولوژی موجوده هم نمی‌تواند آن‌را بسازد. این را دلیل می‌کنند که بشر قدیم است و انسان‌های گذشته نسبت به‌آدم‌های امروزین قوی‌تر و هوشمندتر بوده‌اند! ...



= پاسخ این است که حلقه‌ی مفقوده زمانی لازم می‌آید که انفصال و جهشی ناگهانی در کار باشد، حال آن‌که روند تکامل تدریجی و پیوسته بوده و انفصال و جهش ناگهانی روی نداده است، بناءاً حلقه‌ی مفقوده لازم نمی‌آید. دُم میمون یک شبه مُنتی نشد!



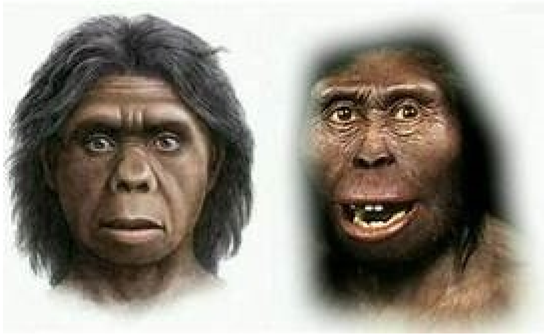
حلقه‌ی مفقوده را بگذار؛ در این‌جا حلقه‌ی وصل پیدا شده است: گلبول‌های خونی انسان، شبیه میمون است و انسان با انواع بوزینه‌ها، به‌ویژه شامپانزه، فقط یک تا دو درصد تفاوت «ژن» دارد. بسیاری از بیماری‌های انسان با انواع بوزینه‌ها و میمون‌ها مشترک است. امّا تفاوت عمده در مغز هردو است، مغز گوریل به‌اندازه‌ی نصف مغز انسان است. اگر حلقه‌ی مفقوده‌ی در کار باشد، در خصوص رشد مغز و هوش انسان است، نه در ژن او؛ در ژن انسان جهش ناگهانی روی نداده؛ تغییرات در زمان طولانی بوده، امّا در مغز و هوش او حتماً جهشی پیش آمده که تفسیر تدریجی نمی‌تواند توجیه‌کننده‌ی سطح هوش انسان باشد. ضریب هوشی انسان با نزدیک‌ترین حیوان آن‌قدر متفاوت است که مثل هوش طفل یک‌ساله با هوش پروفسور ۵۰ ساله می‌ماند. انسان این‌هوش فوق‌العاده را از کجا آورد؟

نژاد آدمی

سخن از «نژاد» در میان آدمیان به‌نحو جدی حساسیت برانگیز است و خون‌ها را به‌جوش می‌آورد. جالب است! چیزی که از اساس سالبه به‌انتفای موضوع است،

این‌قدر منشأ بدفهمی و سوء استفاده شده است. در صده‌ی نوزده‌هم، نژاد انسانی در جهان را براساس ویژه‌گی‌های ظاهری و رنگ‌پوست، به‌پنج دسته‌ی بزرگ سفیدپوست، سیاه‌پوست، زردپوست، سرخ‌پوست و بومیٔ استرالیایی تقسیم می‌کردند.

خوش‌بختانه اکنون کشفیات علمی به‌ما امکان می‌دهد تا درباره‌ی تاریخ طولانی و درهم برهم بشر، که غرض‌ورزانه و اغلب وحشیانه و نژادپرستانه تحریر گردیده، بحث و گفت‌وگو کنیم: امروزه دیگر ویژه‌گی‌های ظاهری مانند رنگ پوست، ریخت اندام، رنگ چشم و مو ... سند معتبری برای گروه‌بندی نژادهای گوناگون انسانی نیست، به‌این دلیل که هیچ‌گاه مرزهای قاطعی گروه‌های نژادی پیش‌گفته را از یکدیگر جدا نمی‌کند. افزون بر آن، به‌رغم برخی تفاوت‌ها؛ همانندی‌های بسیاری میان افراد بشر وجود دارد، چنان‌که افراد هریک از گروه‌های نژادی طبقه‌بندی شده در صده‌ی نوزده‌هم نیز با یکدیگر تفاوت‌های زیادی دارند.



- این تفاوت‌ها از کجا آمده است؟

= هریک از گروه‌های نژادیٔ ذکر شده، دارای ویژه‌گی‌های هستند که این ویژه‌گی‌ها تابع شرایط زیست‌محیطی بروز کرده‌اند. برای نمونه: رنگ تیره‌ی اقوام آفریقایی بر اثر تراکم ملانین‌ها در پوست آنان ایجاد شده، تا پوست در برابر تابش شدید آفتاب مقاومت داشته باشد و موجب افزایش شانس بقاء شود. از آن‌جا که منشأ انسان از آفریقا است، در آغاز همه‌ی انسان‌ها موی سیاه و چهره‌ی تیره داشتند.

پوست و موی مردم اروپا نیز در آغاز مانند دیگر مردم جهان تیره بوده است. ثابت شده است که ساکنین اسکاندیناوی تا شش هزار سال پیش سیاه‌پوست بوده‌اند، به‌مرور و در اثر کمبود نور آفتاب و عوامل تغذیه، سفید شدند. بدین‌ترتیب افراد یک گروه‌نژادی این صفات را به‌صورت ژنتیکی با خود حمل می‌کنند. و تفاوت‌ها را به‌وجود می‌آورند. مطالعاتی که روی این تنوع ژنتیکی انجام شده، به‌دانشمندان امکان داده تا نوعی از شجره‌نامه‌ی جمعیت‌های انسانی را بازسازی کنند. این شجره‌نامه دومین حقیقت عمیق را آشکار کرده است: این‌که همه‌ی انسان‌های که امروزه روی کره‌ی زمین زندگی می‌کنند، دارای اصلیت آفریقایی هستند.

گونه‌ی ما (هوموساپینس) در آفریقا تکامل یافت؛ هیچ‌کس درباره‌ی زمان و مکان دقیق آن اطمینان ندارد. جدیدترین یافته‌های فسیلی در مراکش، نشان می‌دهد که ویژه‌گی‌های (به‌لحاظ آناتومی) مدرن انسان حدود ۳۰۰ /۰۰۰ سال پیش به‌تدریج به‌وجود آمده‌اند و تا حدود ۲۰۰/۰۰۰ سال پس از آن، بازهم ما در آفریقا ماندیم؛ پس از آن‌دوره، گروه‌های از انسان‌ها کم‌کم به‌بخش‌های مختلف قاره رفتند و از یکدیگر جدا افتادند، در نتیجه جمعیت‌های انسانی جدیدی تشکیل دادند.

تغییرات ژنتیکی در انسان‌ها، مانند همه‌ی گونه‌ها، نتیجه‌ی جهش‌های ژنتیکی تصادفی است؛ جهش‌های ریز در دی‌ان‌اِی <که رمز زندگی است> با سرعتی کم‌وبیش ثابت اتفاق می‌افتند، بنابراین هرچه یک گروه ماندگارتر شود، و ژن‌هایش را از نسلی به‌نسل دیگر منتقل کند، این گروه جهش‌های بیش‌تری خواهد داشت. در این حین، هرچه دو گروه انسانی مدت بیش‌تری از هم جدا باشند، جهش‌های متمایز بیش‌تری خواهند داشت.



پژوهش‌گران با بررسی ژن‌های آفریقایی‌های کنونی به‌این نتیجه رسیده‌اند که گروه‌های قومی «خویسان» که اکنون در جنوب آفریقا زندگی می‌کنند، نمایان‌گر یکی از قدیمی‌ترین شاخه‌های شجره‌نامه‌ی انسانی هستند. همچنین «پیگمه«های ساکن در آفریقای مرکزی نیز به‌عنوان یک گروه متمایز، تاریخ طولانی دارند. این به‌آن معنا است که بین خانواده‌ی انسانی <یعنی نژادهای مختلف سفید، سیاه، آسیایی و سرخ‌پوست‌های آمریکا> تفاوت‌های عمیق نیست. این تفاوت‌ها بین جمعیت‌های آفریقایی از قبیل «خویسان«ها و «پیگمه«ها نیز است که ده‌ها هزار سال جدا از هم زندگی کرده‌اند، حتی پیش از این‌که [گروه‌های از] انسان‌ها قاره‌ی آفریقا را ترک کنند.

بر اساس یافته‌های ژنتیکی، امروزه همه‌ی غیرآفریقایی‌ها اعقاب چند هزار انسانی هستند که حدود ۱۰۰/۰۰۰ سال پیش قاره‌ی آفریقا را ترک کردند. این مهاجرها نزدیکئ خیلی بیش‌تری به‌جمعیت‌های انسانی ساکن شرق آفریقا، از جمله «هادزا» در تانزانیا، داشتند. مهاجرها به‌این دلیل که فقط یکی از زیرشاخه‌های جمعیت آفریقا بودند، تنها ذره‌ی از دی‌ان‌اِی انسان‌های ساکن آفریقا را با خود بردند.

توالئ ژنتیکی، که به‌پژوهش‌گران امکان داده تا مسیر مهاجرت انسان را دنبال کنند و حالا به‌افراد امکان می‌دهد نیاکانشان را ردگیری کنند، راه‌های جدیدی برای

اندیشیدن دربارهی تنوع انسانها بهما معرفی کرده است. یا حداقل چنین امیدی دارد. پروژهی دیانای بهشرکتکنندهها بینشی دربارهی پیشینهشان میدهد که نسبت بهآنچه معمولاً تاریخچهی خانوادهگی میتواند بازگو کند، بسیار پیچیدهتر است. درنتیجه چیزی بهنام نژاد متفاوت وجود ندارد. اجداد همهی انسانهای کنونی تا ۱۰۰/۰۰۰ سال پیش ساکن آفریقا بودند و تفاوت ظاهری انسانها بهدلیل تأثیر محیط بر ژنتیک و جهش ژنتیکی انسانها بوده است نه تفاوت نژادی.

تفاوتهای یک واحد، یا جزء یک نوع (زیرنوع یا زیر زیرنوع) در فراوانی یک یا چند ژن است. از اینرو انسانهای نئاندرتال، اسوانسکومب، سولو و دیگر زیرنوعهای آدم هوشمند، که قبلاً از آنها یاد کردیم از واحدهای جزء نژادی بودند. و واحدهای جزء نوع آدمی امروزی (یعنی همهی اعضای زیرنوع هوموساپینس) گروههای متنوع از آدمیاناند که در جهان زندگی میکنند. اینها از آن نظر متفاوتاند که از نظر درصد فراوانی ژنها با یک دیگر تفاوت دارند.

از این تعریف نتیجه میشود که تمایز ظاهری در جمعیتها دیده میشود، نهدر افراد؛ چون افراد، اگر تک تک در نظر گرفته شوند، نمیتوانند از نظر فراوانی ژن معین تفاوت داشته باشند. بلکه تفاوت آنها فقط داشتن یا نداشتن یک ژن است. از این‌نظر است که تفاوتهای فردی نشان میدهد. تفاوتهای فراوانی فقط در گروهها پیدا میشود. تفاوت نژادها نسبی است، نهقاطع؛ تفاوت در درجهی چیزی است، نهدر قسم آن. تمایز نژادها نتیجهی تفاوت دستههای ژنها نیست؛ بلکه نتیجهی تغییرات فراوانی در اقسام معین آنها است. بنابراین همهی نژادهای یک نوع دارای صفات اساسئ آننوع هستند، از آنجمله باروربودن ازدواجهای میان افراد آنها.

جاندارانی که دستههای ژنها در میان آنها متفاوتاند بنا برتعریف، از یک نوع نیستند. ازاین گذشته، تعریف بالا گویای آناست که یک نژاد واحد جزءثابت یکنوع نیست، هرتغییری که بر فراوانی ژنها دست دهد، تفاوتهای نژادی را نیز تحت تأثیر قرار خواهد داد. اینگونه تغییرات میتوانند از طریق ازدواجهای تصادفی، جهش و راندهشدن ژن بهوجود آیند. حاصل آنکه تمام فرایندهای که میتوانند تکامل بهبار آورند نژادهارا نیز تغییر میدهند. واقع امر ایناست که نژادها مجموعههای موقت ژنها و مراحل حد واسط تاریخ تکاملی یک نوعاند. از اینرو از زمانی که نوع آدمی ظاهرشده، نژادها هم وجود داشتهاند و نژادهای امروزی با نژادهای قبلی تفاوت دارند. بهطور قطع با نژادهای آینده نیز تفاوت خواهد داشت.

دستآوردهای تاریخی بشر

کاروان بشری در افق زمان حرکت می‌کند. از گذشته آمده و به‌سوی آینده پیش می‌رود، نگاه اجمالی به‌کارکرد بشر در گذر زمان نشان می‌دهد که در فرایند زمان، تا این لحظه به‌طور کلی پنج مرحله از تغییرات را پشت سر گذارده است.(۱)

۱ ـ عصر حجر اول. **۲ ـ عصر حجر دوم.**

۳ ـ عصر مس و مفرغ. **۴ ـ عصر فولاد.**

۵ ـ عصر الکترونیک: آی تی، داتا، انترنت، ماهواره، موبایل، سفینه ...

عصر حجر اول به‌نوبه‌ی خود دارای هفت دوره به‌ترتیب ذیل می‌باشد:

الف ـ فرهنگ و تمدن ما قبل چلین (یخبندان): سنگ‌های از ۳۵۰/۰۰۰ سال پیش از میلاد به‌دست آمده است که ظاهراً انسان‌های آن عصر ساخته و تصرف چندانی در آن به‌عمل نیاورده‌اند، گویا از این سنگ‌ها به‌عنوان اسلحه استفاده می‌شده و فقط یک طرف لبه‌ی آن تیزی دارد.

ب ـ فرهنگ و تمدن چلین: تاریخ این دوره به ۱۰۰/۰۰۰ سال پیش برمی‌گردد. در این دوره سنگ به‌شکل بادام درآورده شده و کاری بیش‌تر نسبت به‌دوره‌ی قبل، روی آن انجام گرفته است. که بیش‌تر به‌درد اسلحه می‌خورد.

ج ـ فرهنگ و تمدن آشولی: در این دوره که به‌حدود ۷۵/۰۰۰ سال قبل از میلاد تخمین زده شده است؛ علاوه برمشتی سنگ، مقداری وسایلی چون اره، رنده، چکش، پیکان، سرنیزه، چاقوی سنگی ... نیز در مناطق مختلف دنیا مانند گروئنلند، جنوب اروپا، آفریقا، آمریکا، چین، هند و... به‌دست آمده است. که نسبت به‌دوره‌های قبلی بسیار کامل‌تر، مفیدتر و جامع‌تر می‌باشد.

د ـ فرهنگ و تمدن ماستری: در این دوره که حدود ۴۰/۰۰۰ سال پیش از میلاد است؛ ابزارسازی از مواد سنگی گذشته و تکاملی بسیار کرده است. وسایل چوبی و استخوانی نیز جزو لوازم زندگی بشری شده است.

هـ ـ فرهنگ و تمدن اوریناگی: بنا به‌روایتی، انسان کرومانیون که حدود ۲۵۰۰۰ سال قبل از میلاد بر انسان نئاندرتال غلبه کرد؛ از آسیا به‌اروپا رفته بود. این موقع که مصادف با آخرین دوره‌ی یخبندان بود، شاهد ترقیات فراوانی انسان کرومانیون گردید. از آن جمله است آثار سنگی ارزشمند، ابزارهای استخوانی، چوبی و حتی چرمی. رونق هنر نقاشی روی دیواره‌ی غارها از دیگر موارد بود. بزرگترین موفقیت انسان این دوره را یافتن نطق و بیان در حد

ابتدایی دانسته‌اند. طبق اظهارات اخیر دانشمندان، رمز نطق انسان در "دوپا" بودن و قامت مستقیم او نهفته است؛ چنین قامتی موجبات تنفس عمیق‌تر و دم و بازدم بهتر و کامل‌تر نصیب انسان می‌کند.

مطالعات و مقایسات بین خنده‌ی انسان و خنده‌ی شامپانزه نشان داده که شامپانزه در هنگام خنده، برای هر «هَه هَه» یک بار نفس می‌کشد؛ در صورتی که انسان می‌تواند با یک نفس چندین «هه هه‌ی» قوی و طولانی ادا کند. این حاکی از پختهگی و کارکرد نیرومند دستگاه تنفسی او است. گروهی از دانشوران عقیده دارند که انسان، داشتن چنین دستگاه تنفسی کارآمد را مدیون دو پای خود است.

و ـ فرهنگ و تمدن سولوتری: تاریخ این تمدن به ۲۰/۰۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد. در این دوره از سنگ، سفال، استخوان و چوب ابزارهای جالبی از قبیل درفش، رنده، مته، اره، نیزه، سرنیزه و سوزن‌های تیز و باریک می‌ساختند. همچنین روی شاخ حیوانات، نقوش و کنده‌کاری‌های به‌وجود می‌آوردند. انسان در این دوره پیش‌رفت‌های فراوانی کرد. به‌ویژه این‌که فراوانی ابزار و نقوش، و کنده‌کاری‌های متعدد، حاکی از پیش‌رفت او در حوزه‌ی زبان و لغت‌سازی نیز می‌باشد. چون ناچار بود برای اختراعات خود اسامی برگزیند.

ز ـ فرهنگ و تمدن ماگدالینی: تاریخ این تمدن به ۱۶۰۰۰ سال قبل از میلاد بر می‌گردد. در این دوره از موادی چون عاج، استخوان، سنگ، چوب، چرم ... انواع و اقسام ابزارهای دقیق می‌ساختند. به‌خصوص سوزن‌ها و سنجاق‌های بسیار متنوع و دقیق و بی‌سابقه ساخته شده است.

نقاشی نیز در این دوره به‌کمال نزدیک شد. آثاری از نقاشی این دوره در همه‌ی نقاط عالم، از اروپا گرفته، تا آسیا، آفریقا، هند و چین و حتی سیبری به‌دست آمده است که هریک قدمتی بین ۲۴ تا ۱۶ هزار سال دارد. سوژه‌های این نقاشی‌ها اغلب حیوانات عظیم‌الجثه، مانند ماموت‌ها، گوزن‌ها، فیل‌ها و گاومیش بوده است. انسان به‌ندرت سوژه‌ی نقاشی قرار می‌گرفته است، مگر درحال شکار، یا زنی که به‌نحو مورد تعلق خاطر هنرمند بوده است.(۲) در یک مورد نقوشی که در غاری در جزیره‌ی «سولاوسی» اندونزی کشف شدند، کهن‌ترین آثار «هنرغاری» یا غارنگاره‌های جهان، با قدمت ۴۴ هزار سال شناخته شد که تصاویری از شکار یک گاومیش و گراز را نشان می‌دهد و چهار و نیم متر طول دارد.

در حقیقت عصر حجر قدیم بسیار طولانی بوده و صدها هزار سال را در بر می‌گیرد که فی‌الواقع ۹۶٪ دوران حیات بشری را شامل می‌شود.(۳)

عصر حجر جدید: آن‌را عصر حجر «صیقلی» نیز می‌گویند؛ که در آسیا سابقه‌ی ده هزار ساله و در اروپا سابقه‌ی پنج هزار ساله دارد. زمانی که آسیا در عصر آهن قرار گرفته بود، مردم اروپا دردوره‌ی عصرحجر جدید؛ و استرالیا درعصرحجر قدیم به‌سر می‌بردند. اهلی کردن حیوانات و رونق کشاورزی، به‌اوایل عصر جدید بر می‌گردد. شاید نخستین حیوانی را که انسان اهلی کرده باشد «سگ» و آخرین آن «اسب» باشد.



برحسب مطالعات انجام شده و نتایج قریب به‌یقین، آغاز عصر کشاورزی از حدود ۱۲ /۰۰۰ سال پیش توسط نوع انسان«کرومانیون» شروع شد. اختراع گاوآهن، ارابه، فنون فخاری، بافنده‌گی، خط نویسی، آغاز عهد مفرغ، برنز، مس، فولاد ... از پیش‌رفت‌های این نوع انسان شناخته شده است. رونق کشاورزی از سواحل رودهای بزرگی چون: دنیپر در اروپا، نیل درآفریقا، زرد رود (یانگ‌تسه) در چین، گنگ در هند، بین‌النهرین در خاورمیانه و جیحون در آسیای مرکزی شروع شد. البته نه‌به‌طورهمزمان. دراین مقطع تکامل ژنتیک انسان تکمیل شده بود.

کشف آتش

این‌که آتش چه زمانی، در کجا و چگونه کشف شد، باز هم مانند دیگر حقایق مربوط به‌زندگی گذشته‌ی انسانی، در بوته‌ی ابهام است. آن‌چه گفته شده مبتنی برشواهدی مربوط به‌فسیل‌شناسی و آزمایش موادی به‌دست آمده از کف و یا جداره‌ی غارها می‌باشد که در مجموع تا هنوز نتوانسته زمانی قریب به‌یقین به‌دست دهد.

نحوه‌ی کشف آتش نیز یک معمای دیگر است. مثل این‌که او در جریان شکار، با پرتاب سنگ به‌سوی هدف و برخورد سنگ با سنگ، و ایجاد جرقه‌ی آتش به‌اهمیت آن پی برد، یا برخورد یک شهاب سنگ با زمین و اشتعال جنگل، یا فوران آتش فشان‌ها ... یا از فراز همان تپه‌ها و ارتفاعات بود که انسان دید چگونه حیوانات مختلف و قدرت‌مند از آتش گرفتن و سوختن جنگل‌ها فرار می‌کنند؛ او به‌اهمیت نقش

آتش پی برد، به‌فکر استفاده از آن برای ورود مجدد به‌غار افتاد. این بار با شاخه‌ی آتش‌گرفته و مشتعل و فروزان وارد غار شد و حیوانات درنده‌ی قوی‌تر از خود را با کمک آتش از غارها بیرون راند و خود مالک آن شد.

از این به‌بعد دایماً آتش را زنده نگه داشت؛ زیرا برایش مایه‌ی حیات بود.

کشف آتش برای انسان فوق‌العاده مهم و حیاتی بود، او بدین‌وسیله امکان یافت تا محل زندگی خود را انتخاب کند، دشمنان قوی‌پنجه‌ی خود را از آن بترساند، بر سرما غلبه کند، صنایعش پیش‌رفت نماید، ظروف سفالین بپزد، به‌کشف و ذوب فلزات مبادرت نماید، روشنایی برپاکند ... بر اساس شواهد قطعی، آتش در حدود ۳۶۰ هزار سال پیش در «پکن» مورد استفاده قرار گرفته است. آدمی به‌کمک آن، مدت صدها هزار سال در غار زیست و در طول این مدت به‌مرور در ابزارسازی، سفال‌گری و حتی نقاشی، پیش‌رفت‌های چشم‌گیری داشته است.

بشر در عصر یخبندان‌ها

به‌عقیده‌ی زمین‌شناسان، در فواصل زمانی بین هفت‌صد هزار سال، تا پنجاه، یا بیست و پنج هزار سال (یعنی در طول ۷۰۰/۰۰۰ تا ۲۵ هزار سال گذشته) کره‌ی زمین به‌تناوب گرم و سرد شده است. به‌روشنی ثابت است که در این مدت، پنج دوره‌ی یخچالی در روی زمین به‌وجود آمده که هردوره‌ی آن اثرات بسیار پایداری برآب و هوا، و حتی تعیین شکل زمین، از قبیل پیدایش کوه‌ها، دره‌ها، رودها و دشت‌ها به‌جا گذارده است. در هردوره، قسمتی از زمین زیر آب رفته، یا از زیر آب بیرون آمده است. باران‌های شدید باریده و هوا به‌شدت گرم، یا سرد می‌گردیده.

قطعه یخی که اخیراً از لایه‌های درونئ بخش‌های یخ‌زده‌ی قطب جنوب به‌دست آمده است، اسراری از ۷۵۰/۰۰۰ سال قبل را برای محققان آشکار ساخته است.

این قطعه یخ که جایگاه اصلئ آن در عمق ۳۲۰۰ متری زمین بوده است، قدیمی‌ترین قطعه یخی است که تاکنون در اختیار پژوهش‌گران قرار گرفته است. گازها و ذراتی محصور در اعماق زمین از جمله رازهای فراوانی است که از دوران‌های گذشته‌ی زمین و شرایط آب و هوایی و اقلیمی به‌دست می‌دهد.

چنان‌که اهل فن گفته‌اند، وجود مقادیر زیادی اکسید کربن و متان در دل قطعه یخ مورد نظر، حکایت از ازدیاد دمای زمین در دوران باستان می‌کند. محققان تا کنون موفق شده‌اند روی‌دادهای که تاریخ و قوع شان به۴۲۰/۰۰۰ سال قبل

برمی‌گردد بر روی این قطعه‌یخ و قطعه‌یخ دیگری که از بخش بالای دریاچه‌ی «ووستوک» به‌دست آورده‌اند عیناً انطباق دهند.

بررسی وقایعی که در حدود ۴۵۰/۰۰۰ سال پیش در زمین اتفاق افتاده حایز اهمیت بسیار است؛ زیرا در آن هنگام مدار زمین شباهت زیادی به‌مدار زمین در زمان کنونی داشته است. دانشمندان می‌خواستند بدانند که آیا افزایش دمای زمین در دوران جدید امری بشرساخته است، یا این‌که به‌یک دوره چرخه‌ی طبیعت مربوط می‌شود. آن‌ها امیدواراند بتوانند تحقیقات خود را تا حدود ۷۸۰/۰۰۰ سال قبل جلو ببرند. در آن تاریخ محور مغناطیسی زمین برای آخرین بار معکوس شد. از آن‌جا که پس از گذشت این زمان طولانی این محور یک باری دیگر در آستانه‌ی معکوس شدن قرار گرفته است، درک شباهت‌ها و نتایج این دوره برای دانشمندان بسیار وسوسه‌انگیز و درعین حال حیاتی می‌باشد. چنان که درک رابطه میان عمق قطعات یخ و اطلاعات در خصوص زندگی گذشته‌ی بشر اهمیت فراوان به‌شرح ذیل دارد:

***عمق ۲۵۰ متری = ۱۱۵۰۰ سال قبل، پایان آخرین عصر یخبندان را نشان می‌دهد.**

***عمق ۷۶۰ متری = ۲۱۰۰۰ سال قبل، اوج آخرین عصر یخبندان را نشان می‌دهد.**

*عمق ۱۷۰۰ متری = ۴۲۰/۰۰۰ سال قبل را نشان می‌دهد.

*عمق ۲۴۵۰ متری = ۴۵۰/۰۰۰ سال قبل، دورانی که مدار گردش زمین مشابه زمان کنونی بوده است.

* **عمق ۳۲۰۰ متری =** ۷۸۰/۰۰۰ سال قبل، دوران معکوس شدن محور مغناطیسی زمین. مطلب این‌جا است که در آن دوران‌های سخت، بشر توانست با استفاده از آتش و پناه جستن به‌غارها و کوه‌ها، خود را از خطر نابودی حفظ کند. شماری گفته‌اند که شاید همین فواید آتش بود که بشر را به‌پرستش آن واداشت.

کورنولوژی پیدایش حیات و تکامل انسان

۱۳/۸ میلیارد سال پیش: وقوع انفجار بزرگ (بیگ بنگ) پدید آمدن ماده و انرژی، به‌وجود آمدن اتم‌ها و مولکول‌ها، شکل گرفتن قوانین فیزیک و شیمی.

۴/۵ میلیارد سال پیش: تشکیل منظومه‌ی شمسی و شکل‌گیری کره‌ی زمین. زمین دراین دوره دارای حرارت بالا ومحل برخوردهای مکرر اجرام آسمانی است.

۴ میلیارد سال پیش: سردشدن کره‌ی زمین، پیدایی اقیانوس‌ها و قاره‌ها و پیدایی اشکال ساده‌ی حیات، مانند یاخته‌های همچون پروکاریوت‌ها و باکتری‌ها...

۳/۸ میلیارد سال پیش: پیدایی نخستین یاخته‌های بهره‌گیرنده از اکسیژن. در جریان آن‌چه که رویداد بزرگ اکسیژنی خوانده می‌شود، انواع حیات پیش‌اکسیژنی توسط مصرف‌کننده‌گان اکسیژن از میان رفتند.

۲/۵ میلیارد سال پیش: آغاز حیات زیستی و پیدایی موجودات زنده‌ی نرم‌تن و بدون استخوان در دریاها و منداب‌ها.

۶۰۰ میلیون سال پیش: پیدایش جانوران استخوان‌دار (مهره‌داران) در دریاها.

۴۰۰ میلیون سال پیش: انتقال حیات از دریا به‌خشکی، پیدایی وزغ‌ها، دوزیستان و حشرات.

۳۰۰ میلیون سال پیش: پیدایش گیاهان گلدار و حیوانات پستاندار.

۲۷۰ میلیون سال پیش: پیدایش دایناسورهای عظیم‌الجثه.

۶۵ میلیون سال پیش: واقعه‌ی ناگهانی، وقوع زمستان زیستی و نابودی قسمت اعظم حیات، از جمله پایان سلطنت دایناسورها بر روی کره‌ی زمین.

۶ میلیون سال پیش: انفصال انسان از آخرین نیای مشترک انسان و شامپانزه.

۲/۵ میلیون سال پیش: تکامل انسان در آفریقا و ساخت اولین ابزار سنگی.

۲ میلیون سال پیش: موج اول مهاجرت انسان از آفریقا به‌اورآسیا و تکامل گونه‌های مختلف انسانی که بعدا منقرض شدند، اکنون دیگر اثری از آن‌ها نیست.

۵۰۰ هزار سال پیش: تکامل انسان‌های نئاندرتال در اروپا و خاورمیانه.

۳۰۰ هزار سال پیش: استفاده‌ی روزمره از آتش.

۲۰۰ هزار سال پیش: تکامل انسان خردمند (هوموساپین = انسان امروزی) در نواحی شرق آفریقا.

۷۰ هزار سال پیش: آغازتاریخ، انقلاب شناختی و ظهور زبانِ و بیانِ تخیلات. در همین مقطع، انسان خردمند از آفریقا بیرون می‌آید و روی زمین پراکنده می‌شود.

۴۵ هزار سال پیش: انسان خردمند در استرالیا مستقر شده و جانداران عظیم‌الجثه‌ی استرالیا منقرض می‌شوند.

۳۰ هزار سال پیش: انقراض نئاندرتال‌ها.

۱۶ هزار سال پیش: انسان خردمند در آمریکا مستقر شده و جانداران عظیم‌الجثه‌ی آمریکا منقرض می‌شوند.

۱۳ هزار سال پیش: انقراض "فلورسی ینسیس‌ها" (گونه‌ی از انسان) و جانشینی انسان خردمند من‌حیث تنها گونه‌ی باقی‌مانده‌ی انسانی در روی زمین.

۱۲ هزار سال پیش: آغاز زراعت و مالداری از رهگذر اهلی کردن گیاهان و حیوانات و ایجاد سکونت گاه‌های دائم.

۶۰۰۰ سال پیش: کشف فلزات گران‌بهای چون مس و مفرغ و طلا در مصر و سلسله‌گذاری بنیاد فرعونیان در مصر.

۵ هزار سال پیش: ظهور اولین پادشاهی‌ها، پیدایی خط و پول و قوانین اداری و حقوقی و ادیان چندخدایی در نواحی سومر و بین‌النهرین.

۴۲۵۰ سال پیش: تشکیل اولین امپراتوری جهان به‌نام «اکد» به‌رهبری سارگون در سومر (تغییرات اقلیمی باعث فروپاشی اولین امپراتوری جهان شد!)

۴۰۰۰ سال پیش: اوج اقتدار فراعنه درمصر، احداث هرم‌ها ورونق مومیایی.

۴۰۰۰ پیش: ظهور «تورات» من‌حیث نخستین منادی یگانه‌پرستی و حاوی قوانین اِلٰهی و آسمانی.

۳۰۰۰ سال پیش: تشکیل جمهوری‌های کوچک و دولت‌شهری در یونان و آغاز روی‌کرد به‌علوم عقلی و چون و چرایی.

۲۵۰۰سال پیش: ظهور «بودیسم» در هند و تلاش برای نجات انسان و دیگر موجودات زنده از قید رنج.

۲۰۰۰ سال پیش: ظهور مسیحیت، امپراتوری هان در چین، امپراتوری کوشانیان به‌رهبری «کنشکا» با مرکزیت بلخ و امپراتوری روم در مدیترانه.

۱۴۰۰ سال پیش: ظهور اسلام.

۵۰۰ سال پیش: انقلاب علمی و ظهور سرمایه‌داری؛ اروپاییان آمریکا را فتح کرده و اقیانوس‌ها را در می‌نوردند. انسان نادانی خود را می‌پذیرد و کسب بی‌سابقه‌ی قدرت را شروع می‌کند و عصر استعمار آغاز می‌گردد.

۲۰۰سال پیش: انقلاب صنعتی؛ دولت و بازار جایگزین خانواده و اجتماعات محلی می‌شود. تخریب محیط وانقراض گسترده‌ی گیاهان وحیوانات شروع می‌گردد.

نظر عده‌ی از علمای اسلام درباره‌ی تکامل انسان

الف: نشستی با «عبدالباقی گولپنارلی» شخصیت بین‌المللی و مولوی شناس شهیر ترک ـ مندرج در کتاب «تصوف در یکصد پرسش و پاسخ»:

پرسش سی و هشتم:

س: تصوف درباره‌ی آفرینش انسان چه نظری دارد؟

ج: «اگر صوفیان اولیه هم در این‌باره نظری ابراز نکرده باشند، متاخران براین عقیده بوده‌اند که انسان نخستین از طریق تکامل پیدا شده است. به‌عقیده‌ی آنان جمادات از راه تکامل به‌مرجان تبدیل شده‌اند، مرجان در صلابت مثل سنگ است؛ ولی ذره ذره است، درون دریا می‌روید، رشد می‌کند، تکثیر می‌یابد؛ چون از دریا دور شود، خشک می‌گردد و سفت می‌شود. مرجان تقریباً مرحله‌ی ولادت جمادات به‌نباتات است. نباتات از راه تکامل به"خرما" می‌رسد؛ خرما گذرگاه میان نباتات و حیوان است. اگر سرنخل را قطع کنند، خشک می‌شود، و از طریق آمیزش زیاد می‌شود. حیوانات هم از راه تکامل انسان‌ها را به‌وجود آورده‌اند. به‌نظر برخی اسب کامل‌ترین حیوان است. به‌نظر بعضی، آفریده‌ی که میان میمون و انسان قرار دارد «نسنه» است، حتی افرادی گفته‌اند که کلمه‌ی "انسان" نیز از همین کلمه‌ی «نسنه» اخذ شده است؛ هرچند درباره‌ی آن‌که این مسأله‌ی تکامل در پیدایی انسان نخستین رخ داده، یا هنوز هم ادامه دارد، توضیح آشکاری در دست نیست. ما معتقدیم که این مربوط به‌پیدایی انسان نخستین است. در برابر اعتقاد شرع، دایر بر این‌که «آدم پیغمبر» نخستین انسان و نخستین پیامبر است؛ گفته‌اند که پیش از "آدم" چندین آدم وجود داشته است. آدم پیغمبر نخستین انسانی است که انسانیت خود را دریافته و شایسته‌گی آن‌را پیدا کرده است که مظهر وحی گردد. در این‌جا به‌این نکته هم اشاره کنیم که خبرهای در دست است مبنی بر این‌که حضرت آدم پدر انسان‌های کنونی است. پیش از وی هم انسان‌های بوده‌اند که نسل آنان از بین رفته است.»(۴)

ب: نظرعلی میشکینی، مفسرقرآن ـ مندرج در کتاب «تکامل در قرآن»:

«دوم: با اعتقاد به‌این نظریه می‌توان گفت که وقتی «تکامل» حاصل از تغییر و تحول انواع، منتهی به‌پیدایش انسان با این شکل و قیافه شد، خداوند به‌انسان نیروی اندیشه یا عقل و خصوصیات دیگری انسانی بخشید. ولی چنان‌که کیفیت پایان زنجیره‌ی تکامل به‌انسان معلوم نیست، نوعی که انسان از آن تحول پیدا کرد (حلقه‌ی مفقوده) نیز شناخته نشده است. زمان حلول عقل و نیروی تفکّر و پیدایش قدرت تکلم و سخن‌گویی در انسان، نیز معلوم نیست. نیز باتوجه به‌این نظریه می‌توان گفت که آدم و حواء نیز خود از افراد این نوع انسان بوده‌اند که مانند افرادی دیگر از پدر و مادری به‌وجود آمده‌اند. به‌احتمال نزدیک، خداوند، زوج آدم و حواء را از بین این نوع با دادن عقل و نیروی اندیشه و تعلیم اسماء به‌آن‌ها، انتخاب کرده است.»

«نیز احتمال می‌رود که توان اندیشیدن (عقل) از همان آغاز پیدایش انسان در شکل خود، مانند سایر صفات ویژه‌ی انسانی که در جان‌داران دیگر یافت نمی‌شود، در او به‌وجود آمده باشد. چنان‌که دکتر «پاولوف» با تکیه بر تجربه‌های فیزیولوژیکی (وظایف الاعضاء) اختلافات کیفیت ادراک مغزئ انسان و حیوان را اثبات کرده است. بنابراین انسان‌های پیش از آدم نیز دارای عقل و اندیشه بوده‌اند، که خداوند متعال آدم را با «تعلیم اسماء» و امر کردن فرشته‌گان به‌سجده بر او، از میان آن‌ها برگزیده است.»

«سوم: باید دانست که لازمه‌ی اعتقاد به‌این نظریه، انکار و جود خدا، یا "صانع" نیست، اگرچه بیش‌تر طرف‌داران آن منکر خدا بوده و هستند. زیرا اعتقاد به‌تحول چیزی، به‌چیزی دیگر در جهان، خواه در انواع، یا گروه‌ها و ... که به‌طور وضوح قابل مشاهده است، مستلزم این امر نیست که وجود عالم هستی را مستقل و بی‌نیاز از صانع و آفریده‌گار بدانیم. اگر قائل بودن به‌تغییر و تکامل، موجب انکار خالق متعال می‌باشد، مطالعه در مورد چگونه‌گی به‌وجود آمدن هریک از افراد انسان، حیوان و گیاه نیز چنین نتیجه‌ی باید بدهد، یعنی آن وقت بایستی کسی را که معتقد به‌خلقت فلان شخص به‌طور ناگهانی و اعجازی است، موحد و خداپرست بشناسیم؛ ولی کسی را که قائل به‌تحول و تکامل زندگی او از نطفه تا علقه و ... است، منکر خدا بدانیم.»

«همچنین کسی که درخت معلومی را که در خانه‌ی فلانی روئیده است؛ از آسمان افتاده، یا به‌طور ناگهانی از زمین سبز شده بداند، خداشناس باشد؛ ولی کسی که بگوید این درخت از هسته یا تخمی، تحت قواعد و شرایط و با کیفیت خاصی روئیده است، خداناشناس و منکر خالق به‌شمار رود ...

مسلماً چنین نیست. بلکه مسأله‌ی تحول و دیگرگونی، یا تکامل ـ که برخی آیات قرآن از آن به‌اختلاف تعبیر می‌کنند ـ خود بارها در قرآن کریم دلیلی بروجود آفریده‌گار دانا به‌شمار رفته است. مانند آیات زیر: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ، ۳۰: ۲۲» به‌همین مضمون است آیات ۲: ۱۶ ـ ۴۳ ، ۳۵: ۲۷ ـ ۲۸ ، ۳۹: ۲۱ ، ۷۸: ۴ ـ ۵...(۵)

«بنابر این، تغییر و تکامل زبان‌ها، رنگ‌ها و نژادها ... از نوعی به‌نوع دیگر همه و همه آیات و دلایلی است بارز بروجود و قدرت خداوند متعال. می‌بینیم که رویش میوه از درخت، رشد زراعت از دانه‌ها و پژمرده‌گی و تبدیل سرانجام، آن‌ها

به‌گیاهان خشک، همه تحولات و دیگرگونی‌های هستند که قرآن آن‌ها را به«آیه» و نشانه، یا علامت وجود خدا اعلام کرده است. همین‌طور تغییر و تحول در نوع حیوانات را نیز می‌توانیم از نشانه‌های قدرت و علم خداوندی بدانیم. و اعتقاد به‌این امر هرگز موجب انکار وجود خدا نخواهد شد.»

«چهارم: در این‌جا بهتر است مسأله‌ی مهمی را یادآور شویم: آن این است که اصل موضوع "تکامل" و تحول در انواع گیاهان و جانوران، امروزه در نظر پیشگامان این نظریه، و دانشمندان طبیعی و زمین‌شناسی ـ می‌توان گفت ـ یکی از اصول مسلم و اثبات شده به‌شمار می‌رود. در قرآن مطلبی برخلاف اصل اعتقادی معلوم و اثبات شده‌ی این دانشمندان و آیه‌ی متضاد با این مسأله‌ی مورد تجربه‌ی آن‌ها، یعنی «وجود تغییر و تکامل در گیاه و حیوان» (غیرانسان) نیامده است.»

«ششم: ... ممکن است برخی بگویند: اگر ما آن‌چه را که کاملاً از لحاظ علمی و منطقی به‌اثبات رسیده و دلایلی بر صحت آن اقامه شده، پذیرفتیم و آن‌را با کتاب خدا سنجیدیم، ولی دیدیم مخالف آن است، و قرآن حکم به‌نادرستی آن می‌کند، آن‌گاه چه کار باید کرد، و چگونه می‌توان این گره را گشود؟»

«پاسخ این است که در قرآن هرگز چیزی که مخالف عقل و منطق و قطعیت علمی (از طریق مشاهده و تجربه) باشد وجود ندارد، اگر موضوعی بدین روشنی و به‌طور قطع به‌اثبات رسید، مسلماً قرآن موافق آن است؛ نه‌متضاد و مغایر آن ... چنان‌که قبل از پیدایش نظریات هیأت جدید، علمای اسلام به‌هیأت قدیم معتقد بودند، و قرآن کریم را موافق آن می‌دانستند. ازمعانی ظاهری آیات قرآن برای اثبات مسائل آن یاری می‌جستند، بعد وقتی دانش جدید به‌ظهور پیوست و نادرستی بسیاری از عقاید هیأت قدیم آشکار شد؛ معلوم شد که استدلال‌های قرآنی گذشته، ناشی از قراین و تفسیرهای ظاهری، ساخته‌گی وتخیلی بوده است. در عوض تفسیرها و استفاده‌های کامل‌تر و گویاتر در موافقت با دانش جدید از ظاهر قرآن به‌عمل آمد.»(۶)

ج: نظر صدرالمتألّهین شیرازی درباره‌ی تکامل ماده: «حق این است که سرای وجود «یک واحد» است. و جهان به‌تمامه به‌مانند یک حیوان بزرگی است که تمام اعضایش باهم متصل، و بعضی با بعض دیگر پیوند و همبسته‌گی دارند. این به‌آن معنی نیست که این پیوند و اتصال در کمیت، سطوح و اطراف آن باشد؛ بلکه معنی‌اش این است که هر مرتبه‌ی کمال وجود باید مجاور و هم پیوند با مرتبه‌ی

کمال وجودی بعدی باشد. نمی‌شود که بین این مرتبه و مرتبه‌ی دیگری که از حیث وجودی در سطح بالاتری است؛ یا از حیث ضعف وجودی در مرتبه‌ی پائین‌تر باشد، خلای باشد ... برهان براین مطلب از قاعده‌ی «امکان اشرف» و قاعده‌ی «امکان اخس» استفاده می‌شود ...»

«پس از این بیان می‌گوئیم که هرگاه به‌موجودات "عنصری" نظری بیافکنی و بر سیر تدریجی و تکامل و ترقی آن‌ها از پست‌ترین منازل تا رسیدن «به‌قرب خداوندی» بنگری، می‌بینی که دلیل وبرهان عقل بروجود این‌مراحل مطابقت دارد.»

«با حس و وجدان (تجربه) بیان درجات وجودی چنین است»:

«هیولای عناصر (ماده‌ی اولیه) به‌حدی از پستی و نقص است که از آن پست‌تر و ناقص‌تر، جز عدم، تصور نتوان کرد؛ زیرا سنخ وجود هیولی، آماده‌گی برای پذیرش صورت‌ها و هیأت‌ها است، نه‌چیزی دیگر... بعد از این مرحله، در مرحله‌ی بعد صورت جمادی بر ماده اضافه می‌شود، و صورت جمادی، کامل‌تر از صورت عنصری است؛ زیرا عناصر بسیطه، پذیرش فساد در آن‌ها سریع‌تر از جمادات است

... جمادات با اصناف و اوصاف زیادی دسته‌بندی می‌شوند، که بعضی بر دیگری در آثار وجودی و پذیرش آثار، برتری دارند، بعضی در پائین مرتبه‌ی جمادی و نزدیک‌ترین مرتبه‌ی عناصر می‌باشند، مانند گچ، آهک، نِشادُر و غیره.

بعضی در بالاترین مرتبه‌ی جماد نزدیک‌ترین مرتبه به‌نباتات قرار گرفته‌اند، مانند مرجان‌ها و نحو آن در بین این دو صنف، انواع و اقسام زیادی است که به‌شمارش نیایند. و در قبول آثار و مبدأیت افعال، مختلف و متفاوت‌اند.»

«طبیعت سیر درجات خود را از پائین شروع می‌کند و تا ماده را می‌رساند. در تکامل به‌جای می‌رسد که می‌پذیرد صورتی را که افزون برآثار جمادی، دارای آثار بیش‌تری می‌باشد، و آن صورت نباتی است ... خلاصه: برای نباتات حالاتی است زائیدی بر حالات جماد. و افراد نباتات از حیث کمیت و کیفیت در این حالات کم و زیاد دارند و درجات مختلف این حالات را به‌تدریج طی می‌نمایند ... تا به‌بالاترین مرتبه و نزدیک به‌آخرین نقطه‌ی افق نباتی می‌رسند، چنان‌که نزدیک است در افق حیوانی وارد شوند. واین‌ها درختان گرامی مثل: «زیتون» و «جوز هندی» می‌باشند.

لٰکن این‌ها با این‌که به‌این درجه از شرف رسیده‌اند، معذالک نر و ماده‌ی آن‌ها شناخته شده نیستند. و دایره‌ی وجودی نباتات بدین‌جا خاتمه پیدا نکند، بلکه هنوز اقتضای افزونی دارد، به‌نهایت افق نباتی که متصل به‌افق حیوانی است، رسیده

است. پس از این مرحله نیز تکامل پیدا می‌کند و به‌سوی آخرین نقطه‌ی افق نباتی حرکت می‌نماید تا در افق حیوانی قدم بگذارد. و دیگر قوه‌ی پیش روی برایش باقی نمانده است. و چون بدین‌جا رسید، به‌حدی از تکامل رسیده است که اگر کمی جلوتر رود، حیوان می‌شود. و از افق نباتی خارج می‌شود.»

«این‌جا است که قوه‌های مختلف از یکدیگر متمایز می‌گردد و قوه‌ی نر و ماده پدید می‌آید، و از فضایل حیوانی چیزهای به‌دست می‌آورد که او را از سایر نباتات متمایز می‌گرداند، مانند «نخل» که خود را با ده خاصیت در افق حیوانیت وارد کرده است. چیزی نمانده که حیوان بشود، یک خصلت برای آن باقی مانده است که به‌حیوانیت برسد: وآن «کندن پا از زمین وکوشش برای به‌دست آوردن غذا می‌باشد. این وسایل و آلات هرچه پیش رود تفاضل و برتری پیدا می‌کند، برخی از آن‌ها از بعضی دیگر دراین مسیر متمایز می‌گردند و دایماً در به‌دست آوردن فضیلتی فوق فضیلت، و کمالی بعد ازکمال می‌باشند. تا آن‌جا می‌رسند که لذت واذیت را درک می‌کنند. هرگاه به‌منافع خود رسند لذت می‌برند و هرگاه ضرری به‌آن‌ها رسد، متألم می‌گردند. پس ازاین مرحله، ظرفیت پیدا می‌کنند برای پذیرش الهام إلٰهی و رهنمون شدن به‌مصالح خود، که می‌طلبند آن را؛ به‌مضار خود، که می‌گریزند از آن ...»

«رشد و تکامل در حیوانات به‌پیش می‌رود، تا به‌مرز و افق انسانیت می‌رسد، که صلاحیت برای تعلیم و تربیت پیدا می‌کند. و به‌وسیله‌ی تربیت بر هم‌نوعان خود برتری می‌یابد. مانند اسب تربیت یافته و سگ شکاری و طوطئ سخن‌گو. بعضی از حیوانات از این هم فراتر می‌روند و به‌حدی از ذکاوت می‌رسند که بدون احتیاج به‌تعلیم و تربیت، خود به‌خود آن‌چه را از انسان می‌بینند، تقلید می‌کنند، مانند بوزینه‌ها و میمون‌ها. این نهایت مرز حیوانیت است که اگر از این فراتر رود، از افق حیوانیت خارج شده و به‌افق انسانیت، که پذیرنده‌ی عقل، نطق و تمیز است، وارد می‌شود.»

«حیوان چون به‌این مرتبه(انسانیت) می‌رسد، حرکت به‌سوی معارف و اشتیاق به‌دانش‌ها در او پدید می‌آید، قواء و ملکات و مواهبی که به‌وسیله‌ی آن اقتدار بر ترقی و رسیدن به‌منتهی درجه‌ی انسانیت دارد، ارزانی می‌شود. اولین مرتبه‌ی انسانیت همان مرتبه‌ی است که به‌آخرین حلقه‌ی حیوانیت متصل است. انسان‌های در این مرتبه، امتیاز ناچیز و کمی برسایر حیوانات دارند. انسان‌های ساکن در اقصی نقطه‌ی شمال و جنوب (انسان‌های وحشی ابتدایی) از این قبیل‌اند. پس از این مرتبه

در آن‌ها قوه‌ی فهم و تمیز زیادتر می‌شود، تا می‌رسند به‌کسانی که در وسط اقالیم زندگی می‌کنند، که در آن‌ها ذکاوت و سرعت پذیرش فضایل به‌وجود می‌آید.»

«نزد اکثر حکماء، فعل طبیعت که از جانب خداوندی بر موجودات طبیعی موکول است، در این‌جا پایان می‌پذیرد و نوبت به‌افعال ارادی می‌رسد. ولی در نزد ما پایان کار طبیعت در اوایل دوره‌ی انسانیت است. که انسان، انسان‌های طبیعی هستند و از مصنوعات چیزی نمی‌دانند، مانند دوران توحش. و پس از این دوره، دوران انسان‌های ساخته شده شروع می‌شود، یعنی انسان‌های که به‌وسیله‌ی افعال نفسی، خود را ساخته‌اند. در این دوره انسان شروع می‌کند به‌گردآوری فضائل و مزایای که اضافه بر فضایل حیوانات است. و با سعی و کوشش به‌جمع‌آوری مسائل عقلی می‌پردازد؛ تا آن‌جا که به‌افق ملاء اعلاء و ملایکه‌ی عالم برتر می‌رسد. و این اعلاء مرتبه‌ی انسانیت است که سایر موجودات به‌انسان ملحق و متحد می‌گردند، و نقطه‌ی اول موجودات به‌نقطه‌ی آخر رسیده و آخرین موجود با اولین موجود تلاقی پیدا می‌کند.» = «یعنی ماده، اولین مخلوق خداوندی در راهپیمای تکاملی خود به‌نقطه‌ی اوج و آخرین منزل طبیعی می‌رسد و انسان آخرین مرحله‌ی موجود طبیعی، به‌اولین مبداء وجود که خداوند است می‌پیوندد. این است معنی دایره‌ی وجود. نصف این دایره قوس نزول است: «از اولین ماده‌ی مخلوق خداوند، تا انسان؛ و نیمی‌دیگر قوس صعود است؛ از انسان تا خدا.»(۷)

د: نظر عبدالرّحیم ربّانی شیرازی استاد سابق حوزه علمیه قم:

«چنان‌که قبلاً گفتیم: ماده‌ی اولیه منبع کلیه‌ی قوه‌ها و مصدر جمیع تکامل‌های بعدی است. مراحل تکامل ماده، یکی از پس از دیگری زنجیروار ادامه می‌یابد. و ماده تداومی از ساده‌گی خود را به‌پدیده‌های گوناگون ظاهر می‌سازد. قوّه‌ها به‌استعداد تبدیل می‌شوند، و استعدادها به‌فعلیت می‌رسند. فعلیت‌ها با داشتن استعداد گذار، به‌مرحله‌ی بعدی، به‌شَیء بعدی متحول می‌گردند. چون وضع وجودی ماده امکان رسیدن به‌کمال به‌طور دفعی را ندارد، و مراتب و فعلیت‌ها و صورت‌ها باهم تضاد دارند. لذا فعلیت‌ها به‌تناوب و به‌تدریج ظهور می‌یابند، به‌این نحو که فعلیتی مقدمه می‌شود برای فعلیت بعدی. و صورتی، زمینه‌ساز می‌گردد برای صورت بعدی ... این تداوم و تسلسل به‌همین نحو جریان پیدا می‌کند. برای هر فعلیتی، حرکات عدیده و تغییرات «کثیره» باید پیش بیاید، تا از استعداد به‌فعلیت برسد.(۸)

انسان و کار

داستان زندگی انسان، این مهمان تازه وارد برکره‌ی زمین و این آخرین حلقه‌ی هستی <به‌رغم عمر کوتاهش، در پیمانه‌ی حیات> بسیار طولانی، شورانگیز، پر فراز و نشیب و دارای ابهاماتی بی‌پاسخ است. دقیق‌ترین بیان عقیده‌ی پیش‌رفت انسان در «عصر روشن‌گری» من‌جمله در آثار «تورگو» اقتصاددان فرانسوی (۱۷۲۷ ـ ۱۷۸۱) ظاهر شد. او اظهار کرد که «مهم‌ترین خصلت انسان استعداد تکاملی او است.» همین خصلت او را از باقی مظاهر طبیعت، اعم از دنیای جانوران و گیاهان ممتاز کرده است. فضای اصلی که در آن قانون پیش‌رفت ظاهر می‌شود، به‌عقیده‌ی تورگو "دنیای عقلی است".

دیگر رجل فرهنگی «مارکیدو کندورسه» (۱۷۴۳ ـ ۱۷۹۴) از بزرگان عصر روشنگری بود. که در این خصوص می‌گوید: «استعداد انسان تا بی‌نهایت تکامل می‌یابد» از آن‌جا که طبیعت هیچ‌گونه حد و مرزی برای این پیش‌رفت بشر قائل نشده است، امکانات انسان و جامعه‌ی بشری بی‌پایان است.(۹) بنابراین برای درک پیدایش و تکامل انسان هیچ نیازی به‌جست وجوی علل اضافی و خارج از دایره‌ی طبیعت نیست، فرایند طبیعی حیات خود به‌خود او را به‌تکامل مغزی سوق داد. در این فرایند، مهم‌ترین علت همانا «نیاز» و «کار» بود.

هنگامی که بشر نخستین‌بار از پوست حیوان به‌عنوان پوشاک استفاده کرد، اولین نیزه‌ی ابتدایی را به‌کار برد، نخستین شعله‌ی آتش را مهار کرد، یا تصادفاً اولین دانه را کاشت، از چنگال جبر طبیعی آزاد شد و به‌عنوان خالقی ظهور کرد که قادر بود طبیعت را به‌میل خود به‌کار بگمارد. بدین‌ترتیب انسان توانست به‌میل خود غذای مورد نیازش را تأمین نماید. داروین اصرار می‌کرد: «اجداد اولیه‌ی ما روی دوپای عقب ایستاده‌اند» و این خود سرآغاز پیدایش موجودات دو پا بوده است.(۱۰)

لذا وی به‌درستی به‌نقش دست‌ها در روند تکامل انسان پی برده بود. وقتی بشر روی دو پای خود ایستاد شد، دست‌هایش آزاد گردید، با دست‌هایش کار کرد، کار برای پیشرفت او بسیار سازنده بود. کار تنها وجه افتراقی انسان با حیوان است، سایر تفاوت‌ها همه ازآن ناشی می‌شوند، تقابل «کار و نیاز» خالق رشد آدمی گردید. حاصل سخن این‌که ایستادن بشر روی دو پا، سه پیامد تعیین کننده برای او داشت:

۱ ـ جهاز تنفسی‌اش تکامل کرد = قدرت نطق و بیان پیدا نمود.

۲ ـ وسعت و دقت دید پیدا کرد که در تکامل مغزش تعیین‌کننده بود.

۳ ـ دست‌ها آزاد شد و برای کار مورد استفاده قرار گرفت.

در پایان این بخش، شاید ذکر این نکته لازم آید که مهم‌ترین پرسش‌های پیروان اندیشه‌ی «فیکسیسم» چنین است: «اگر انسان از نسل میمون است، پس چرا تا هنوز میمون‌ها وجود دارند؟»، «چرا این روی‌کرد به‌تکامل، فقط یک بار، آن هم تنها در مورد انسان انجام گرفته و دیگر اتفاق نمی‌افتد؟» پاسخ این است که تکامل یک روند همه‌گانی و عمومی و دایمی است. که در مورد هرشیء روی نموده است. تکامل هرپدیده، متناسب با ذات و استعداد ذاتی ماده است. حیات در کلیت خود تکامل کرده.

چنین روندی همواره جریان داشته و هیچ‌گاه متوقف نشده و نمی‌شود. تکامل و دیگردیسی تنها در مورد انسان انجام نگرفته است، بلکه درباره‌ی همه‌ی پدیده‌های هستی در مقیاس بی‌نهایت عمل کرده است. منطق تکامل این است که: «هر پدیده در دایره‌ی وجودی خود کامل گردد.» قرار نیست، همه‌چیز در فرایند تکامل خود به‌بشر تبدیل شود، بلکه قرار است اسب، اسب کامل باشد؛ خروس، خروس کامل باشد؛ الماس، الماس خالص باشد، گل رُز، خرگوش، بلوط ... بنابراین همه‌ی انواع از رهگذر تکامل به‌مرحله‌ی کنونی رسیده‌اند و همچنان جلو می‌روند.

میمون‌ها هم انواع گوناگون دارند، یک نوع آن‌ها بشر است که تا این‌جا رسیده.

با این‌توصیف بخش دیگر این پرسش عامیانه که «تکامل چرا دیگر اتفاق نمی‌افتد» نیز پاسخ خود را می‌یابد. باید توجه داشت که هرنوع تحول اساسی، تحت شرایط میلیون‌ها پارامتر بروز می‌کند، عامل زمان یکی از آن‌ها است. بروز یک هویت در ظرف زمانی بسیار طولانی نظیر ده‌ها و صدها میلیون سال اتفاق می‌افتد؛ نه‌طی چند ده یا چند صد سال. اگر همه‌چیز را با پیمانه‌ی عمر افراد آدمی بسنجیم و هرکس شخصاً توقع داشته باشد که در مدت ۶۰ ـ ۷۰ سال عمر خود دیگر دیسی‌های مهمی را در طبیعت شاهد باشد؛ آن وقت هویت خود او نیز از این قاعده مستثنی نخواهد بود ... عمر افراد آدمی بسیار ناچیز است، ما نباید توقع کنیم تا طی چند ده سال عمر خود تغییرات شگرفی را شاهد باشیم.

نشان‌های حکمت نوزدهم:

۱ ـ این پنج مرحله از تاریخ بشر، با مراحل پنجگانه‌ی که در گذشته مارکسیست‌ها می‌شمردند مربوط نیست. آنچه آن‌ها می‌گفتند تحلیل طبقاتی جامعه‌ی بشری مبتنی بر روابط تولید

بود که از عصر زراعت به‌بعد را در بر می‌گیرد. مارکسیست‌ها می‌گفتند جامعه‌ی بشری تا کنون پنج مرحله به‌ترتیب ذیل را پشت سر نهاده است: ۱ ـ کمون اولیه (که به‌پنداشت آن‌ها مالکیت خصوصی وجود نداشت، همه‌چیز مال همه‌گان بود) ۲ ـ برده‌داری، ۳ ـ سرواژی (وابسته‌گی دهقان به‌زمین) ۴ـ فیودالیسم (مالکیت‌های عمده‌ی اراضی) ۵ ـ بورژوازی ـ بورژوازی کمپرادور (طبقات خرده‌پا و متوسط شهری و تاجران بزرگ عمده فروش) تحت مدیریت سیستم سرمایه‌داری (امپریالیسم) و بالمآل سوسیالیسم و کمونیسم ...هریک از آن مراحل شرح مفصلی دارد. ولی آن‌چه ما دراین‌جا می‌گوئیم بیان یک خط طولی در فرایند رشد فکری بشر در افق زمانی است.

۲ ـ عبدالحسین سعیدیان:«مردمان جهان»

* تاریخ تمدن ویل دورانت.

* چارلز اسپنزر داروین: «منشأ انواع از طریق انتخاب طبیعی، یا حفظ نژادهای اصلح در کشمش حیات».

۳ ـ تفاوت کار و سرعت حرکت را ببینیم: تا چندی قبل گفته می‌شد در دنیا هر سه سال "علم" بشر دو برابر می‌شود، اکنون این مدت به‌سه روز تقلیل یافته و همین‌طور کم‌تر و کم‌تر می‌شود ... آن‌جا ششصد هزار سال طول کشید تا تغییرات خیلی جزیی روی پاره سنگ به‌وجود آید، و بشر از عصر حجر قدیم وارد عصر نوسنگی شود، اکنون فقط سه روز از زندگی بشر با تمام دست‌آوردهای او در طول تاریخ زندگی برابری می‌کند.

۴ ـ عبدالباقی گولپینارلی (مولوی‌شناس ترک): هدایت الله توفیق سبحانی: «تصوف در یکصد پرسش و پاسخ».

۵ ـ عبارت آیات شریفه در متن کتاب مرجع آمده است، ما در این‌جا از باب اختصار به‌ارائه‌ی نشانی اکتفاء کردیم.

۶ ـ میرزاعلی میشکینی اردبیلی، ق. حسین زاده: «تکامل درقرآن» دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران. صص: ۱۳ ـ ۱۴

۷ ـ صدرالمتألّهین شیرازی: اسفار، ج ۵، صص ۳۴۲ ـ ۳۵۰ ترجمه‌ی قسمت‌های از «فصل فی بیان انّ الموجودات الطّبیعیة متفاوتة فی الفضیلة والّشرف».

۸ ـ عبدالرحیم ربانی شیرازی: حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب، ص ۱۴۳

۹ ـ وی تنها اندیشمند بزرگ عصر روشنگری بود که در جریان انقلاب کبیر فرانسه در قید حیات بود. مخالفت کندورسه با خشونت‌های سازمان یافته‌ی دوران ترور و هم‌چنین مخالفت او با اعدام لویی شانزدهم در نهایت سبب تعقیب و بازداشت وی شد. در سال ۱۷۹۴ در زندان با سم خودکشی کرد تا طعمه گیوتین نشود.

۱۰ ـ کشف داروین در جامعه‌ی غرب با مخالفت‌های گسترده‌ی طبقه‌ی اشراف، کلیسا و سُنّت‌گرایان مواجه شد؛ بانوی از طبقه‌ی اشراف انگلستان در مورد کشف داروین نوشت: «امید واریم که کشف او درست نباشد، اگر درست باشد امید است به‌گوش مردم نرسد.»!

نامدار دیگر هم گفت: «کشفی شرم آور! هرچه درباره‌ی آن کم‌تر صحبت شود بهتر است.»

زیگموند فروید (۱۸۵۶ ـ ۱۹۳۹) گفت: «نظریه‌ی تکامل داروین و روان‌کاوی خود وی، خودخواهی ساده‌لوحانه‌ی انسان را رسوا کرد.

۲۰

قرآن و خلقت آدم

قرآن و خلقت آدم

از چاه شور این جهان بر حبل قرآن زن دو دست
کای یوسف آخر بهر توست این دلـــو در چاه آمده

«حکیم سنایی غزنوی»

چنان‌که گذشت، زبان قرآن ایجازی، استعاری و رمزی است. هم‌چنین یادآور شدیم که قرآن یک کتابی در خصوص علوم مربوط به‌زیست‌شناسی، معدن‌شناسی، کیهان‌شناسی، تبیین تاریخ، و سایر علومی طبیعی نیست که از آن توقع رود تا ریزه‌کاری‌های آن علوم را بازگو نماید. به‌همین جهت درمورد جزئیات خلقت جهان، چگونه‌گی آغاز، تکثّر و تنوع حیات؛ در این دنیا و آن دنیا، به‌طور صریح و قطعی نپرداخته است. بلکه به‌نحو کلی اصل خلقت کائنات و پیدایی حیات و خلقت آدم را به‌عنوان جزئی از آیات بی‌شمار اِلٰهی قلم‌داد نموده و ادامه‌ی موضوع را به‌عهده‌ی خود انسان وامی‌گذارد. اورا دعوت به‌تفکّر، آزمایش، تجربه و استنتاج می‌نماید.

از نوع نگرش قرآن نسبت به‌پدیده‌های طبیعی، چنین دانسته می‌شود که از دید این کتاب، فهم قانون حاکم برطبیعت به‌ذات خود نه‌کاری است خیلی مشکل، و نه‌فضیلتی است بس بزرگ! فرض قرآن براین است که بشر به‌حکم غریزه‌ی ذاتی خود سراغ علوم طبیعی می‌رود و به‌نتایجی هم می‌رسد. از این‌رو این‌کتاب شریف نخواسته خود را حول محور ذاتیات مشغول دارد. این نشان از هدف‌مندی عالی و اعجاز آن است؛ از یک طرف خود را گرفتار مباحث پیش پا افتاده‌ی مربوط به‌اشیاء وعوارض نکرده، از دیگرسو، ضمن ایهام و کنایه، باب هرنوع بحث و گفت وگو پیرامون موضوعات را باز گذاشته است. اگر قرآن روشی غیر از آن‌چه دارد؛ در

پیش می‌گرفت، اولاً مشمول مرور زمان می‌گشت و نمی‌توانست اثرات قطعی گذشت زمان بر خود را خنثی کند. ثانیاً بر حجم آن افزوده می‌شد که خود موجبات نوعی عسر و حرج برای خلق‌الله فراهم می‌کرد و از طرفی، خود از شمولیت و تعمیم باز می‌ماند. مانند بسیاری از دیگر صحف و منابع دینی که تنها برای شماری خاص قابل استفاده بوده و از دسترسی عموم به‌دور است.

پس قرآن مجید یک کتاب حُکمی و اعتقادی است، کتاب «ایمان» است.(۱) که هدف اصلی آن کمک به‌تعیین روابط انسان با هم‌نوع خویش و سایر پدیده‌های پیرامون خود باشد. «قرآن آمده تا انسان بسازد» و معتقد است وقتی که انسان ساخته شد و خود را شناخت؛ لاجرم دنبال شناسایی اشیاء وعوارض پیرامون خود نیز رفته و از راه تجربه و تفکّر و آزمایش، به‌شناخت قوانین اشیاء نایل خواهد شد. قرآن کریم میلیون‌ها جلد کتاب هستی را در این یک آیه‌ی کوتاه خلاصه کرده است: «ما آسمان‌ها و زمین و آن‌چه بین آن دو است را خلق نکریم، مگر بر اساس حق و حقیقت و مهلت معین = أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ، ۳۰: ۸»

قرآن اعتقاد دارد که جست وجو برای کشف علل، از امور غریزی و جزء ذات بشر است، حال آن‌که «ایمان» یک انتخاب است؛ واضح است که علم و ایمان لزوماً و از ابتدا هم‌آغوش نیستند؛ امّا می‌توانند توأم شوند، یا منفک از یک‌دیگر حرکت کنند. هدف قرآن از پردازش به‌مسائل طبیعی آن نیست که جزئیات علم را تشریح کند، بلکه آن است تا پیوند میان علم و ایمان برقرار نماید. و بشر را با فراسوی محسوسات مرتبط سازد. به‌عبارت دوم: از منظر قرآن کریم و دیگر عقلای عالم، دانش، یا ندانستن عموم مردم نسبت به‌علوم دقیقه ـ مثلاً ـ این‌که آب از چند عنصر ترکیب یافته، یا مواد تشکیل دهنده‌ی لایه‌های فوقانی جو زمین از نوع چیست؛ تأثیری چندان روشن بر زندگی آنان ندارد؛ امّا عدم اعتقاد بشر به‌مبدأ و معاد، عدم اعتقاد او به‌نظارت و حساب‌رسی در روز رستاخیز، عدم پابندی، به‌حلال و حرام الٰهی و سازوکار اخلاقی ... منتج به‌تجاوز به‌حقوق همنوع می‌گردد و زندگی جامعه‌ی بشری را جهنم خواهد کرد.

این مطلب واضح است که در جوامع عقب‌مانده و فاقد فرهنگ مدنی، لاقیدی و لامذهبی آفتی بزرگ است چنان‌که از بشر دوپا، جانوری فوق‌العاده خطرناک

می‌سازد. همان سخن «پومپونا تتسی» در مورد «قانون اخلاقیء توأم با مجازات و پاداش فوق طبیعی، برای کنترل بشر» در همه‌جا مورد دارد. بشر همین است.

به‌تعبیر ظریفی: «بشر خطرناک‌ترین جانور روی زمین است، چون می‌اندیشد.» بشرِ منهای آگاهی مدنی، یا اعتقاد دینی و سازوکار اخلاقی را ببین که در میدان‌های سود و رقابت و حسادت و خصومت و انتقام‌جویی چه می‌کند.

پس زنجیری که برای او لازم است، باید خیلی محکم باشد.

هدف اصلی قرآن این است که با ارائه‌ی سازوکار اخلاقی، از تبدیل شدن «بشر» به"افعی" پیش‌گیری نماید و در پرتو تعالیم خود انسان را به‌مقام «خلافت إلٰهی» خویش توجه دهد. معلوم است که تأمین این هدف از طریق شرح و بیان ترکیبات، جزئیات و خواص ماده حاصل نمی شود؛ بلکه تنها از طریق تحکیم مبانی اعتقادی بشر نسبت به‌امر مبداء و معاد و سازوکار اخلاقی به‌دست می‌آید.

با این مقدمه می‌توان دانست که نظر قرآن کریم در مورد چند و چون پیدایش انسان و دیگر موجودات زنده، صرفاً بیان نمادین، آن‌هم از پشت عینک متعلق به‌خود است. معذالک عجب آن‌است که معارضات آیات قرآن در مورد خلقت انسان، میدان وسیعی جهت هرنوع شرح و تفسیر از موضوع گشوده است. چنان‌که فحولی از پیشوایان دینی، قرآن‌پژوهان و متفکّران دین‌باور، توانسته‌اند اظهارات قرآن کریم در خصوص پیدایی انسان را با کشفیات جدید علمی، خاصه نظریه‌ی "تکامل" انطباق دهند. شرح این مطلب در بخش گذشته آمد.

از ظواهر یک‌گروه از آیات شریفه، خلقت دفعی آدم استفاده می‌شود؛ در حالی‌که، دسته‌ی دیگر از آیات، خلقت تکاملی او را افاده می‌کنند. همچنین هستند آیاتی که در گروه‌های بعدی قرار می‌گیرند و بیش‌تر منحصر به‌بیان استمرار نسل آدمی و توصیف خصوصیات او است. التفاتی به‌نحوه‌ی پیدایی او ندارد. ما در این بخش می‌خواهیم با استفاده از نظرات اعاظم، بین همه‌ی آیات مربوطه جمع کنیم تا یگانه‌گی معنی به‌دست آید. مهم‌ترین روشی که ما برای نیل به‌این هدف به‌کار خواهیم بست، قاعده‌ی طولی است که حاصل مطالعه‌ی منظم و سیستماتیک از طریق بررسی هریک از آیات در طول هم می‌باشد. طوری که هرگروه از آیات شریفه بیان‌گر یک دوره‌ی خاص از مراحل طولانی و پیچیده‌ی زندگی بشر از آغاز تا تکوین او باشد. با اتخاذ این متد، هم تعارض بدوی آیات مرتفع می‌شود، هم رازها و مراحل مختلف تکامل تاریخی حیات (از مرجان تا انسان) گشوده خواهد شد.

قرآن کریم مراحل مختلف پیدایش و رشد حیات، به‌ویژه «انسان» را طی آیات گوناگون بیان کرده است که در جای جای این کتاب پراکنده می‌باشد. پژوهنده باید بتواند این آیات را استخراج و گردآوری نموده و هر آیه را مانند قطعات پازل در جای مناسب خود قرار دهد؛ بدین‌ترتیب ساختمان تاریخی حیات و تکامل بشر را تکمیل کند. اهل فن به‌درستی خواهند پذیرفت که با گزینش یک‌چنان روش سیستماتیک، هیچ نوع تحمیل ذهنیت، برآیات شریفه‌ی قرآنی صورت نمی‌گیرد. در غیر این صورت اگر آیات مربوط به‌خلقت آدم را به‌طور پراکنده در عرض هم، جدا از یک‌دیگر و عاری از ارتباط سیستماتیک مورد بررسی قرار دهیم، ضمن این‌که به‌هیچ نتیجه‌ی علمی نمی‌رسیم، گرفتار تشتت ذهن و آشفته‌گی رأی می‌گردیم.

پیش‌تر دانستیم که اعتقاد به‌خلقت دفعی جانداران، قبل از این‌که از ظواهر آیات قرآن کریم استفاده شود، با صراحت و ساده‌گی تمام در عهدین آمده است. آن دو کتاب عهد کهن دارای عبارات واضح و نص صریح‌اند، مانند قرآن دارای متشابهات نیستند. وقتی سخن از قرآن در میان است، باید هریک از کلمات و آیات آن از منظر دقیق و همه‌جانبه، از نوع آن‌چه که دیرینه‌شناسان درباره‌ی یک قطعه سنگ فسیلی به‌کار می‌برند، مورد توجه و کنکاش واقع شود. این به‌دلیل وجود متشابهات است.

هنگامی که قرآن از زبان ذات الوهی می‌فرماید «حقیقتاً انسان را در زحمت و دشواری آفریدم = لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ، ۹۰: ۴» قطعاً معنی آیه این نیست که «فرایند خلقت انسان عملی توأم با زحمات و دشواری برای خدا بوده است.»

بلکه این رنج و شکنج، اشاره به‌مسئولیت انسان دارد که محصول ارگانیسم پیچیده و حساسیت بالای او نسبت به‌سایر گونه‌های حیات می‌باشد. یعنی توقع مسئولیت‌پذیری از انسان برابر با ارزش وجودی او است. در این مبحث، مطابق با روش منتخب خود، نظر قرآن کریم درباره‌ی چگونه‌گی و منشأ پیدایش حیات انسانی را به‌شش مرحله دسته‌بندی می‌کنیم، ابتدا آن گروه از آیات را مورد بررسی قرار می‌دهیم که ظاهر آن‌ها دلالت به‌منشأ واحد حیات (و بالضرورة) اصل تکامل دارد.

مفاهیم این گروه از آیات ضرورتاً مستلزم وجود انسان‌های قبل از آدم نیز می‌باشد. سپس دسته‌های از آیات شریفه را در طول هم بررسی می‌نمائیم تا مسأله‌ی «زمان» در فرایند تکامل انسان نیز حل شود. از این طریق، معمای خلقت آدم از دید

قرآن نیز روشن می‌گردد. بدین‌ترتیب، نظر قرآن کریم درباره‌ی پیدایی انسان در قالب شش مرحله‌ی اساسی، به‌قرار ذیل قابل بررسی است:

نخستین مرحله از خلقت انسان

- «و همه‌ی زندگی را از آب قرار دادیم»
= «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ، ۲۱: ۳۰»
- «و او چنان است که از آب بشر آفرید.»
= «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا، ۲۵: ۵۴»
- «و خدا همه‌ی جنبنده‌گان را از آب آفرید، بعضی از آن‌ها روی شکم خود می‌خزند، بعضی با دو پای خود راه می‌روند و بعضی دیگر روی چهار پا حرکت می‌کنند. و خدا می‌آفریند هرچیزی که بخواهد.»

= «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۲۴: ۴۵» این آیات صراحت دارد که نه‌تنها انسان، بلکه تمام موجودات زنده، اعم از حیوان و نبات، از منشأ آبی خلق شده‌اند. می‌توان مفاهیم این آیات را به‌این حقیقت اثبات شده‌ی علمی ارجاع داد که شاید منظور همان تک سلول اولیه باشد. زیرا طبق نظر اهل خبره، تفسیر «آب» به«نطفه‌ی جنس نر» برخلاف ظاهر آیه بوده و دربر گیرنده‌ی مفهوم کلی حیات؛ شامل انواع نباتات نیز می‌باشد. مخصوصاً آیه‌ی سوم (۲۴: ۴۵) که متضمن نکات بسیار عمیق در مورد آغاز، ازدیاد و دیگرگونی حیات است. این آیه بعد از این‌که از منشأ آبی حیات سخن می‌گوید، به‌بیان پیدایش انواع پرداخته سرانجام، می‌فرماید: «یخلق الله ما یشاء = خدا جاگزین می‌کند، به‌هرنحوی که بخواهد» بیان خلق، بعد از شمارش انواع، به‌روشنی مبین این نکته است که ذات الوهی در فرایند تکثر و تکامل حیات، بنا به‌مشیّت خود، نوعی را جانشین نوع دیگر می‌کند. یعنی که می‌تواند، موجودی خزنده را به‌پرنده، و آن‌را به‌چهار پا مبدل سازد.

دومین مرحله از خلقت انسان

- «هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ، إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا، ۷۶: ۱ ـ ۳» = آیا نگذشت بر انسان، دورانی از روزگار؛ در حالی‌که چیزی قابل

ذکری نبود؛ به‌تحقیق ما خلق کردیم انسان را از «نطفه‌ی امشاج» = (نطفه‌ی مختلط و بی‌حس و شعور) تا پرورده شود = (نبتلیه) سپس شنوا و بینایش ساختیم، و راه درست را به‌او نشان دادیم، می‌خواهد شاکر باشد، یا کافر.

از ظاهر این آیات شریفه می‌توان چنین برداشت کرد که عده‌ی ازگونه‌های حیات، پس از این‌که طی میلیون‌ها سال، به‌اندازه‌ی کافی تکثّر و تکامل یافت؛ آرام آرام خود را از دریا به‌ساحل کشیده و در ابتداء خصلت دوزیستی کسب نمود. سپس به‌مرور زمان جهاز تنفسی آنان متحول شده و با زندگی در خشکی مطابقت یافت. واضح است که این دوره سال‌های زیادی را در برگرفته و ریزفاکتورهای بی‌شماری را به‌یاری طلبیده است.

گمان می‌رود آیات فوق بیان این دوره از زندگی بشر باشد، چون در آیه‌ی بعد صحبت از «نطفه‌ی امشاج» (مختلط و بی‌حس و شعور) می‌شود. به‌تعبیری می‌توان آن‌را به«ژله‌ی» دریایی تعبیر کرد که هنوز دارای استخوان و اندام‌های سفت و محکم نشده است. «نطفه‌ی امشاج» قطعاً اشاره به«منی» و «لقاح» ندارد، زیرا اشاره به‌خلقت نوع انسان می‌کند، در حالی‌که، عمل لقاح در فرایند امتداد نسل بشری واقع می‌شود. پس «نطفه‌ی امشاج» یک مرحله از تکامل بشر را بازگو می‌کند که منقطع است و سپری شده است.

سومین مرحله از خلقت انسان

* «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ، ۵۵: ۱۴»
* «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ، ۳۷: ۱۱»
* «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، ۱۵: ۲۶»

«صلصال کالفخّار» = لایه‌ی فوقی از گِل خشک شده در بستر منداب‌ها که قطعه قطعه شبیه کوزه‌ی شکسته می‌شود.

«طینٍ لازِب» = لجن سیاه دربستر مرداب‌ها که معجونی نسبتاً رقیق از خاک، گیاه خاک ناشی از علف‌های ساحلی، فضولات جانوران و دیگر ترکیبات است.

«حماءٍ مسنون» = گِل خالص و ناب که در کوزه‌گری به‌کار می‌رود، خاکی متمایل به‌رنگ قرمز، که به‌آن خاک «رُس» می‌گویند. گمان می‌رود این قسمت از آیات کریمه بازگو کننده‌ی ادامه‌ی حیات انسان در لجن‌زارهای ساحلی، بعد از جدا افتادن از دریا باشد: (نخستین مرحله از پیدایش موجودات دوزیستی)

آیه‌ی در قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد زندگی اجداد بشر در سواحل دریاها و باتلاق‌ها بسیار طولانی بوده است: «هُوَ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن طِینٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ، ۶: ۲» از قرینه‌ی «اجل مسمی عنده = مدت معین در پیش او است» توان فهمید که این مدت آن قدر مدید بوده است که با منطق ریاضی بشر قابل احصاء نیست. در این مرحله کم کم دارای جهاز تنفسی گردیده و به‌تعبیر قرآن «خلق جدید» یافت. سه آیه‌ی فوق اولاً مشخصات و حال و هوای سواحل دریاها، مرداب‌ها و باتلاق‌ها را ترسیم می‌کند؛ ثانیاً به‌جهت این‌که تحول در این دوره، اعم از تنفس، تغذیه، تولید مثل و غیره، بسیار مهم و اساسی بوده است؛ قرآن از آن به‌عنوان «خلقت» تعبیر فرموده است. جداً خلقت جدید هم بوده، چه تحولی بالاتر از این‌که «موجود آبزی، به‌خشکزی مبدل گردید» کما این‌که در استمرار نسل آدمی، از منی و «نطفه» نیز لفظ "خلقت" به‌کار رفته است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ، ۱۶: ۴»

مراحل مختلف رشد جنین در رحم مادر هرکدام به‌تنهایی «خلقت» خوانده شده: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِی قَرَارٍ مَّكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ، ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ، وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ،۲۳: ۱۲ ـ ۱۷»

در نظر داشته باشیم که بین خلقت "نوع" انسان، که به‌پنداشت قرآن از «گِل» ساخته شده، با خلقت "فرد" انسان که از «نطفه» ساخته شده، در بیان قرآن تفاوتی بسیار است. آیه‌ی فوق التفات به‌هردو مورد دارد. شاهد مثال آن‌جا است که در این آیه برای هرمرحله از رشد جنین، جداگانه عنوان خلقت داده شده است. پس، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر قرآن کریم، زندگی دم به‌دم، خلقی بعد از خلق می‌باشد، و عمل خلقت به‌یکباره آغاز و انجامی نداشته، بلکه چون آب جوی «نو نو» می‌رسد. هکذا در مورد خیزش مجدد آدمی در روز رستاخیز، نیز کلمه‌ی "خلقت" به‌کار برده شده است: «أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ، ۵۰: ۱۵»

در صورتی که بنا به‌صراحت خود قرآن، انسان روز رستاخیز دقیقاً نفس همین فردی است که در این دنیا خلق شده، زندگی کرده، خیر و شر بجا آورده، و خیزش مجدد او مانند بیدار شدن از خواب است، تا حساب اعمال خود را پس دهد؛ نه‌خلق جدید است. اگر خلق جدید باشد که عذاب و عقاب معنی ندارد، امّا قرآن می‌فرماید:

«آن یک خلق جدید است.» در صورتی که اگر آن‌را «خلق جدید» به‌مفهوم عرفی بگیریم، اصلاً خیر و شر و ثواب و عقاب هیچ مورد و مفهومی نخواهد داشت. اگر خلق جدید می‌بود، موضوع بهشت و جهنم و سایر حکمت‌های منوط به‌عالم آخرت بی‌مفهوم می‌شد. پس نتیجه این می‌شود که اگر بخواهیم به‌تلقی مطلوب از بحث مربوط به‌خلقت انسان برسیم، باید درک درست از کلمه‌ی «خلق» در وجوه مختلف آن به‌دست آوریم. خود قرآن مجید ما را به‌درک این امر فرا می‌خواند: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا، ۷۱: ۱۴ = و به‌تحقیق شما را در چهره‌های مختلف آفریدیم.» قطعاً منظور از «اطوار» تفاوت چهره‌ها و صورت‌های ظاهری افراد آدمی نیست، که از بدیهیات می‌باشد و شأن قرآن اجل از پرداختن به‌آن است. بلکه مقصود همان مراحل و «تطور» خلقت باشد که نوع بشر از آغاز تا کنون پشت سر نهاده است.

چهارمین مرحله از خلقت انسان

بررسی طولی گروه‌های از آیات قرآن نشان می‌دهد که به‌موازات رشد و تکامل استخوان‌بندی حیات، موجودات زنده آرام آرام از سواحل دریاها و باتلاق‌ها دور شده و در خشکی منتشر شدند. این دوران متعلق به‌عصر سوم زمین‌شناسی دانسته شده که گویا در این مرحله، پستان‌داران به‌ظهور و تکامل رسیدند. در این مرحله حیات به‌استحکام و توان‌مندی کافی رسیده بوده که قرآن مجید می‌فرماید:

«از نشانه‌های او این است که شما را از خاک خلق کرد؛ سپس "بشریت" خود را یافتید و در روی زمین منتشر گشتید = وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ، ۳۰: ۲۰» در این مرحله صحبت از استعمار و آبادانی بشر نیز است: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ، ۱۱: ۶۱»

= «او شما را از زمین به‌وجود آورد و در روی آن پرورش تان داد.» (شما را در روی زمین آباد کرد) یعنی که پرورش و شکل‌یابی انسان در روی زمین انجام یافته است. منظور از «آبادانی» در این مرحله، آن عمران و آبادانی مصطلح و شناخته شده‌ی امروزی نیست؛ بلکه کسب توان‌مندی برای تغذیه، تنفس و تولید مثل، آبادانی بزرگی بوده است که نوع بشر در این مرحله به‌دست آورد. دانشمندان این دوره از حیات را منسوب به‌دوره‌ی چهارم زمین‌شناسی می‌دانند.

دو آیه‌ی شریفه‌ی فوق، افزون بروجوه تاریخی، دارای مفاهیم کیمیایی و بیولوژیک نیز می‌باشد. به‌این معنی که انسان (یا هرموجودی زنده‌ی دیگر) قبل از

این‌که قالب و هیأت مشخص خویش را بیابد، به‌صورت ذرات پراکنده در دل خاک قرار دارد. آن ذرات مبدل به‌گیاه و گیاه‌دانه شده و خوراک انسان، یا حیوان می‌شود، انسان با خوردن گیاه و گیاه‌دانه و نیز گوشت حیوان؛ دارای نطفه می‌گردد، نطفه پس از انتقال در رحم مادر نیز از چیزهای تغذیه می‌کند که در اصل دارای منشأ خاکی است. وقتی به‌دنیا می‌آید، باز هم از منابع خاکی متغذی شده و رشد می‌کند:

«سلالةٌ من طین = فشرده‌ی از گِل (شیره‌ی از گِل همین معنی را به‌دست می‌دهد.» سلالةٌ من طین = نطفه‌ی که از عصاره‌ی گِل گرفته شد. مانند عسل که آن هم عصاره‌ی از گِل و گُل است.

مولوی این فرایند پیچیده را با زَبَردستی خاص خود بیان فرموده است.(۲) مطابق با آیه‌ی شریفه‌ی دیگر، بین فعل، خلق، تصویر، و تسویه‌ی انسان فواصل زمانی بسیار زیادی صرف شده است، این آیه به‌وضوح نمایان می‌سازد که «تصویر» انسان بعد از خلقت او واقع شده است. از آن‌جا که کلمه‌ی «ثمّ» عطف ترتیب است؛ می‌توان پذیرفت که میان خلق و تصویر مدت زمانی گذشته است:

«به‌تحقیق شما را خلق کردیم، سپس مصورتان ساختیم، پس از آن به‌ملایکه گفتیم که به‌آدم سجده کنند = «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ، ۷: ۱۱»

پنجمین مرحله از خلقت انسان

در این مرحله موضوع «تسویه» و «تصویر» انسان مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ که از مهم‌ترین مراحل حیات بشر است. تسویه و تصویر باهم ملازمه دارد، با انجام صحیح تسویه ـ چیدن منظم و بجای حدود ۵۰ تریلون سلول وجودی انسان ـ خود به‌خود عمل «تصویر» به‌دست می‌آید. از نظر زمانی نمی‌توان تخمین زد که این مهم در چه زمانی و در کجا انجام پذیرفته است، لٰکن می‌توان تصور کرد که نفس «تسویه و تصویر انسان» زمان زیادی برده باشد.

«تسویه» به‌معنی آراستەگی و ایجاد تعادل و تناسب فیزیولوژیک بین اعضاء، اندام و ارگان‌های حیاتی بدن است، از آن معنی «کمال و تکمیل جسمانی» قصد می‌شود (شرح وظایف الاعضاء) که در قرآن مجید ۱۶ بار تکرار شده است. مطابق با صراحت قرآن، تمام موجودات عالم در فرایند خلقت خود تسویه شده‌اند.

مفهوم دیگر این مطلب آن است که نقص در خلقت وجود ندارد.

به‌قول قرآن عمل تسویه در مورد انسان طی دو مرحله انجام گرفته و می‌گیرد:

۱ ـ مرحله‌ی نخست تسویه در بدو خلقت نوعی (تعیین هویت نوعی):

ـ «آن‌گاه که پروردگار تو با ملایکه گفت که می‌خواهم بشری از خاک بیافرینم، هرگاه اورا آراسته نموده و از روح خود در او دمیدم، پس بیافتید و براو سجده کنید:

= «وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّی خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِی فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ، ۱۵: ۲۹»

باز هم از این آیه موضوع «زمان» مفهوم می‌شود. از آن‌جا که آیه خبر از قصد الوهی مبنی بر "خلقت بشر" می‌دهد، مبین یکی از دو احتمال زیر است:

الف ـ یا درهمان موقع گونه‌های از اجداد بشری در روی زمین وجود داشته و ذات‌قدسی خواسته با استخلاف آن‌ها بشری به‌وجود آورد. یک احتمال آن‌است که مخالفت ملایک نه با اصل خلقت بشر؛ که با اصل جعل خلیفه بوده و ملایک گمان بردند که بشری با این خصوصیات نفسانی شایسته‌گی خلافت إلٰهی را ندارد.

ب ـ یا آن بشری معهود در علم ازلی ذات الوهی قرار داشته و تا آن موقع متعین نشده بوده ـ طوری که بعداً خواهیم دید ـ از بیان نمادینی چون پرسش ملایکه چنین برداشت می‌شود که احتمال اول درست است.

۲ ـ مرحله‌ی دوم تسویه‌ی بشر در دوران جنینی (تعیین هویت شخصی):

* «أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَکَ سُدًى، أَلَمْ يَکُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ، ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ، فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ، أَلَيْسَ ذَٰلِکَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ، ۷۵: ۳۶ ـ ۴۰»

* «يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْكَرِيمِ ، الَّذِی خَلَقَکَ فَسَوَّاکَ فَعَدَلَکَ ، فِی أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَکَ ... ۸۲: ۶ ـ ۸»

* «قَالَ لَهُ صَاحِبه وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِی خَلَقَکَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاکَ رَجُلًا، ۱۸: ۳۷»

مراد از «رجل» در این‌جا «خودکفایی» است؛ رجل {به‌فتح اول و ضم ثانی و سکون ثالث} از رجل {به‌کسر اول و سکون ثانی} اخذ شده که در عربی به‌معنی «پا» است و به‌انسان بالغ و عاقل {اعم از زن و مرد} اطلاق می‌گردد که بتواند روی پای خود بایستد و امور زندگی خویش را به‌پیش ببرد. رجل منحصراً انصراف به‌مرد بودن ندارد؛ به‌پسربچه‌ی نوجوان که از هر جهت متکی به‌خانواده و والدین می‌باشد و هم‌چنین به‌اشخاص سفیه و مجنون (ولو بالغ) «رجل» گفته نمی‌شود.

ششمین مرحله از خلقت انسان

در این مرحله که عمل تسویه و تصویر انسان انجام پذیرفته است، آن گروه از آیات مورد بررسی قرار می‌گیرند که مشعر بر وجود آدم‌های پیش از آدم «أبوالبشر» است. در قرآن کریم آیاتی فراوان درباره‌ی انهدام و انقراض اقوام و قراء آمده است. که با نظر کارشناسان مبنی بر وجود و سپس انقراض گونه‌های مختلف انسان‌نما و انسان ابتدایی در ادوار طولانی ماقبل تاریخ مطابقت می‌کند:

«بسا درهم کوبیدیم آبادی‌های را که ظالم بودند، و ایجاد کردیم بعد از آن‌ها قوم دیگری.» = «وَكَمْ قَصَمْنَا مِنقَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ، ۲۱: ۱۱»

ـ «آیا نمی‌بینند که ما بسا گروه‌های را قبل از آن‌ها هلاک کردیم، در حالی‌که، در روی زمین چنان مکنت شان داده بودیم، که قبل از آن به‌هیچ کس نداده بودیم. از آسمان پیوسته برآن‌ها باران می‌فرستادیم. نهرها در زمین جاری کردیم ... چون جهل و عناد ورزیدند و نافرمانی کردند، آن‌ها را هلاک نمودیم و گروهی دیگر را بعد از آن‌ها برانگیختیم؛ اگر بخواهد شما را از بین می‌برد و کسانی دیگر را جای شما می‌آورد، چنان‌که شما را از نسل مردم دیگر به‌وجود آورد.»:

= «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ، ۶: ۶»

* «وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُم مَّا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ، ۶: ۱۳۳» آیاتی بدین مضمون در قرآن فراوان آمده است. ممکن است گفته شود که همه‌ی آیاتی از این سنخ درباره‌ی سرنوشت اقوام و اُمم پیامبران سلف می‌باشد، که همه‌گی بعد از حضرت آدم أبوالبشر می‌زیسته‌اند.

پاسخ این است که اولاً این یک ادعای بی‌دلیل است که بیش‌تر ریشه در نوع معتقدات و ذهنیت‌ها دارد، تا بر پایه‌ی واقعیت‌های محکم تاریخی و علمی؛

ثانیاً قرآن در این مورد با چنان لحن جامع و محکم سخن می‌گوید که هیچ مانع ذهنی جهت تعمیم حکم نمی‌گذارد. به‌همین دلیل می‌توان گفت در هر مرحله‌ی از تاریخ «انسان کهن» نسل جدیدی با ویژه‌گی‌های برتر از خود به‌جا گذارده و خود بنا به‌دلایلی، انقراض یافته است. نکته‌ی «کما انشاءکم من ذریة قوم آخرین» خیلی معانی در این مورد افاده می‌کند. همچنین درباره‌ی زندگی نسل بشری بعد از طوفان نوح (که به‌باور عامه و ظواهر قرآن یک امر فراگیر بوده است.) می‌فرماید:

* «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ، ۲۳: ۳۱»
* «ثُمَّ أَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قُرُونًا آخَرِينَ، ۲۳: ۴۲»

"قرن" در اینجا نه‌به‌معنی «صد سال» بلکه به‌مفهوم "تقارن فعل و زمان" است. که تعبیر «دوران» از آن مستفاد می‌گردد. نکته‌ی مهم در اینجا «انشاء قرون» است که همانا استخلاف نسلی بعد از نسل در ظرف زمان می‌باشد. لفظ «انشاء» در واقع به‌معنی احداث شَیء است که قبلاً وجود نداشته است. اینکه در هر مرحله از حیات آدمی، کلمه‌ی «انشاء» به‌کار رفته است، نشان می‌دهد که هرحلقه از زندگی نسل بشر نسبت به‌حلقات پیشین دارای چنان تفاوت بنیادین بوده است که هرحلقه به‌جای خود یک خلق جدید محسوب شده است.

جالب اینکه در قرآن کریم، زندگی بعد از طوفان نوح، از جهاتی به‌خلقت آدم تشبیه شده است. همچنان که درر برخی منابع، حضرت نوح نبی پدر دوم بشر خوانده شده است. درحالی‌که طوفان نوح یک حادثه‌ی خیلی جزئی در یک نقطه‌ی کوچک از پهنه‌ی زمین بوده است، مثلاً در حد آن‌که در محل سکونت شما سیل بیاید؛ امّا ادیان سامی این حادثه را خیلی بزرگ‌تر از حد خود گذارش کرده‌اند، مسلماً به‌آن جهت که حادثه در محل خاستگاه ایشان روی داده است؛ در گذشته‌ها ذهن آدم‌ها کوچک بود، تجربیات و ذخایر ذهنی شان قریب به‌صفر بود، از درک علت عاجز بودند، بنابراین چیزهای خیلی کوچک را بسیار بزرگ می دیدند.

نتیجه این که تشبیه نوح به‌آدم به‌ما می‌آموزد. که آدم اولین انسان روی زمین نمی‌باشد. زیرا اگر چنان نظری را منتسب به‌قرآن کنیم؛ قرآن نوح نبی را نیز منشأ نسل بشری بعد از خود می‌داند. در صورتی که واقعیت چنین نیست، مقایسه‌ی بین نوح و آدم نشان می‌دهد که هردو فقط «سرفصل»‌اند، لاغیر. آیه‌ی وجود دارد که این نظریه را تأیید می‌کند:

- «خدا برگزید آدم، نوح، فرزندان ابراهیم و فرزندان عمران را برجمیع مردمان.»

= «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ، ۳: ۳۳»

همان‌طوری که واضح است «مصطفی» گزیده‌ی فرد از میان جمع است. بیان ترتیبی از آدم تا آل عمران، کنایه از این باشد که هریک از آن‌ها در زمان خود بر عالمیان هم‌عصر و ماقبل خویش رجحان داشته و از بین آن‌ها "اصطیفاء" شده‌اند.

اگر این ویژه‌گی شامل آدم أبوالبشر هم بشود، دیگر شکی باقی نمی‌ماند که او نیز از میان جمع هم‌نوع خود اصطیفاء شده است. ظاهر آیه‌ی شریفه هم همین مطلب را افاده می‌فرماید، بدون این‌که معارض داشته باشد.

نکته‌ی دیگر در این خصوص، تشبیه خلقت عیسی مسیح به‌آدم می‌باشد:

- «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَاللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنتُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ،۳: ۵۹»

= همانا حکایت عیسی نزد خداوند مانند حکایت آدم است که ازخاک خلق شد.

این تمثیل قبل از آن‌که بیانگر چگونه‌گی تولد حضرت عیسی باشد، تأکید براین مطلب است که «عیسی نه‌خود خدا، بل مخلوق و عبد خدا می‌باشد» قرآن از این طریق می‌خواهد پیروان عیسی را از این اشتباه بیرون بیاورد، تا او را خدا، پسر خدا، یا یکی از اقانیم سه‌گانه ندانند. بلکه فرد بشری بدانند که از میان جمع همنوع خود مصطفی شده است. گروهی از مسیحیان درباره‌ی عیسی مسیح غلو می‌کنند، او را در زمین و آسمان مبسوط الید و فعّال مایشاء می‌دانند، در مناجات و نیایش وادعیه، از او طلب غفران و حوایج می‌کنند، و توقع دارند تا عیسی مسیح با اثرگذاری برگردش کائنات، رشته‌ی امور را به‌نفع ایشان تنظیم نماید.

وجوه دیگر تولد عیسی آن است که او مادر داشت؛ به‌طور طبیعی دوران جنینی را در رحم مادر سپری نمود و متولد شد. دوران نوزادی، طفولیت، کودکی، نوجوانی، جوانی و میان‌سالی داشت. اگر آدم نیز این‌گونه بوده است، دیگر جای حرف نیست. مطابق با فنون ادبی، در تشبیهات یک وجه کافی است، وقتی می‌گوئیم «زیدٌ کالاسد» منظور ما تنها بیان شجاعت زید است و گرنه اسد کجا و رجل شجاع کجا؟ با چنین وصفی، نسبت عیسی با آدم نزدیک‌تر است، تا نسبت اسد با رجل شجاع. بین آدم و عیسی ده‌ها و صدها مشابهت وجود دارد که هریک به‌تنهایی می‌تواند منشأ تشبیه قرار گیرد.

جریان تولد حضرت عیسی دارای ابهام چندانی نیست، فقط یک کمی پرده‌پوشی در کار است. اخبار و اطلاعات موثق حاکی از آن است که حضرت عیسی دارای پدر بود، لٰکن بنا به‌دلایلی، پنهان‌کاری‌های صورت گرفت و پدرش برای همه‌ی مردم شناخته نشد. ماجرا از این قرار بود که مادر حضرت مریم (همسر عمران نبی) سِمت خدمت‌گذاری مسجدالاقصی را عهده دار بود، او دارای فرزند نمی‌شد، روزی با خدای خود عهد کرد که اگر بچه‌دار شود، آن بچه را نذر راه خدا خواهد نمود تا همین سمت خدمت‌گذاری به‌مسجدالاقصی را ادامه دهد، متعاقب آن حامله

شد، حین حامله‌گی با خدای خود گفت: «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّی نَذَرْتُ لَکَ مَا فِی بَطْنِی مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّی ۖ إِنَّکَ أَنتَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ، ۳: ۳۵»

او بدین‌قرار صیغه‌ی نذر را جاری کرد و توقع داشت که حامل جنین پسر باشد، لٰکن وقتی متولد شد، دختر بود (مریم) زائو رو به‌آسمان کرد و گفت: «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّی وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَیْسَ الذَّکَرُ کَالْأُنثَىٰ ۖ»

= «خدایا من دختر به‌دنیا آورده‌ام.» ندا شنید که «والله اعلم بما وضعت، و لیس الذّکر کالانثی، ۳: ۳۶» ... «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَکَفَّلَهَا زَکَرِیَّا ۖ کُلَّمَا دَخَلَ عَلَیْهَا زَکَرِیَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ یَا مَرْیَمُ أَنَّىٰ لَکِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ یَرْزُقُ مَن یَشَاءُ بِغَیْرِ حِسَابٍ، ۳: ۳۷» این ندای قبولی حق بود.

به‌همین‌ترتیب مریم وقتی بزرگ شد همان سمت موروثی و منذور مادر را عهده دار شد، سال‌ها در مسجدالاقصی خدمت و عبادت کرد، او اهل دعا و اعتکاف بود: «مریم» در لغت به‌معنی پاک، عفیف، عبادت‌کار و خدمت‌گذار امر حق است.

همچنین در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که متضمن داشتن پدر برای حضرت عیسی می‌باشد. این آیات که از شماره‌ی ۱۷ تا ۴۲ از سوره‌ی مریم را در بر می‌گیرد، آشکارا مبین این نکته است که حضرت مریم توسط یکی از کاهنان معبد فریب داده شد {درحالی‌که نامزدی به‌نام یوسف هم داشت} به‌دنبال آن حامله شد و به‌طور طبیعی زایمان نمود. در این‌جا ترجمه‌ی قسمت‌های عمده از آیات مذکور را با اندکی فعالیت ذهنی و استنتاج عقلی می‌آورم، بیائید ببینیم چه گذشته است:

«و یادآور در کتاب «مریم» را، هنگامی که کناره گرفت از خانواده‌اش در مکان شرقی (مسجدالاقصی؛ واقع در ناحیه‌ی شرقی بیت المقدس چون مجاور مسجد بود) پس اختیار کرد پنهان شدن از منظر آن خانواده‌ی (پدری) را (به‌منزل پدری نیامد، مثلاً مانند کاهنان اعتکاف نمود، یا چله‌نشینی اختیار کرد، چنان‌که تمام وقت خود را در معبد سپری می‌نمود.) پس فرستادیم ما به‌سوی او «روح» خود را که دقیقاً در چهره‌ی یک بشری تمام و کمال ظاهر شد:

= «وَاذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ إِذِ انتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَکَانًا شَرْقِیًّا ، فَاتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَیْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِیًّا، ۱۹: ۱۶ ـ ۱۷»

(این «روح» هرکه بوده، در این موقعیت خلوت از دختر جوانی به‌نام «مریم» تقاضای هم‌آغوشی نموده است؛ مثلاً آن «روح» می‌توانسته یک خاخام، یا یک کاهن عزلت گزیده مانند خود حضرت مریم باشد، این مطلب دور از ذهن نیست که

از این‌گونه نماینده‌های خدا در همه‌ی ادیان و مذاهب وجود دارند و همه‌روزه در اطراف و اکناف دنیا، در معابد، در کلیساها، در حوزه‌های علمیه‌ی خواهران ... ظاهر می‌شوند. هر از گاهی رازهای از پرده بیرون می‌افتد که مانند کوه یخی زیر آب است که فقط نوکش پیدا است.(۳)

به‌هرترتیب، حضرت مریم در پاسخ به‌تقاضای آن مردی که خود را «روح خدا» معرفی کرده بود.(۴) می‌گوید: «من از دست تو به‌خدا پناه می‌برم، اگر اهل تقوی هستی مزاحم من مشو» (آیه‌ی ۱۹) آن «روح خدا!» به‌تقاضای خود اصرار می‌کند و می‌گوید: «این است و جز این نیست (انّما = الاّ و لابد) من فرستاده‌ی خدای تو هستم و می‌خواهم تو یک پسری بسیار پاک داشته باشی.» (در این‌جا نوعی روان‌شناسی زیرکانه اعمال شده، قابل درک است که در این لحظه‌ی حساس آن مردی [شیاد] مدعی «روح خدا» به‌چه لطایف الحیل متوسل می‌شود، از جمله: هم احساسات پاک مذهبی حضرت مریم را به‌خدمت می‌گیرد، هم احساس عاطفی مادرشدن را در وجود او بیدار می‌کند: من به‌تو مژده‌ی یک پسر خوب می‌دهم (انگشت نهادن روی حسرت خانوادگی مریم = مادر او حسرت داشتن یک پسر را باخود به‌خاک برده بود.) سخنان آن <مدعی روح> دقیقاً از جنس همان سخنانی است که یک مرد شیاد بخواهد دختری ساده لوحی را بفریبد.

... (مطمئناً سخنان زیادی در این بین رد و بدل شده است که قرآن برحسب رمزگویی خود از آن گذشته است.) باز هم حضرت مریم در برابر اصرار او مقاومت می‌کند و می‌گوید: «من فرزند نمی‌خواهم، من تا هنوز باهیچ بشری تماس جنسی نداشته‌ام، من اهل این کارها نیستم.»

آن فرستاده‌ی خدا! سخنان حضرت مریم را تأیید می‌کند و می‌گوید: «درست است که تو دختر پاکی هستی، خیلی خوبی، اصلاً اهل معصیت نیستی ... امّا خدا می‌فرماید آن عمل بچه‌دار شدن تو کار خیلی سخت نیست! خدا فقط می‌خواهد آیات و رحمات خودش را به‌مردم نشان دهد! این یک کاری است که خدا خواسته است! ... (این ترجمه‌ی کلمه به‌کلمه‌ی آیات قرآن است)

توجه دارید که آن نماینده‌ی خدا با چه روان‌شناختی دقیق و ماهرانه و چقدر شیادانه به‌خواست خود اصرار می‌ورزد، آن شخص مکار همه‌ی تمایلات خود را به‌خواست خدا منتسب می‌کند تا بتواند یک دختر جوان بی‌تجربه و در عین‌حال متعبد و متدین را به‌تمکین وادارد. (آیه‌ی ۲۲) بالاخره حضرت مریم باور می‌کند،

مقاومتش می‌شکند، به‌هم‌آغوشی با آن مرد رضایت می‌دهد، باهم به‌خلوت‌گه می‌روند (آیه‌ی ۲۳) نتیجتاً حضرت مریم حامله شد، ولی راز خود را پنهان داشت.

پس از طی مراحل جنینی، درد زایمان بر او عارض گردید، به‌نخلستان رفت (به‌روایت قرآن) به‌یک اصطبل رفت: (به‌روایت انجیل(۵) تا پنهانی زایمان نماید. این مرحله برای حضرت مریم آن چنان دشوار بود که با خود گفت: «ای‌کاش من پیش از این مرده بودم و اصلاً از یادها رفته بودم، این روز به‌سرم نمی‌آمد: آیه‌ی ۲۴»

این‌که حضرت مریم می‌گوید: «ای‌کاش من پیش از این مرده بودم و از یادها رفته بودم» از تولد فرزندی نا شناخته پدر و افتادن سر زبان مردم نگران بود، نگرانی از این‌که جواب مردم را چه بدهد؟!

در ۳ ـ ۴ آیه‌ی بعدی حضرت عیسی متولد می‌شود و حالت دل‌داری به‌زائو دست می‌دهد، به‌نوعی احساس تسکین درد می‌کند، مقداری آب می‌نوشد، رطب تناول می‌کند (بنا به‌روایت انجیل، همان فرشته) پدر نوزاد به‌کمک مادر و فرزندش می‌شتابد ... تا این‌که بالاخره راز برملاء می‌شود ...

حالا بیا جمع کن! وابسته‌گان حضرت مریم تازه می‌فهمند که چه اتفاق افتاده است. همه‌گی یک صدا به‌سرزنش مریم مبادرت می‌کنند: «این چه کاری بود که تو کردی؟ این چیست که تو آوردی؟ ای خواهر هارون! نه‌پدرت آدمی بد بود، نه‌مادرت اهل کارهای زشت، چه شد که این طور شد؟» (آیات ۲۹ ـ ۳۰)

طبعاً حضرت مریم هیچ جوابی ندارد، فقط روزه‌ی سکوت می‌گیرد، با دو چشم آکنده از محبت مادرانه به‌نوزاد خیره می‌شود، حالتی آمیخته با شرم و ترس و عاطفه‌ی مادری بر او مستولی می‌گردد. روزهای دشواری پشت سر می‌گذارد تا این‌که حضرت عیسی رشد می‌کند، به‌زبان می‌آید ... الی آخر...

آن‌چه نقل شد دقیقاً متن قرآن است که باید مراجعه شود و دقت کافی روی آن صورت گیرد. داستان تولد و سرگذشت حضرت عیسی یک رپرتاژ همزمان نیست، تا آن‌را واقعی، عینی و لحظه به‌لحظه تلقی نمود؛ بلکه این گذارش، ده‌ها سال بعد از تولد و حتی بعد از مصلوب شدن او به‌طور پراکنده از زبان این و آن جمع‌آوری شده است. (اولین انجیل هشتاد سال پس از تولد حضرت عیسی تدوین شد، قریب به‌پنجاه سال بعد از مرگ عیسی) حتی بعد از زمانی که او «عیسی مسیح» شده بود، اسطوره شده بود و شهرت و آوازه اش ذهن‌ها را در تسخیر داشت. معلوم است که جوامع اسطوره‌گرا در چنین موقعیت‌ها چه می‌کنند. بین باورهای اساطیری با

حقیقت و عقول بشری نسبتی کاملاً معکوس برقرار است «هرچه عقول آدمیان کوچک‌تر باشد، به‌همان مقیاس از حقیقت دورتراند. و اسطوره‌ها به‌همان نسبت بزرگ‌تر است؛ برعکس: هرچه عقول بزرگ‌تر، اسطوره‌ها کوچک‌تر، تا جای که براساس دید واقعی و عالمانه، اساطیر همه آب می‌شوند.»

عیسی یک شورشئ اصلاح طلب و عمل‌گرا بود او علیه احکام سخت و باجگیری ظالمانه‌ی یهود شورش کرد و کار بزرگی هم کرد. او تعالیم خود را مکتوب نکرد؛ سال‌ها پس از مصلوب شدن او، تعداد زیادی از حواریون هرکدام به‌روش و روایت خود و با زبان‌های مختلف انجیل را تحریر نمودند که در نهایت اناجیلی به‌ده‌ها نوع روایت، با ده‌ها زبان و وابسته‌گی‌های متفاوت فرهنگی تحریر شد. (برخی تعداد اناجیل اولیه را تا هشتاد روایت هم می‌رسانند.) از میان آن همه، اناجیل چهارگانه (بازهم متفاوت) تحت عناوین: «انجیل لوقا، انجیل مرقس، انجیل متی و انجیل یوحنا» مورد تأیید قرار گرفت و قانونی شناخته شد که همه در مجموعه‌ی عهدین مندرج است. هرکدام به‌نوبه‌ی خود حاوی شرح حال، معجزات و کرامات عیسی است. جالب این‌که بسیاری از نویسنده‌گان و گوینده‌گان مسلمان هنگامی که می‌خواهند از انجیل شاهد بیاورند، به«انجیل برنابا» استناد می‌کنند؛ حال آن‌که انجیل برنابا اصلاً مورد تأیید واقع نشد و جزی مجموعه‌ی کتب مقدس نیست. امّا مسلمانان همچنان به‌آن استناد می‌کنند.

داستان تولد حضرت عیسی ابتدا در اناجیل ثبت گردید، و هفت قرن بعد از آن در قرآن نیز آمد. قرآن هم به‌دفاع از حضرت مریم برخاسته و در جای جای خود عبارت: «احصنت فرجها» را در مورد او به‌کار برده است.

این بود جریان تولد و زندگی عیسی مسیح(۶) و تشبیه او به‌آدم. قطعاً جریان تولد حضرت «آدم» از این هم واضح‌تر است. در قرآن کم‌ترین اشاره به‌این مطلب نشده که «آدم أبوالبشر نخستین بشر باشد» شاید تمام افراد بشر کنونی روی زمین از نسل و طایفه‌ی او باشند، ولی او اولین آدم نیست. شماری از بزرگان، او را پدر انسان‌های ممیز و اندیش‌مند دانسته‌اند.(۷) آیات ۷، ۸ و ۹ از سوره‌ی «سجده» حاوی نکات عمیق و حکمت‌آمیز از امر خلقت و تفکیک انواع و ادوار آفرینش و برگزیده‌گی آدم به‌نماینده‌گی از نوع انسان است: «الَّذِی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْئ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإنْسَانِ مِنْ طِینٍ ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِینٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِیهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالأبْصَارَ وَالأفْئِدَةَ قَلِیلا مَا تَشْکُرُونَ... ۳۲: ۷ ـ ۹»

نفس واحدة چیست؟

در قرآن آیاتی آمده مشعر بر این‌که بشر از نفس واحدة خلق شده است:

* «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ ۴: ۱»

* «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ ۷: ۱۸۹»

* «خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ ۚ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ۚ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ، ۳۹: ۶»

* «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ، ۶: ۹۸»

شاید این مطلب اشاره به‌صفات ارثی و غرایز مشترک نوع آدمی داشته باشد، یا منظور یک شخص مانند «آدم» باشد که پدر انسان‌های کنونی شناخته شده، یا آن تک سلول اولیه که منشأ تمام جانداران بوده است؛ از قرینه‌ی «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ، ۶: ۹۶» موضوع تنوع حیات مستفاد می‌گردد.

وجه دیگر می‌تواند اشاره به‌یگانه‌گی نوع انسان داشته باشد. این مطلب از قرینه‌ی و «خَلَقَ» و «جَعَلَ» منها زوجها مفهوم می‌گردد. گذشته از هرچیز، مهم پیام معنوی این آیات مبارکه است. وقتی قرآن همه افراد بشر را از منشأ زوج واحد می‌داند، اولاً حقیقتی را بازگو می‌فرماید که تمام نسل بشر فی‌الواقع یکی است. ثانیاً عالی‌ترین اندیشه‌ی «هیومنیستی» خود را به‌نمایش گذارده است. هنر قرآن همین است که در آن چنان جامعه‌ی تاریک و قبیله‌ای آمد و با صدای بلند اعلام کرد:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ، ۴۹: ۱۳»

= همه‌ی افراد بشر از یک خانواده‌اند! بهترین آدم‌ها پرهیزکارترین شان است.» یعنی بلال حبشی از همان قماشی است که أبوسفیان و أبوجهل ... زورمند و ضعیف از جنس هم‌اند ...

این درست همان حرفی است که در طول تاریخ، آرزوی همه پا برهنه‌گان در پهن‌دشت گیتی بوده و است. حتی هم‌اکنون اگر کسی بگوید «تمام افراد بشر اعضاء یک خانواده هستند.» جمله‌ی نهایی را در مورد بشردوستی گفته است. «بشر، بشر است. و حق یک‌جا از آن بشریت.»

امت واحدة

مطلب دیگری که با تمسک به‌آن می‌توان گمان برد که قبل از آدم معهود، آدم‌های در روی زمین می‌زیسته‌اند، موضوع «امّت واحدة» می‌باشد که در قرآن کریم یازده بار تکرار شده است. ضمناً مقوله‌ی «امت» جمعاً ۴۹ بار در قرآن وارد شده و تنها یک مورد (۸: ۱۱) که به‌معنی "مهلت" می‌باشد؛ الباقی تماماً درباره‌ی دسته‌ها و گروه‌های از انسان‌ها و حیوانات به‌کار رفته است.

کم‌ترین تعریف امّت این است که: «آن عبارت است از همزیستی و همآهنگی میان گروهی از جانداران، به‌حکم غریزه و ضرورت زندگی» که بالضرورة نیازمند امام می‌باشد. "امت" بدون "امام" و برعکس آن، نه‌مفهوم می‌یابد و نه‌مصداق. در قرآن مجید "زندگی گروهی" جانوران و حشرات نیز «امت» خوانده شده است: «وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ، ۶: ۳۸»

سازمان‌های حشرات و حیوانات مانند انواع موریانه، زنبورها، مورچه‌ها، ماهی‌ها، حیات وحش، پرنده‌گان؛ حتی گوسفندان اهلی بلا استثناء دارای ملکه و امام هستند. قرآن می‌گوید در گذشته زندگی انسان‌ها نیز چنین گله‌ای بوده است:

«مردم گروهی یک دست (بدون هیچ تمایز طبقاتی، قومی، نژادی و غیره) بودند (کمون اولیه) سپس دچار اختلاف شدند، آنگاه ـ به‌حکم ضرورت ـ خدا در بین آنان پیامبرانی برانگیخت تا بدانان بشارت داده و ازانجام اعمال ناشایست برحذرشان دارد. به‌همراه پیامبران، کتاب (شریعت و احکام) نازل شد. کتابی که حق و حقیقت بود؛ تا در پرتو آن در بین مردم حکم کنند و از میان آنان رفع اختلاف نمایند.»:

= «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ۚ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ۗ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ، ۲: ۲۱۳»

این مطلب نشان می‌دهد که اولاً اختلاف واقع شده در بین افراد "امت واحدة" بسیار عمیق و بنیادین بوده است. ثانیاً نفس همان اختلاف بر سر اموری معقول و قابل قبول بوده است که نیازمند حکمیت و مصالحه گردیده و خدا درست در آن موقع مناسب به‌ارسال نبی مبادرت فرموده است. این آیه که به‌تنهایی بازگوکننده‌ی زندگی بشر، از دوران ماقبل آدم تا خاتم است، به‌طور کلی دارای پنج فراز می‌باشد:

۱ ـ آدم‌ها گروه یک دست بودند. (دوران‌های قبل از ظهور آدم)

۲ ـ سپس دچار اختلاف شدند. (در آستانه‌ی ظهور آدم)

۳ ـ خدا پیامبرانی فرستاد تا بین مردم قضاوت ورفع اختلاف کنند(اولین آن‌ها آدم)

۴ ـ برنامه‌های کاری پیامبران، معین و مبتنی بر اصول حق و حقیقت بوده است. بدون دخالت هوای نفس. (از آدم تا خاتم)

۵ ـ مهم‌ترین فراز آیه آن‌جا است که روش کاری انبیاء را بیان می‌کند که بر دو پایه‌ی «ارشاد و انذار = مبشّرین و منذرین» (کار فرهنگی) استوار بوده است. با این وصف، اگر آدم أبوالبشر را پیغمبر بدانیم (که اکثریت به‌همین نظر هستند) آیا شرایط ظهور آدم از شمول این آیه‌ی شریفه خارج خواهد بود؟

ـ قطعاً خیر! پس او هم آمده است، تا از میان قومش رفع اختلاف نماید.

ـ «و نبودند مردم، مگر گروه یک دست، پس اختلاف کردند.»

= «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، ۱۰: ۱۹»

ـ «و اگر خدا بخواهد، می‌تواند شما را واپس به‌صورت امّت واحدة برگرداند، لٰکن برای آزمایش و امتحان شما چنین نمی‌کند، پس سبقت بجوئید در کار خیر، همه‌ی شما به‌سوی خدا بر می‌گردید. و آن‌گاه است که شما را نسبت به‌اموری که در آن اختلاف کرده‌اید، آگاه تان می‌سازد.»

= «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ، ۵: ۴۸»

از مجموع آن‌چه گفته شد به‌این نتیجه می‌رسیم که «آدم» یک شخصیت بزرگ و مردمی بوده است، که بنا به‌مقتضای زمان و مکان، از باب ضروت و وجوب تاریخی در میان قوم خود ظهور نموده و افراد آن‌را که به‌شدت دچار اختلاف و تفریقه و خصومت شده بودند؛ دعوت به‌خیر و صلاح کرده است. درست مانند هر رهبر بزرگ و دیگر مصلحان ـ که لزوماً فرزند زمان خود بوده و در شرایط بحرانی ظهور کرده و می‌کنند ـ ابتلاءاتی داشته، مشقاتی کشیده، مهاجرت و دربه‌دری‌های را پشت سر نهاده، سرانجام موفق شده.

بدین‌ترتیب اسطوره‌ی جاویدانه‌ی تاریخ بشر گردیده است. فقط با این خصیصه که شخصی با چنان عظمت، قبل از او در زندگی بشر ظهور نکرده بوده و او آغازگر بوده است. انسان‌های کنونی از تیره و تبار اویند؛ نه‌منحصراً از تبارش.

بعضی از محققین این اختلاف را همان «جدایی بشر از اجداد اولیه‌ی خود» فهم کرده‌اند که قابل تأمل است. لٰکن ظواهر آیات کریمه مفید بر این معنی است که «خدا به‌شما لطف کرده، از وضعیت امّت واحدة خارج نموده و موهبات عدیده‌ی چون فضایل انسانی و حس مالکیت به‌شما عطاء کرده است. بدین‌وسیله می‌خواهد شما را آزمایش کند ... پس کاشف به‌عمل آمد که آن امّت واحدة از چنان موهباتی برخوردار نبوده است، خدا بر اساس «برهان لطف» و «قاعده‌ی خلف» خواست تا آن‌ها را از آن حالت خارج نماید، تا شایسته‌گی بازگشت به‌سوی خدا و سبقت در کار خیر را بیابند. بنا به‌تعبیر ساده: امّت واحدة گروهی عقب‌مانده و فاقد همه‌ی صلاحیت‌ها و فضایل انسانی بوده است که به‌مرور دچار اختلاف شده و از هم پاشیده است.

مراحل فرو پاشی امّت واحدة متناسب با افزایش توان ذاتی بشر و تقویت حواس غریزی او از قبیل حب ذات و پیدایی حس مالکیت بوده است. واضح است که افراد بشر بر سر همین امور باهم اختلاف می‌کنند. این اختلافات چندان شدت یافته بوده که ضرورت ارسال انبیاء، انزال کتب و حکمیت پیامبران را، که اولین آن‌ها حضرت آدم بود، ایجاب کرد. در واقع حضرت آدم آمد تا در بین قوم خود (افراد امّت واحدة) که به‌شدت دچار اختلاف شده بودند، حکمیت و داوری کند و این همزمان بود با رشد و تکامل مغزی و غریزی نوع بشر که از نظر زمانی مقارن است با آخرین عصر یخبندان، چیزی بین سیزده تا پانزده هزار سال پیش.

کلمه‌ی «اختلاف» در سه معنی به‌کار رفته است: ۱ ـ عرفی، ۲ ـ لغوی، ۳ ـ اصطلاحی. "اختلاف" در مفهوم عامه و عرفی تا حد ضدیت و دعوا، نزاع و تقابل دو فرد، یا دو گروه آدمی جلوه می‌کند. لٰکن در معنای لغوی عبارت از تفاوت دو یا چند نظرگاه است. در معنای اصطلاحی، مراد از آن مراوده، رفت و آمد، و رابطه‌ی دو طرفه‌ی افراد و گروه‌های آدمی با یکدیگر می‌باشد.

این سه معنی به‌ظاهر ضد هم می‌نمایند، امّا فی‌الواقع یکی است، هرسه مورد، بیان‌گر تقابل میان مبدأ و مقصد است: آن دوست شما از منزل خود حرکت کرده به‌طرف خانه‌ی شما می‌آید، در همان حال شما از جای خود حرکت کرده‌اید تا به‌منزل او بروید. این اختلاف بین شما است. گمان می‌رود عبارت «اختلاف امتی رحمة» که سیّد فرموده باشد، همین معنا را قصد کرده است. در دعای روزانه‌ی ماه شعبان در توصیف اهل‌بیت عصمت و طهارت آمده است: «شجرة النّبوة و موضع الرّسالة و مختلف الملائکة و موضع الرّزق و معدن العلم و اهل بیت الوحی ...»

= اهلبیت محل اختلاف ملایکه‌اند؛ یعنی همواره گروه‌های از ملایکه از مبدأ خود حرکت کرده و به‌مقصد زیارت اهل‌بیت به‌پیش می‌روند؛ در همان حال گروه‌های دیگر از ملائک، زیارات شان را انجام داده‌اند و محل اهل‌بیت را به‌طرف ملاء اعلی ترک می‌کنند. یعنی گروه‌های ملایکةالله دایماً در مسیر محل اقامت اهل‌بیت در رفت و آمد هستند.

در مورد اختلاف امّت واحدة یکی از این سه معنی را می‌توان لحاظ کرد. اگر معانی دوم و سوم را لحاظ کنیم، راه آسان و کوتاه را برگزیده‌ایم. یعنی این‌که: امّت واحدة به‌آن مرحله از رشد و تکامل معنوی و فکری و فرهنگی رسیده بوده که افراد آن می‌توانستند با همنوع خود روابط سالم برقرار کنند. دراین مرحله بوده که خداوند بر آن‌ها منت نهاده؛ و مظهر وحی و نبوت قرار شان داد. این معنی بسیار بعید به‌نظر می‌رسد، حتی بسیاری از آدم‌های امروزی هم در این حد از تکامل معنوی نیستند. دلیل بطلان این معنی این است که اگر افراد «امت واحدة» مراوده و روابط سالمی با یک‌دیگر می‌داشتند، دیگر نیازی جهت ارسال نبی به‌منظور رفع اختلاف نبود. پس معنی اول بر ذهن غلبه می‌کند، که اگر آن‌را با شواهد و مدارک دیگر ضمیمه نمائیم. موقعیت تاریخی و اجتماعی حضرت آدم به‌دست می‌آید.

معقول است اگر تصور شود که آدم‌ها باهم اختلاف نمی‌کنند، مگر آن‌جا که پای منافع شخصی و انانیت و حبب نفس و زیاده طلبی در بین باشد. امّت واحدة، در ابتدا به‌دلیل عقب ماندەگی فکری و عدم رشد غرایز نفسانی از یک‌سو، و فرانی نعمت و عدم حس مالکیت و ذخیره‌سازی؛ از سوی دیگر، از وجود عوامل اختلاف‌زا در نهاد خود مبری بوده و زندگی یک‌نواخت گروهی داشته است. هر فردی حتی «امام» امّت واحدة نیز شخصاً در امر تهیه‌ی غذای مورد نیاز روزانه‌ی خود اقدام می‌کرده است. در همان حال به‌حکم ضرورت زندگی جمعی؛ تابع و متبوع، رئیس و مرئوس نیز در کار بوده است. این‌ها نه‌برای استفاده‌ی شخصی از مزایای آن عناوین (چنان‌که امروزه معمول است) بلکه به‌حکم غریزه برای بقاء اصل زندگی؛ هم‌چنان که در سایر انواع جانوران مشهود است. مارکسیست‌ها از این مرحله با عنوان«کمون اولیه» یاد می‌کردند.

به‌مرور این وضع برهم خورد. احتمالاً تهیه‌ی غذا مشکل‌تر شد. در نتیجه‌ی تغییر آب وهوا و آمد و شد فصول مختلف، انسان به‌ذخیره‌سازی مواد غذایی مبادرت ورزید، به‌موازات زمان، درک مالکیت در او پدید آمد و رفته رفته قوی‌تر شد تا

به‌سرحد استفاده از نیروی هم‌نوع خود در امر تکاثرطلبی کشیده شد. از همین‌جا طبقات اجتماعی به‌وجود آمد. آن‌که ذخیره‌ی غذایی بیش‌تر و نیروی کار فزون‌تر در اختیار داشت، آسایش بیش‌تر و فرصت اندیشیدن زیادتر نیز داشته و از این طریق آهسته آهسته مزه‌ی آسایش طلبی و فرمان‌روایی به‌زیر دندانش رفت. از این پس تمام هّم وغم خود را مصروف این داشت تا چگونه بتواند ریاست خود را تحکیم و توسعه بخشد، تا در سایه‌ی آن از انواع امتیازات برخوردار باشد.

از همین‌جا قدرت معنوی از طریق مبادرت به‌امور جادوگری به‌وجود آمد، جادوگران کار نمی‌کردند و حرفه‌ی آن‌ها محل پر درآمدی برای ممر زندگی بود. احتمالاً چنین روندی به‌تشعّب امّت واحدة انجامید و در هر محل چندین گروه کوچک انسانی به‌وجود آمد که هر کدام از ویژه‌گی‌های طبقاتی برخوردار شده بودند. (شکل ابتدایی برده‌داری) چنین وضعیت باعث رشد دو تضاد عمده گردید: نخست تضاد میان هر گروه، یکی به‌منظور حفظ قدرت، و طرف دیگر در فکر براندازی آن. دوم تضاد میان دوگروه همجوار جهت حذف رئیس آن‌گروه و تصاحب ذخایر وقلمرو آن.

این وضعیت قرن‌ها ادامه یافت تا زمینه‌ی جهت ظهور «آدم» به‌حیث نخستین انسان خیراندیش و مصلح فراهم آمد. فراموش نکنیم که جنگ و نزاع بر سر ریاست گروه، یا تصاحب جنس مخالف، یا طعمه‌ی صید شده، یا توسعه‌ی قلمرو، در بین گونه‌های مختلف جانوران امری رایج است؛ امّا جنگ‌ها و اختلافات آدمیان دو تفاوت عمده با نزاع‌های حیوانی دارد: نخست، جنگ حیوانات بدون برنامه‌ریزی قبلی و ذهنیت سابقه، آناً شروع شده و سرنوشت جنگ نیز در همان میدان جنگ تعیین می‌شود. سپس هردو طرف دعوی صحنه را ترک کرده و همه‌چیز در همین جا تمام می‌گردد.

دوم: دو نیروی متخاصم، شخصاً باهم می‌جنگند، هیچ طرف جنگ، دیگر افراد گله را وارد معرکه نمی‌کند، بدین‌ترتیب جنگ دو رهبر گروه اثرات ناگوار بر روابط دیگر افراد گله نمی‌گذارد. امّا در مورد آدمیان چنین نیست، جنگ و نزاع آدم‌ها از مدت‌ها قبل برنامه‌ریزی می‌شود. هریک از طرفین دعوی افرادی بی‌گناه فراوانی را وارد معرکه می‌کنند، بسا افراد و گروه‌های باهم می‌جنگند که اغلب هم‌دیگر را نمی‌شناسند و نسبت به‌هم هیچ خصومتی نداشته و ندارند. جنگ آن‌ها اثرات عمیق روی تمام جوانب زندگی‌شان می‌گذارد. از این‌جا می‌توان فهمید که آن اختلاف امّت واحدة باید یک چیزی در همین مایه‌ها و فراتر از وجود اختلاف در

میان حیوانات بوده باشد که نیازمند کنترل و داوری بوده است. حضرت آدم آمد تا به‌چنان اختلافی در بین قومش سر وسامان دهد.

آن‌چه به‌این گفته استحکام می‌بخشد، (بیان نمادین) پرسش ملایکه از خداوند بزرگ است که منطقاً باید در همین هنگامه‌ها واقع شده باشد:

- «و زمانی که پروردگار تو با ملایکه گفت: می‌خواهم در روی زمین جانشینی قرار دهم؛ آن‌ها گفتند آیا در آن مقام، کسی را قرار می‌دهی که افساد کند و خون‌ریزی نماید؟ در حالی‌که ما ترا تسبیح و تحمید و تقدیس می‌نمائیم. (ذات اقدس فرمود) من چیزهای می‌دانم که شما نمی‌دانید ...»

= «وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلَائِکَةِ إِنِّی جَاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِیهَا مَنْ یُفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ ۖ قَالَ إِنِّی أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ، ۲: ۳۰» در این آیه نکاتی پر مغز وجود دارد که به‌چند مورد آن اشاره می‌کنم:

۱ - این آیه که بیان نمادین از مراحل رشد و تکامل انسان است، گویا ذات الوهی برای نخستین‌بار اراده‌ی جلالیه‌ی خود را با ملایکه در میان می‌گذارد، صحبت از «جعل خلیفه است، نه‌خلقت انسان» جعل فرعی بر خلق است، در ما نحن‌فیه، عمل خلق قبلاً انجام شده و بحث پیرامون آن مفروغٌ‌عنه است. خدا در این مرحله می‌خواهد مخلوقی موسوم به«آدم» را در جایگاه اعتباری «خلافت» بنشاند.

در قرآن کریم «خلافت» به‌معنی «حجت معنوی» به‌کار رفته است که بدین‌ترتیب «خلیفه» شاخص امر حق و مرشد و پیشوای خیر اخلاقی بنده‌گان است، چنان‌که خداوند خطاب به‌حضرت داوُود می‌فرماید: «ای داوُود! محققاً ما ترا در روی زمین، خلیفه قرار دادیم؛ پس در میان مردم به‌حقیقت حکم کن.

= «یَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُم بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ، ۳۸: ۲۶»

- آیا معنی آیه این است که خدا تازه می‌خواست داوُود را بالبداهه خلق کند؟ یا این‌که آیه‌ی کریمه مسئولیت خلافت را بازگو نموده است؟

- آیا می‌توان بین جعل خلافت آدم أبوالبشر و داوود پیامبر و دیگر پیامبران و خلفاء بعدی فرقی قائل شد؟

= قطعاً خیر: (لانفرّق بین احدٍ من رُسُلِهِ) پیدا است که جعل خلافت داوُود، باخلافت حضرت ابراهیم و خلافت حضرت آدم جمله‌گی دریک راستا است. ضمناً آیات مذکور مفید این معنی نیز است که «نفس بشر بودن با خلافت اِلٰهی ملازم نیست.» بلکه خلافت یک مقامی است که شماری خاص از اولیاء الله پس از گذار از

مراحل طولانی، به‌آن می‌رسند. بنابراین توان گفت که «آدم از بین جمع هم‌نوع خود به‌آن مقام برگزیده شد = ان الله اصطفی آدم و نوحا و آل ابراهیم ... (الآیة)»

۲ ـ ظاهر و سیاق آیه‌ی شریفه‌ی مذکوره نشان می‌دهد که قبل از آن‌که ذات اقدس إلٰهی نامی از انسان یا بشر برده باشد؛ ملائکة الله فوراً متوجه می‌شوند که این «خلیفه» از میان نوع بشر خواهد بود. ملایکه از کجا این را فهمیدند؟ البته این‌ها بیان سمبلیک از راز خلقت و خلافت است که معانی و مفاهیم خودرا دارد، امّا جمعاً مفید این معنی می‌باشد که امر خلقت انجام یافته بوده و سخن برسر خلافت است.

امّت واحدة = گونه‌ی واحدة

دیگر معنی «امت واحدة» می‌تواند همان‌گونه‌ی واحد انسانی باشد که بعد از عصر یخبندان چهارم، منحصر به‌یک نوع شد. (چنان‌که در بخش قبلی گذشت) به‌ویژه این‌که در بین مجموع انواع حیات، تنها انسان است که منحصر به‌یک نوع است. سایر جانداران عموماً دارای انواع مختلف هستند، فی‌المثل: فیل ۳ گونه، سگ سانان ۴۰۰ گونه، گورکن ۸ گونه، روباه ۸ گونه، گربه‌سانان ۴۳ گونه، ماهی‌ها هزاران گونه، لاک پشت‌ها ۱۸ گونه، کک‌ها ۵۰۰ گونه و حشرات ۶۶۰/۰۰۰ نوع شناخته شده‌اند، امّا انسان فقط یک گونه است = «امت واحدة!»

ظهور «آدم»

این نام را اول بار «تورات» به‌ما معرفی کرده است. برابر با اخبار و علایم موجوده می‌توان گفت: اگر او شخص حقیقی بوده باشد، ظهورش در اوایل دوره‌ی کشاورزی بوده است که چیزی بین سال‌های ۱۳ تا ۱۵ هزار قبل از میلاد را در بر می‌گیرد. اهلی کردن حیوانات از همین دوره آغاز شده است. آیه‌ی شریفه‌ی مربوط به‌قربانی کردن «هابیل و قائین» به‌درستی، بازگوکننده‌ی این نظر است:

«وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَىْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّکَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ، ۵: ۲۷» معروف است که‌هابیل دامدار و قائین زراعتکار بوده‌اند. هابیل کاوه‌ی خوب و قائین گندمی خراب قربانی کردند. قربانی اولی قبول درگاه حق افتاد، و قربانی دومی مردود شد.

همچنین توجه به‌این باور عامه که «آدم» در نتیجه‌ی خوردن «گندم» از بهشت رانده شد؛ نشان می‌دهد که او در آغاز عصر کشاورزی ظهور کرده بوده:

«و خداوند گندم را بر «آدم» نازل کرده و او را امر فرمود که از دسترنج خود بخورد. پس شخم زد و سپس دروید و کوبید، آن‌گاه آرد کرد و خمیر نمود و نان پخت. چون فارغ گشت، پیشانی او عرق کرد، آن‌گاه خورد و سیر گشت، و از سنگینی شکم به‌زحمت افتاد ... آن‌گاه خدا ملکی مقرر فرمود، تا پاهای «آدم» را باز نموده و میانه‌ی آن‌را سوراخ نماید ...»(۸)

صاحب «حبیب السِّیَر» می‌گوید: «آدم مدت هزار سال عمر یافت. صنعت، دهقنت و رشتن و بافتن، استخراج آهن و فن هندسه و به‌قولی علم طب و موسیقی در ایام حیات آن جناب سمت اختراع پذیرفت.»

در مورد این‌که «آدم» نام شخص است، یا نوع، یا عنوانی است برای یک فصل مهم از تاریخ پرشور بشری؛ باید گفت که در قرآن مجید «آدم» به‌عنوان شخص مورد خطاب قرار گرفته است. درعین‌حال «آدم» می‌تواند اسم شخصی نباشد. چون محتمل است که در آن زمان، نام‌گذاری افراد به‌شیوه‌ی مردمان امروزی مرسوم نبوده باشد، بناءاً هیچ فردی از نوع بشر نامی به‌خصوصی نداشته. بعید نیست فرهنگ بشری، یا ادیان سامی اولین بار این نام را روی فردی از این نوع گذاشته باشد. یا قرار دادهای عرفی، به‌مرور عنوان نوع را بر فرد بار کرده باشد، سپس مجدداً آن‌را از طریق کثرت استعمال، به‌جایگاه اول برگردانیده باشد. به‌طوری که هم‌اکنون نیز کلمه‌ی "آدم" مساوی با "انسان" عنوان نوعی است. به‌همین اعتبار، در گذشته نیز همه‌ی افراد این نوع «آدم» بوده‌اند، شخص معینی از میان جمع آدم‌ها برخواست، تجربیاتی به‌هم زد، قومی را رهبری نمود، سنن و آدابی ارائه کرد، در تاریخ جاویدانه شد و این عنوان را در خود منحصر کرد.

بدین‌ترتیب این شخص به‌عنوان مبداء و سرفصل نوع بشر شناخته شده است. در عرف عام بسیاری از حوادث و اتفاقات مهم مبدأ تاریخ قرار می‌گیرند مانند: سال سیل، سال وبا، سال فیل، سال میلاد، سال خشک سالی، سال هجرت ... غالب مردم به‌ماقبل آن مبدأ کاری ندارند، بعد از آن‌را حساب می‌کنند.

کلمه‌ی «آدم» در قرآن ۱۸ بار تکرار شده است، به‌اعتقاد اهل لغت، آن لفظی است «عبری» اکثریت آن‌را عَلَم شخص می‌دانند. هستند کسانی که آن‌را عَلَم نوع پنداشته‌اند. «آدم» به‌معنی «خاکی» یا «سرخ‌رنگ» می‌باشد. بعضی از محققان گفته‌اند «آدم» از ماده‌ی «الأُدمة» (موأنث) به‌معنی «گندم‌گونی» است. یا از «اَدِیمُ الارض» (قشر بالای زمین) گرفته شده است. صاحب «حبیب السیر» در این مورد

می‌گوید: «جمع کثیری از اهل تفسیر و جمع عفیر از علماء تحریر فرموده‌اند که «آدم» اسمی است عجمی مانند «آذر» و آن‌را اشتقاقی نیست.(۹)

اشتقاق واژه‌ی «آدم» از «اَدَمَ» (عبری) مسلم است ولی ریشه‌ی اصلی آن در زبان عبری به‌روشنی معلوم نیست. کلمه‌ی مؤأنث آن (اُدمة) در عبری به‌معنی زمین یا خاک است. در زبان اَکدی «اَدَمُو» به‌معنی خون است. و «اَدَمتو» به‌معنی خون سیاه (در حالت بیماری) می‌باشد. جمع آن «اَدماتو» به‌معنی خاک سرخ و تیره است که در رنگـرزی به‌کار می‌رفته است. در عربی جنوبی کهن، ریشه‌ی «آدم» به‌معنی خادم و برده است. ظاهراً واژه‌ی «اَدَمو» و «اَتَمو» (به‌معنی کودک) پیوندی با کلمه‌ی «آدم» ندارد. بلکه با ریشه‌ی (W.T.M) و واژه‌ی عبری یتوم (yatum) به‌معنی یتیم، مربوط است. در یکی از فهرست مترادفات زبان اَکدی، واژه‌ی «اَدَمُو» به‌معنی شخص مهم و شریف آمده است. در زبان اکدی باستان و بابلی کهن نیز به‌نام‌های خاص بر می‌خوریم، از قبیل: اَ ـ دَ ـ مُو ـ اَ ـ دَ ـ او ـ و ...

شواهدی در دست است. که اشتقاق این کلمه را از «اُدمه» به‌معنی خاک، تأیید می‌کند. در اغلب اسطوره‌های بین النهرین و آسیای غربی، انسان از خاک، یا خاک آغشته به‌خون خدایان آفریده شده است. در زبان عربی نیز ریشه‌ی «آدم» کاربرد گسترده دارد. از مفردات این ریشه «اُدمه» به‌معنی درون زمین و «اَدیم» به‌معنی بیرون آن می‌باشد. بنا به‌قول زبیدی «اُدمه» به‌معنی وسیله‌ی آمیزش است.

«اَدَمه» در شتر، سپیدی است با سیاهی چشمان، و در مردم، گندم‌گونی شدید. و «آدم» به‌معنی فرد گندم‌گون. جوهری، ازهری و زبیدی در مورد وجه تسمیه‌ی پدر مردمان به‌«آدم» از قول «زجاج» می‌گویند: «اشتقاق کلمه از ادیم الارض است؛ زیرا انسان از خاک آفریده شده است.»

راغب اصفهانی تفصیل بیش‌تری به‌دست می‌دهد و چهار وجه بر می‌شمارد:

۱ ـ چون جسم آدم از «ادیم» (خاک روی زمین) گرفته شده است.

۲ ـ چون پوست او گندم‌گون و «آدم» بوده است.

۳ ـ چون از درهم آمیخته شدن عناصر گوناگون طبیعت آفریده شده است، نیز دارای قواء و غرایز و صفات تاریک شخصیتی بوده است:

«اُدمه» = الفت، اختلاط، درهم آمیزی صفات گوناگون تاریک و روشن.

۴ ـ چون او از دمیده شدن روح اِلٰهی عطرآگین شده است:

= «اِدام» آن چیزی است که طعام را خوش‌بو می‌کند.(۱۰)

بشر، آدم، بنی‌آدم، انسان، انسی، ناس، اناس، انس، اناسی

از نظر لغت‌شناسی، در عین این‌که هر ۹ کلمه‌ی به‌ظاهر مشترک، زنده و دارای اعتبار یکسان است؛ در همان حال هریک از آن‌ها به‌طور جداگانه حامل بار تکاملی و رشد تاریخی بشر نیز می‌باشد. به‌طوری که هر کلمه را به‌آسانی می‌توان به‌ادوار تاریخی معین و اوصاف و حالات ویژه‌ی بشر تخصیص داد:

۱ ـ بشر: این کلمه بیان‌گر خصوصیات طبیعی و دوره‌های زندگی ابتدایی او در جنگل‌ها و غارها است. در زمانی که هم‌سفره‌های او هر کدام دارای پشم، کرک، مو، پر، لاک و غیره بودند، او فقط دارای «بشرة» = (یک لایه پوست) بود، در این موقع اسیر طبیعت و تابع غرایز نفسانی بود، از تفکّر و عقلانیت بهره‌ی نداشت. در این حالت «بشر» بود. در قرآن کریم هر جا کلمه‌ی «بشر» می‌آید، اشاره به‌خصوصیات جسمانی و ابتدایی او داشته و در حقیقت، به‌نحو تحقیرآمیز و عتاب‌آلود با این‌کلمه برخورد می‌شود. قرآن مجید از باب تواضع به‌پیامبر می‌آموزد: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ، ۱۸: ۱۱۰» = بگو من هم مانند شما‌ها یک بشری هستم!

۲ ـ آدم: قرآن مراحل بعد از «تعلیم اسماء» نفخ روح و اصطیفاء او را به‌عنوان پیامبر و شیخ‌الطایفه، دوره‌ی آدمیت برمی‌شمارد. شاید تحت عوامل فوق «آدم» به‌یک جهش بزرگ کیفی نایل آمده و به‌همان سبب توانست اراده‌ی معنوی خود را تحت کنترل خویش در آورد و از این گذرگاه عنوان «مسجود ملائک» را کسب کند. یعنی که سجده‌ی ملائک همان «انقیاد» غرایز بشری به‌وسیله‌ی عقلانیت و اراده‌ی آزاد معنوی و روحانی است. و شیطان همان غرایز پلید نفسانی باشد که تسلیم نگشت و بالکل از نهاد آدمی برکنده نشد. از آن پس آدم خصلت دو بعدی کسب نمود = رحمنی ـ شیطانی.

۳ ـ بنی‌آدم: عبارت از مجموع افراد آدمی است که بعد از «آدم» أبوالبشر به‌وجود آمده و وارث تمامی صفات او است.

۴ ـ انسان = خلیفة‌الله: همه‌ی حرف‌ها سر «انسان» است. همان موجودی که «چراغ به‌دست سراسر شهر را به‌دنبالش گشتند و نیافتند!(۱۱) هم‌چنان که ذات انسان، عالی‌ترین نوع جهان عینی می‌باشد، این لفظ نیز عالی‌ترین مفهوم را نسبت به‌عنوان‌های قبل دارا است، گویا بیان‌گر بلوغ و تکامل نوعئ این موجود می‌باشد. معنی آن «اُنس و اُلفت» است که روابط سالم و منطقی با هم‌نوع خویش را تداعی می‌کند. این واژه بوی سازندگی، تمدن، فرهنگ و تفکّر می‌دهد.

این انسان راهی درازی پیموده تا به‌این جا رسیده و به‌مقام «خلافت إلٰهی» تکیه زده است، مراد از «خلافت إلٰهی» این نیست که او جانشین خدا گردیده است، مراد آن است که او بنابر مشیت إلٰهی سیر تکاملی نموده و جانشین انواع اخس ماقبل خود شده است. چون این سیر کمالی بنا به‌اراده‌ی إلٰهی بوده و اورا به‌صفات الهئ چون علم و قدرت و غیره تجهیز نموده، از این بابت به‌«**خلیفةالله**» معنون گردیده است.

۵ ـ ۶ ـ ۷ ـ اِنس ؛ اِنسی ؛ اُناسی: هریک از این کلمات به‌نوبه‌ی خود تنها یک بار در قرآن استعمال شده و در مورد کسی، یا کسانی به‌کار رفته است که اُنس و اُلفت بسیار دارند. اُناسی جمع اِنس و اِنسی است. ضمناً کلمه‌ی «انس» در قرآن در مقابل کلمه‌ی "جن" قرار گرفته و غالباً با آن همراه است.

احتمالاً این دو کلمه‌ی متضاد بیان‌گر اوصاف متضاد بشری باشد. «جن» به‌معنی مخفی و پنهان است، آن نیروی شر و اهریمنی است که در درون هر فرد بشری کمابیش وجود دارد، امّا بشر سعی می‌کند همواره آن‌را پنهان دارد، یعنی این خود بشر است که سعی دارد تا چنان صفات منفی را درخود «جن» سازد تا درمیان اجتماع انسان مثبت تلقی شود، ازطرف دیگر کلیه‌ی اعمال منافی با شئون انسانی درشرایط پنهانی و دور از چشم مردم انجام می‌یابد. این جزء از آن جن است.

در حالی‌که اِنس و اُنس به‌معنی رِفق و اُلفت است که پیوسته مرئی و محسوس می‌باشد. از طرف دیگر به‌جنین انسان نیز «اجنّة» گفته شده است: «وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِی بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ ۵۳: ۳۲»

۸ ـ ۹ ـ ناس و اُناس: این دو کلمه اصولاً یکی هستند، هرگاه الف ولام به‌سر اُناس درآید همزه‌ی اول کلمه حذف می‌شود. لفظ «ناس = مردم» بیش از هر عنوان مترادف دیگر انسان در قرآن استعمال شده است. چنان‌که در ۲۲۶ آیه این نام ذکر شده است. در بعضی از آیات بیش از یک بار به‌کار رفته است. این کلمه در آن‌جا به‌کار می‌رود که جامعه‌ی انسانی دارای فرهنگ و مدنیت شکل گرفته باشد.

موقعیت بهشت آدم

از دیگر نکات مورد بحث پیرامون زندگی آدم، بهشتی است که گویا در بدو زندگی در آن قرار داشته. این بهشت در کجا و دارای چه مشخصاتی بوده است؟

ـ گروهی آن‌را همان «جنةالمأوی» دانسته‌اند، عده‌ی گفته‌اند چنان بهشت نه‌در آسمان، نه‌در زمین؛ بلکه در جوف محیط بوده است. علاّمه طباطبایی گفته بهشت آدم، بهشت برزخی بوده، نه‌بهشت خلد و جاوید.(۱۲) کسانی هم معتقداند که بهشت آدم در همین دنیا بوده است. در مجموعه رسالات «اخوان الّصفا» رساله‌ی ۲۱ = رسالة الحیوان، نوشته است: «بهشت آدم در بوستانی در "جبل الیاقوت" بوده و آن در بلندترین کوه‌های جهان می‌باشد. أبوالحسن فاریابی گفته: «آن بهشت در فلسطین بوده.» قاضی ناصرالدّین بیضاوی (از علمای معتزله) در تفسیر خود می‌گوید: «بهشت آدم در همین دنیا بوده است.» در «سِفر تکوین تورات» گفته شده که این بهشت در کنار رود دجله بوده است. قرآن به‌طور روشن به‌هیچ یک از موارد فوق، یا غیر از آن‌ها نپرداخته. حتی کم‌ترین اشاره به‌خصوصیات و جزئیات بهشت آدم نکرده. فقط به‌طور کلی فرموده:

ـ «و گفتیم ای آدم، خود و همسرت در بهشت مسکن گزینید. و بخورید از مواهب آن، هرچه را که می‌خواهید. به‌این درخت نزدیک مشوید که از ظالمین خواهید بود.» = «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، ۲: ۳۵»

در قرآن مجید تعداد ۵۶۶ آیه به‌طور مستقیم و صریح درباره‌ی خلقت آدم و سایر وقایع مربوط به‌زندگی او از قبیل: جعل خلافت، اسکان در جنّت، سجده‌ی ملائکه، استنکاف ابلیس و هبوط او آمده است. امّا چگونه‌گی «جنّت» مورد بحث از هیچ آیه به‌دست نمی‌آید. بعضی گفته‌اند که بنا به‌مفهوم آیه‌ی شریفه‌ی «یا آدم اسکن انت و زوجک الجنة» آدم و حواء در بدو خلقت در بهشت قرار نداشته‌اند، بعداً به‌آن‌سو راهنمایی شدند. پاره‌ی از قراین نشان می‌دهد که آن، بهشت رستاخیز نبوده، بلکه همان‌طوری که در احادیث اهلبیت نیز وارد شده، بهشت دنیا، یعنی باغی سر سبز و خرّم از باغ‌های جهان بوده که انواع نعمت‌های خداوند در آن فراهم بوده است. راوی می‌گوید: راجع به‌بهشت آدم از امام جعفر صادق پرسیدم؛ وی در جواب فرمود: «باغی از باغ‌های دنیا بود، اگر بهشت جاویدانی بود هرگز از آن بیرون رانده نمی‌شد.» «در هر حال این بهشت غیر از آن بهشت جاویدان قیامت است، آن پایان سیر انسان است، و این آغاز حرکت او.»(۱۳)

از یاد نبریم که خداوند در آیه‌ی «اِخبار» به‌ملایکه، درباره‌ی جعل خلیفه در «زمین» سخن گفته است؛ نه‌در «جنّت». در اصطلاح قرآن مجید «ارض» مطلقاً

انصراف دارد به‌همین زمین خاکی خودمان. البته به‌موجب آیات شریفه‌ی قرآن، در آن دنیا نیز «ارض» وجود خواهد داشت، که فی‌الواقع از تبدُّل همین ارض بر پا می‌گردد. لٰکن در مانحن‌فیه اصلاً فاقد موضوعیت و موجودیت است. پس بنا به‌قاعده‌ی «المطلق ینصرف الی فرد اکمل» منظور همین ارض است.

معانی مختلف جنّت: «جنّت» کلمه‌ی عربی است که با سه وجه (فتحه، ضمه و کسره‌ی «ج») و همراه با تمام مشتقات خود شامل: جن، جنان، جنین، مجنون، و مفرد و مثنّی و جمع مانند جنة، جنتان، جنتین، جنات و هرچه از این گروه باشد، تماماً در یک وجه از وجوه معانی با هم شریک‌اند که همان «پوشیده» بودن است. فی‌المثل بهشت را از آن جهت «جنت» گفته‌اند که سطح زمینش تماماً پوشیده از شاخه‌ها و برگ‌های درختان است. بنا به‌تعریف قرآن سراسر جنت همانند جنگل انبوه، دارای سایه‌روشن است، نه‌آفتاب به‌طور مستقیم بر آن می‌تابد، نه‌سرمای وجود دارد: «لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْساً وَلَا زَمْهَرِيراً، ۷۲: ۱۳»

همین تعریف را باغ و باغچه و جنگل دارد. در وجه دیگر، سِپر را از این سبب جُنّة (بضم اول) گفته‌اند که وسیله‌ی جهت پوشش و حفاظت شخص جنگجو در برابر ضربات دشمن است. فرق سر جنگجو زیر سپر پنهان می‌شود. و "جِن" که به‌معنی «از نظرها پنهان بودن» است، مجنون که عقلش تحت تأثیر بیماری قرار گرفته و گم شده است. و جَنین که دررحم مادر پنهان است، الخ...

در قرآن مجید کلمه‌ی جنت و مشتقات آن، که به‌معنی بهشت، یا باغ‌ها و جنگل‌های این دنیا است، جمعاً ۱۴۹ بار تکرار شده است. از این جمله ۱۱۸ بار آن، واضحاً در مورد بهشت آخرتی است، ۲۵ مرتبه‌ی دیگر واضحاً در خصوص باغ‌ها و بوستان‌های این دنیا به‌کار گرفته شده است. الباقی ۶ مورد دیگر که به‌بهشت آدم معروف شده، مورد بحث است. آن‌ها عبارت‌اند از آیات مبارکه‌ی ۲: ۳۵ ، ۷: ۱۹ ، ۲۲: ۲۰: ۱۱۷ ـ ۱۱۸ ـ ۱۲۱ حال سخن این‌است که این شش مورد بهشت آدم جزء کدام یک از ارقام فوق قرار می‌گیرد؟ اگر این عدد شش را ضمیمه‌ی عدد ۱۱۸ نمائیم حاصل آن تأیید همان باور عرفی است که معتقد به‌خلقت دفعی و فیکسیک آدم بوده و جنّت‌المأوی را بازگو می‌کند. اگرعدد شش‌را ضمیمه‌ی عدد ۲۵ نمائیم حاصل آن تأیید التزامی نظریه‌ی تکامل و سکونت آدم در یکی از این جنگل‌های دنیا است.

کدام شجرة؟ معمّای دیگر در مورد زندگی آدم که بالنتیجه منجر به‌هبوط او شد، موضوع تقرب او به‌شجره‌ی منهیه می‌باشد: «وَقُلْنَا

يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ.» ولا تقربا، "منع شدید است" و از منظر حکم فقهی در زمره‌ی محرمات قطعیه است، ارتکاب به‌یکی از متعلقات آن مستلزم توبه یا حد شرعی است، در غیر این صورت مستوجب عذاب اخروی باشد. زیرا از زمره‌ی «کبایرالاثم» می‌باشد. در قرآن شریف در مورد برخی از محرمات و اعمال شنیعه، این منع شدید آمده است: «وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا، ۱۷: ۳۲»

*«وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ، ۶: ۱۵۱»

*«وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، ۱۷: ۳۴»

«ولا تقربوا» یعنی این‌که نه‌خود سراغ آن عمل بروید؛ نه‌اسباب و وسایل انجام آن عمل را فراهم کنید و به‌ارتکاب آن توسط فرد یا افرادی دیگر رضایت دهید. به‌دستور قرآن کریم چنان چیزهای که شامل حکم «ولا تقربوا» می‌شود، مطلقاً در جامعه‌ی انسانی نباید وجود داشته باشد. از این قرار فهمیده می‌شود که «شجره‌ی آدم» حکم واضح و شدید داشته است. ولی آدم عصیان کرد:

* «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبه‌فَغَوَىٰ، ۲۰: ۱۲۱»

* «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ، ۲۰: ۱۲۰»

* «فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ، فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِن رَّبه‌كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ ۲، ۳۶ - ۳۷»

نجم‌الدّین رازی در تمثیل لطیف و تشبیه ملیح می‌گوید:

«وقتی مجسمه‌ی آدم ساخته شد، قبل از این‌که روح در بدنش دمیده شود شیطان از طریق دهن آدم وارد کالبد او شده و تمام رشته‌های عروق و جوف استخوان‌های او را در نوردید؛ نه‌تنها در آن ضعفی نیافت، که همه‌چیز را در حد کمال و شبیه به‌عالم هستی دریافت؛ سر را به‌مانند آسمان دید و تن را مانند زمین؛ که در آن رودها و نهرها و رستنی‌ها و پستی‌ها و بلندی‌ها و انواع املاح و مواد معدنی است؛ و خود را تا آن موقع خاسر و خایب احساس نمود؛ تا این‌که رسید به‌شکم آدم؛ آن‌گاه با خود گفت: هیچ باکی نیست، این شخص مجوف است. او را به‌غذا احتیاج بود، صاحب شهوت باشد، چون دیگر حیوانات، پس زود توان بر او غلبه کرد و او را به‌خدمت گرفت.»(۱۴)

هبوط آدم

«هبوط» بر وزن و مفهوم «سقوط» و «نزول» نتیجه‌ی مستقیم تقرب آدم به‌شجره‌ی منهیه بوده است. ضرورتی ندارد که لزوماً آن‌را «مکانی» تفسیر کنیم. واضح است که او در نتیجه‌ی ارتکاب نهی إلٰهی هبوط کرده و از مقام و منزلتی که ذات قدسی در ابتدا به‌او اکرام فرموده و تا حد مسجود ملائک بالا برده بود، سقوط کرد. بنابراین هبوط باید قبل از انجام توبه واقع شده باشد که آدم با روی‌کرد به‌توبه واپس به‌مقام و منزلت قبلی خود قرار گرفت.(۱۵)

در منابع کهن «هبوط» آدم مکانی لحاظ شده است. بعد از آدم حضرت نوح و قوم بنی‌اسرائیل نیز هبوط کرده‌اند (۶۱: ۲ ، ۱۱: ۴۸) جوشش و نزول آب از کوهساران نیز هبوط خوانده شده است. هبوط نوح از دریا به‌خشکی و هبوط قوم بنی‌اسرائیل از کنعان به‌مصر بوده است.

هبوط آدم یک فراز مهم در زندگی او بود که سرنوشت خود و فرزندانش را رقم زد. محتمل است که این هبوط در آغاز دوره‌ی کشاورزی، و خروج نسل آدمی از جنگل، یا غارها بوده باشد. یا نوعی مهاجرت از محلی به‌محل دیگر بوده، این عمل آدم بدون این‌که در نتیجه‌ی وحی مستقیم إلٰهی صورت گرفته باشد؛ چون در اصلیت خود منطبق با خواست و مشیّة إلٰهی بوده، از این بابت، خداوند امر به‌هبوط را به‌خود نسبت داده است. مانند آن‌که خداوند همه کارهای که برابر با منطق طبیعی باشد به‌خود نسبت می‌دهد، چون خود را واضع قانون حاکم بر طبیعت می‌داند. مثلاً در آیه‌ی ۲۶ از سوره نحل می‌فرماید: پرنده‌گان را خدا در آسمان نگه می‌دارد، باران را خدا از آسمان نازل می‌کند.(۸: ۱۱) گیاهان را خدا از زمین می‌رویاند ... سراسر قرآن آکنده از این معانی است.

«مهبط» آدم نیز مانند دیگر گوشه‌های زندگی او یک معمای دیگر است. منابع اساطیری به‌جا مانده از پیشینیان در این مورد نیز چون دیگر وجوه زندگی آدم، اظهارات بی‌اساس کرده‌اند. مثلاً مسعودی در مروج الّذهب می‌گوید: «آدم در سراندیب، حواء در جده، طاووس در حبشه، مار در اصفهان، شیطان در سمنان و ... فرود آمده است.»(۱۶) در ناسخ التّواریخ آمده: «آدم در روز جمعه در کوه صفا هبوط کرد، و حواء نیز بر کوه مروه وارد شد.» ناسخ التواریخ قول مروج الذّهب را نیز با اندک تفاوتی نقل کرده است.

به‌اعتقاد این منابع، نه‌تنها آدم و حواء ، بلکه جمیع مخلوقات زنده مانند مار و عقرب و چهار پایان و پرنده‌گان نیز با همین خصوصیات موجوده، به‌دنبال آدم به‌زمین هبوط کرده‌اند! این منابع همه‌گی تحت تأثیر یک‌دیگر قرار دارند و در نهایت جمله‌گی متأثر از مندرجات عهدین هستند. بر اساس مندرجات تورات «خداوند جهان را در سال ۳۹۹۲ (ق.م) آفریده است و آدم در سال ۳۷۷۱ (ق.م) خلق شده است.» منابع کهن دنیا را خلق السّاعة، بسیار کوچک، تاریخ گذشته را بسیار کوتاه و پایان دنیا را خیلی نزدیک می‌دانند. در نهایت مسیر همه‌ی کائنات مطابق با معتقدات مذهبی خودشان رقم می‌خورد.

نشان‌های حکمت بیستم:

۱ ـ ایمان چیست؟
= اعتقاد و جزمیت به‌چیزی که باور داریم واقع می‌شود.
۲ ـ مولوی / مثنوی:

از جمادی مـردم و نامـی‌شدم   وز نما مردم زحیوان سر زدم
مُردم از حیـوانی و آدم شـدم   پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
بار دیگر از ملک قـربان شوم   آن‌چه اندر وهــم ناید آن شـوم

۳ ـ «بوکاتچو جووانی» پیشگام ادبیات اومانیستی رنسانس فلورانسی در آغاز عصر روشن‌گری است. او که خود فرزند کلیسا بود و سه بار به‌رهبری دیر منصوب شد، در شاهکاری مشهورش «دکامرون» (۱۳۵۴، م) از فساد اخلاقی روحانیون مسیحی و خرید و فروش مقامات کلیسایی پرده برمی‌دارد. او ریاضت‌کشی، خلوص، اعتراف به‌گناهان، آثار قدیسین، کشش‌ها، راهبان، فرایارها، راهبه‌ها، قدیس‌سازی و حتی بکرزایی مریم را به‌باد استهزا می‌گیرد.

او بیش‌تر راهبان را مردمی مکار می‌شمارد و به‌ساده دلی کسانی که به‌آن‌ها صدقه می‌دهند، لبخند تمسخر می زدند. (روز ششم، قصه‌ی دهم)

در یکی از دل نشین‌ترین داستان‌های خود روایت می‌کند که چگونه "فرایار چیپولا" برای این‌که اعانه‌ی بیش‌تری بگیرد به‌شنونده‌گان خود وعده می‌دهد که: «یکی از آثار بسیار مقدس کلیسا، یعنی یکی از پرهای جبرائیل فرشته و ملک مقرب را که پس از اعلام خبر ولادت عیسی به‌مریم باکره، در اتاق او برجای مانده است» به‌آنان نشان دهد. (روز ششم، قصه‌ی دهم)

در مستهجن‌ترین داستان خود شرح می‌دهد که چگونه مازیتو، جوانی که از نظر جنسی نیرومند بود، توانست همه‌ی راهبه‌های دیر را ارضا کند، (روز سوم، قصه‌ی اول)

ـ «ویل دورانت»: تاریخ تمدن، ج ۵ (رنسانس) «عصر پترارک و بوکاتچو» ص ۳۷

ـ در سال ۲۰۱۷ در یک کلیسا در ایتالیا ده‌ها تن از راهبه‌های که در ارتباط با امدادرسانی به‌پناهجویان کار می‌کردند، حامله شدند، وقتی مطلب رسانه‌ای شد همه‌ی راهبه‌ها ادعا کردند که همه باکره هستند و با هیچ‌کس تماس نداشته‌اند و همه مانند مریم از روح خدا حامله شده‌اند!

۴ ـ طبق روایت عهدین، در آن موقع مریم نامزد رسمی به‌نام «یوسف» داشته که متعاقب بکرزایی، مورد بدگمانی نامزد قرار می‌گیرد؛ لُکن فرشته‌ی خدا به‌یوسف می‌گوید که مریم باکره است و با کسی همآغوشی نداشته.

۵ ـ کلیسای در «رم» بر خود می‌بالید که مالک مقداری علف از آخوری است که عیسی را به‌هنگام ولادت در آن نهاده بودند. اشیای که مردم ایتالیا آن‌ها را آثار مسیح یا حواریون می‌دانستند، چندان زیاد بودند که شخص می‌توانست، تنها از کلیسای رم دوران رنسانس، تمام لوازم تجسم صحنه‌های انجیل‌ها را فراهم کند. کلیسای ادعا می‌کرد که صاحب پارچه‌ی قنداق کودکی عیسی است، دیگری از دارا بودن قطعه‌های از گرده‌ی نان‌ها و ماهی‌های تبرک شده، از طرف مسیح لاف می‌زد، آن دیگری به‌داشتن میزی که آخرین شام عیسی بر آن گسترده شده بود، مباهات می‌کرد و کلیسای دیگر به‌این فخر می‌کرد که دارای تصویری است از مریم عذرا که توسط فرشتهگان برای قدیس لوقا نقاشی شده است. کلیساهای «ونیز» جسد مرقس حواری، یک بازوی قدیس جورج، یک گوش پولس حواری، مقداری از گوشت کباب کرده‌ی قدیس لاورنتیوس، و چند تا از سنگ‌های را که قدیس استیفان با آن‌ها کشته شده بود، به‌زایران اهداء می‌کردند.

۶ ـ چرا مسیح؟:

= «مسیح» نام مستعرب است که از کلمه‌ی عبری «مُشیاه» گرفته شده و به‌معنی «مسح» شده (یاممسوح) است. با کلمه‌ی «موسی» دارای قرابت اشتقاقی می‌باشد. معنای این کلمه ریشه در معتقدات و فرهنگ قوم یهود دارد که مراد منجی است. اجمال مطلب آن است که قوم یهود در تاریخ طولانی و پرفراز و فرود خود روزگارانی خوب و بدی بسیار تجربه کرده‌اند که سرشار از موفقیت‌ها و شکست‌ها و حسرت‌ها است. گاهی در اوج قدرت و عظمت بودند مانند دوران سلطنت «شاؤل»، «داوود» و «سلیمان» گاهی در حضیض ذلت، برده‌گی، قتل، اسارت، آواره‌گی و امراض بودند، مانند دوران سلطنت فراعنه و قدرت آشوریان، بابلیان و رومیان.

در دوران عظمت قوم یهود، مرسوم چنین بود که وقتی پادشاه برگزیده می‌شد، مردم او را «مسح» می‌کردند و این علامت محبت و اظهار وفاداری بود (مانند آن‌که در اسلام دست بیعت می‌دادند) بدین‌صورت آن پادشاه عنوان «مسیح» به‌خود می‌گرفت. مردم پادشاه ممسوح خود را، به‌تعبیر مذهبی، واسطه‌ی بین خود و خدا می‌پنداشتند، از این‌رو پادشاه را، گاه «پسر خدا»، و مملکت را «ملک خدا» می‌خواندند. «وقالت الیهود نحن ابناءالله؛ وقالت الیهود عزیر ابن‌الله.» که در قرآن آمده، متعلق به‌همین دوره‌ها است. در آغاز این‌ها همه مفهوم سیاسی داشت که رنگ مذهبی به‌خود می‌گرفت. امّا یهودیان در دوران ذلت و مسکنت همواره از خود می‌پرسیدند چرا ملک داوود از هم پاشید؟ و چرا پیوسته فاجعه برآن‌ها می‌بارد؟ حال آن‌که، خدا وعده داده بود قوم بنی‌اسرائیل را در کنف حمایت خود نگه دارد.

پیامبران گوناگونی پیدا شدند و ندا در دادند که خدا با بنی‌اسرائیل به‌خشم آمده، چون فرمان‌هایش را زیر پا می‌گذارند ... (مکافات عمل) در طول زمان پیامبران دیگری آمدند که وعظ

می‌کردند: خدا شماری از بنده‌گان برگزیده‌ی خود را رهایی می‌بخشد و برای آن‌ها «شهریار صلح و آبادانی» از خاندان داوود می‌فرستد. ملک قدیمئ داوود را باز می‌گرداند و دورانی پر از سعادت به‌ارمغان می‌آورد. آن نیز (مانند سلاطین قبل) «مسیح» و «پسر خدا» خواهد بود و مردم را رهایی می‌بخشد. عظمت اسرائیل را باز می‌گرداند و ملک خدا را بنا می‌گذارد. در این بین پیامبرانی هم بودند که دیدی فرابین‌تر داشتند و گفته بودند: مسیح موعود منجئ همه‌ی جهان خواهد بود. بنا براین همه‌ی چشم‌ها و ذهن‌ها به‌آینده خیره شد: گی می‌آید؟

... «عیسای ناصری» آمد، وی نخستین کسی نبود که گفت «مسیح موعود است» عیسی نیز واژه‌گان «پسر خدا»، «ملک خدا» و «نجات» را به‌کار برد و زنجیره‌ی پیامبران قدیمی را نگه داشت. امّا روانه‌ی تپه‌ی اورشلیم شد و اجازه داد تا جمعیت او را منجی خلق بخوانند، درست نقش پادشاهان قدیم را ایفا کرد (همان‌گونه که مردم طی مراسمی آن‌ها را بر تخت می‌نشاندند) همچنین اجازه داد مرم او را مسح کنند. و گفت: «زمان آن فرا رسیده که ملکوت خدا بیاید.»

عیسی میان خود و دیگر «مسیح‌ها» فرق نهاد، آشکارا گفت: او شورشی سیاسی یا نظامی نیست. به‌مردم گفت: گناهان شما به‌خاطر نام پروردگار بخشوده شده است. بخشوده‌گی گناهان به‌این سان کاملاً بی‌سابقه بود. افزون براین: او خدا را «پدر» خواند. این هم در جامعه‌ی یهودی آن‌روز از هر جهت تازه‌گی داشت ...

طولی نکشید که صدای فقیهان یهود بر ضد او برخاست ... و صلیب منزل‌گاه نهایی او شد. زیرا چیزی که از زبان او می‌شنیدند، نه‌آن‌چه بود که قلباً می‌خواستند. مردم منتظر ظهور رهبر نظامی بودند که بی‌درنگ نهری از خون جاری سازد و استقرار «ملک خدا» را اعلام کند.

امّا عیسی آمده به‌آن‌ها می‌گوید: «درعهد جدید ملک خدا این است که همسایه‌ات را به‌اندازه‌ی خودت دوست بداری» به‌این هم بسنده نمی‌کند، می‌گوید: «باید دشمنان خود را نیز دوست بداریم.» (یوستین گُردر، حسن کامشاد: «دنیای سوفی» چاپ چهارم ۱۳۷۹، انتشارات نیلوفر)

۷ ـ دایرة المعارف تشیع، مدخل «آدم»

۸ ـ تاریخ یعقوبی، ج ۱ ص۴

۹ ـ حبیب السیر، ج ۱ ص ۱۷

۱۰ ـ دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱ مدخل «آدم»

۱۱ ـ مولوی / کلیات شمس:

دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر — کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

گفت یافت می‌نشود، گشته‌ایم ما — گفت آن‌که یافت می‌نشود، آنم آرزوست

۱۲ ـ علامه طباطبایی: تفسیرالمیزان، پارسی، ج۱ ص۱۴۶

۱۳ ـ تفسیر نمونه، ج۶ ص ۱۱۵ ـ ۱۳۵

۱۴ ـ نجم‌الدّین رازی، محمد امین ریاحی، گزیده‌ی مرصاد العباد ـ ص ۷۰

۱۵ ـ بعید نیست که چنین هبوط در مورد تمام فرزندان معصیت‌کار آدم نیز صدق کند. به‌این معنی که هر شخصی با ارتکاب مناهی اِلٰهی از مقام و منزلت معنوی خود هبوط می‌کند و از مقام علیای روح انسانی به‌مرتبه‌ی سفلای نفس بهیمی تنزل می یابد.

۱۶ ـ مروج الّذهب، ج۱ ـ ص ۲۵

۲۱

ماهیت شیطان

شیطان چیست؟

نفس و شیطان هردو یک تن بوده‌اند
در دو صــورت خویش را بنموده‌اند
«مولوی»

در تعالیم ادیان <به‌خصوص ادیان ابراهیمی> و بالتبع در ذهنیت پیروان ادیان، شیطان <من‌حیث نیروی شر> یک رکن مهم هستی است و یکی از اضلاع مثلث (خدا ـ انسان ـ شیطان) را تشکیل می‌دهد و بازیگر مهم درگردش هستی است. هرچند وزنش از خدا کم‌تر است، ولی از قدرت تخریبی فوق‌العاده برخوردار است.

اکنون وقت آن است که از خود بپرسیم: شیطان چیست؟ چگونه است؟

این مقصر و گناه‌بار اصلی که همواره در طول تاریخ زندگی بشر، و در هر مذهب و ملت، بار تمام خطاهای آدمی را بردوش کشیده و موجبات تبرئه‌ی بنی‌آدم نسبت به‌پذیرش خطاهای خود را فراهم می‌کند، چیست؟ کیست؟ و چگونه است؟

آیا او حقیقةً موجودی مستقل و خارج از ذهن آدمی است؛ یا برخی حالات و صفات نفسانی خود بشر است؟ اگر موجودی خارج از وجود آدمی باشد، از چه راهی بر انسان نفوذ یافته و او را اغوا کرده و می‌کند؟ راه مقابله با او کدام است؟

برای درک بهتر ماهیت شیطان به‌سراغ قرآن مجید رفته و آیات مرتبط با این مقوله را مورد بحث و استنتاج قرار می‌دهیم. قبل از ورود به‌بحث باید به‌این پرسش پاسخ دهیم که «ضرورت و ثمره‌ی بحث چیست؟»

= می‌توان گفت: در ذهنیت همه‌ی آدمیان <به‌خصوص پیروان ادیان> هستی مرکبی از خیر و شر است. شر چیست؟ منشأ آن کدام است؟

وقتی صحبت از جنبه‌های مختلف وجودی انسان در میان بوده و در ارتباط با همین موضوع مقوله‌ی وحی مورد ارزیابی قرار گیرد؛ لاجرم نمی‌توان از طرح مبحث شیطان‌شناسی، که در اعماق روح و روان و معتقدات آدمیان جای پای وسیع و محکم دارد، چشم پوشید؛ چون مفاهیم و مقولات سه گانه‌ی: انسان ـ خدا و شیطان در واقعیت زندگی دینی چنان به‌هم پیوسته است که گویا هرکدام رکنی از یک مثلث را تشکیل می‌دهد. به‌عبارت روشن‌تر: انسان به‌عنوان یک واقعیت عینی وجود دارد؛ خداوند از طریق وحی و ارسال رُسُل برآن است تا به‌او «چگونه‌زیستن» آموخته و دست او را بگیرد تا خود را بالا بکشد و به‌زندگی شایسته‌ی انسانی برساند، در همان حال شیطان نه‌تنها در راه صعود معنوی و تکامل روحی انسان موانعی فراهم می‌نماید، که پیوسته قصد به‌زمین افکندن او را نیز دارد.

پس ضروری است این دشمن ابدی نسل بشر به‌درستی شناسایی گردد تا راه تقابل با آن ممکن شود. درک ما این است که تصحیح باورهای بشر، او را در امر مسئولیت‌پذیری و مراقبه‌ی نفس امّاره کمک خواهد کرد. انسان تنها از این طریق می‌تواند به‌زندگی پر معنی و شرافتمندانه دست یابد. او از این طریق به‌چنان بینش خواهد رسید که در تشخیص شیاطین حقیقی و رنگارنگ موجود در میان جامعه، مشکلی نداشته باشد. تعمیم چنین بینش روشن نسبت به‌موضوع، سبب می‌شود تا اشکال و انواع حقیقی شیاطین در میان جامعه جایگاه خود را از دست داده و دفع و طرد شوند. هرگاه کسی به‌این مرحله از درک و تشخیص رسد که باور کند «شیطان منحصراً در درون خود او و آمیخته با رگ و پی و قطرات خون او است» و در همان حال باور داشته باشد که «خدا نیز در درون خود او و نزدیک‌تر از رگ گردن و جداره‌ی قلبش هست» لاجرم متوجه جهان درون خود شده و باطن وجود خود را از تصرف شیطان خارج می‌نماید و به‌حالت رحمانی تغییر می‌دهد.

در چنین حالت، شخص در خواهد یافت که دوست و دشمنش در درون خود او است. بدین‌ترتیب راه نجات را به‌درستی دریافته و برحساسیت، هوشیاری و دقت عمل او افزوده می‌شود، سرانجام، از جست وجوی بی‌حاصل در آفاق زمان‌ها و مکان‌ها، جهت یافتن دشمن و دوست موهوم نجات می‌یابد و در امر خودسازی خویش موفقیت کسب خواهد کرد. چنین است ثمره‌ی بحث.

حقیقت این‌است که انسان به‌دلیل برخورداری از تکامل مغزی و هوش فوق‌العاده، موجودی منفعت‌جو و مسئولیت‌گریز است، او نمی‌خواهد به‌عواقب و

نتایج سوء اعمال خود اعتراف نماید و همواره دیگران را مسئول خطاها و ناکامی‌های خود (حتی در زندگی شخصی خویش) دانسته و از جهان پیچیده‌ی درون خود بی‌خبر است. همین خصوصیت او ایجاب می‌کند که همواره در عرصه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی خود، در پی دشمن‌تراشی برآید. از طرف دیگر در نهاد انسان دو نیروی حب و بغض تعبیه شده است، او نمی‌تواند بدون اِعمال این دو قوه زندگی کند. از همین بابت دوست‌یابی و دشمن‌تراشی در اصلیت و نهاد آدمی به‌عنوان یک غریزه‌ی نوعی وجود دارد، تعالیم ادیان با عنایت به‌همین خصیصه‌ی آدمی، موضوعات و مفاهیمی را جهت اظهار و اعمال قوای جب و بغض بنی‌نوع بشر معین کرده است که در تعالیم اسلام به‌آن «تولی و تبری» می‌گویند.

گفتیم ذهنیت فرد و جامعه پیوسته به‌دنبال یک مجرم ضعیف و حتی موهوم می‌گردد، تا گناهان و خطاهای خود را به‌او نسبت دهد. چون این مجرم ضعیف، یا موهوم نمی‌تواند از خود دفاع نماید، بنابراین ذهنیت بشر مسئولیت‌گریز، به‌طور یک‌جانبه احساس پیروزی و تبرّی می‌کند و از این طریق ارضاء می‌گردد. عجیب است: «خطاء را انسان مرتکب می‌شود، امّا خدا شیطان را لعنت کند!»

اگر در این عرصه عمیق‌تر بیاندیشیم، به‌این نتیجه می‌رسیم که اساساً فرهنگ بشری در راستای افهام و تفهیم نیاز به‌یک‌رشته ابزار قراردادی دارد که به‌طور ثابت و عامه‌پسند به‌عنوان مقیاس و محک عمل کند؛ همچنان که در بازار داد و ستد ناگزیر از وضع سیستم اوزان و اندازه‌گیری گردید. و همان‌سان که در عرصه‌های هنر، ادبیات و ارتباطات مجبور شد تا الف ـ با و رسم‌الخط اختراع نماید. درست بر همین روال، فرهنگ بشری نیازمند آن‌است که در راستای افهام و تفهیم بهتر یک‌رشته اساطیر و الگوهای متناسب با موضوع داشته باشد تا بتواند به‌آن وسیله مطلب را منتقل کند. مثلاً: یک ملاّنصرالدّین داشته باشد تا مظهر سفاهت قرار گیرد.

در مقابل آن یک لقمان حکیم داشته باشد تا نکات حکمت‌آمیز خود را از زبان او اظهار بدارد، یک بهلول عاقل داشته باشد تا وجه مشترک میان هردو واقع گردد، همین‌طور یک حاتم طایی به‌عنوان پرچم‌دار سخاوت، یوسف صدیق به‌عنوان مظهر زیبایی، هرکول نمونه‌ی از قدرت بازو، ضحاک مثالی از ظلم و قساوت، لیلی و مجنون بیانی ازعشق آتشین، فرهاد و شیرین نمونه‌ی از سخت‌کوشی بی‌حاصل، قارون چهره‌ی از ثروت‌مندان بی‌خیر... و شیطان مظهر کاملی ازشر و بوالفضولی.

این‌ها ابزارهای هستند که اگر وجود شان واقعیت تاریخی هم نداشته باشند، بشر ناگزیر از خلق و ابداع آن‌ها است تا روند شکل‌گیری و تبادل فرهنگ خود را سامان‌دهی نماید. وقتی کسی در مقام بیان برآمده و گفت: «فلان شخص خیلی فهمیده و دانا است، یا خیلی با سخاوت و مهمان‌نواز است، یا خیلی نیرومند و شجاع است، فوراً بتواند آن شخص مورد نظر خود را با اساطیر و الگوهای (از قبل موجود) مانند لقمان حکیم، حاتم طایی، رستم دستان... مقایسه کند. چنان‌که قبلاً اشارت رفت، این مقیاس‌ها و الگوها به‌صورت قراردادی در ذهن گوینده و شنونده وجود دارد، از همین جهت انتقال مطلب به‌آسانی ممکن می‌شود. این درحالی است که هیچ یک از دو طرف گوینده و شنونده هیچ یک از آن اساطیر را ندیده‌اند، لٰکن هریک در ذخایر ذهنی خود چنان چهره‌های را دارند که در اصل از فرهنگ عمومی گرفته‌اند.

بدین‌ترتیب میزان سفاهت ملاّنصرالدّین، کیاست لقمان و جمال یوسف در ذهن هر دو طرف گوینده و شنونده مستتر است، هر دوی آن‌ها اگر در مقام میزان‌بندی آن جمال و کمال برآیند، نمی‌توانند یک تعریف روشن و مورد توافق از سوژه‌ی مورد قیاس خود به‌دست دهند، اگر هر دو نفر (جدا از هم) یوسف موجود در ذهن خود را تجسم دهند، آن وقت خواهند دید که چه تفاوت فاحشی میان هردو یوسف وجود دارد، اگر این نسبت را به ۱۰ ـ ۲۰ ـ ۵۰ و ۱۰۰ و بیش‌تر افزایش دهیم، ضریب تفاوت‌ها و اختلافات به‌همان مقیاس بالا خواهد رفت. سرانجام هیچ‌کس نخواهد توانست ثابت کند که فُکل یوسف، مشکی بوده، یا خرمایی، حنایی، طلایی، زرد ... بعد از آن نوبت به‌بینی یوسف می‌رسد: بزرگ بوده، کوچک بوده، مثلثی، پهن، عقابی، شمشیری، جغدی... سپس چشم و ابرو، دهن و دندان ... و الی آخر ...

خوش‌بختانه هیچ‌کس وارد جزئیات نمی‌شود، هرکه هرچه در ذهن دارد، همان ملاک است. به‌همان وسیله عمل افهام و تفهیم درحد مطلوب انجام می‌یابد و برای هر دو طرف قناعت حاصل می‌آید. چنین است احتیاجات فرهنگ بشری. به‌فرض که یوسف را از میان برداریم، جمال زیبا را به‌چه چیزی، یا چه کسی می‌توانیم تشبیه کرد؟ بدین‌ترتیب محو سیمای یوسف از ذهنیت عمومی مساوی است با حذف یکی از حروف ۳۲ گانه در زبان پارسی، که دیگر نمی‌توانید متنی صحیح بنویسید.

هم‌چنین اگر شما شبی مهمان حاتم طایی می‌شدید، شاید سری بی‌شام به‌بستر می‌گذاشتید و صبح جگرخون از منزل او خارج می‌شدید، ولی اکنون کسی این

احتمال را نمی‌دهد، زیرا فرهنگ بشری نیاز دارد که این چهره خراب نشود. خدشه‌ی چهره‌ی حاتم طایی مساوی است باحذف یکی دیگر از حروف ۳۲ گانه‌ی زبان پارسی. نقش اساطیر در همه‌ی فرهنگ‌های رایج در میان همه‌ی اقوام و ملل جهان همین‌طور است. فقط اسامی عوض می‌شوند، اساطیر و قهرمانان با اسامی مختلف در همه‌جا همان کاری را می‌کنند که یوسف و زلیخا و حاتم طائی و ملاّنصرالدّین برای ما انجام می‌دهند. اساطیر، صرفاً مخلوق پنداشت بشراند و چیزی زیادی از خود ندارند. «شیطان‌سازی» بشر نیز در همین راستا و به‌منظور نقل بار مسئولیت و خطاهای خود به‌گردن او صورت گرفته است. بشر از شیطان یک موجودی حقیقی و خارج از ذهن ساخت تا پس از ارتکاب خطاهای خود، به‌او لعن فرستاده و خود را تبرئه کند: «ابلیس کی گذاشت که ما بنده‌گی کنیم!»

بشر یک توجیه‌گر قهار و یک فلسفه‌باف ماهر است، برای خواهش‌های درونی خود فلسفه درست می‌کند، همان‌طوری که می‌داند چسان بهانه‌جویی کند و کردار و قصور خویش را توجیه نماید؛ همه‌ی این‌ها به‌آن خاطر است که می‌خواهد شهوات سرکش او میدان جولان داشته باشد. چنان‌که قرآن فرماید: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ، ۷۵: ۵» در همین راستا طوری که قرآن مجید معرفی می‌کند، شیطان چیزی جز «نفس وسوسه‌گر و پلید خود آدمی، به‌علاوه‌ی بعضی موجوداتی مضر دیگر از قبیل انواع ویروس‌ها و میکروب‌ها نیست.»

چون در ذهن عامه‌ی مردم، ادنی مرتبه‌ی سقوط و پلیدی انسان قابل تعریف و تصور نیست؛ بناءاً برای سهولت فهم و قضاوت، قائل به‌وجود مستقل شیطان شده و آیات قرآن را غلط تأویل می‌برند. گواین‌که نمی‌توانند باور کنند که انسان نیز تا آن‌حد سقوط می‌کند. قرآن مجید این مسئولیت‌گریزی بشر را به‌انتقاد گرفته و تا مرز «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ، ۸۰: ۱۷» پیش‌رفته است. در سراسر قرآن مجید آیاتی روشن و محکم، مبنی بر مسئولیت انسان در قبال اعمالش آمده است:

۱ـ «**وَلَقَدْخَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَاتُوَسْوِسُ بِهِنَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْحَبْلِالْوَرِيدِ، ۵۰: ۱۶**»

۲ ـ «وَالْعَصْرِ، إِنَّالإِنسَانَ لَفِيخُسْرٍ، إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ، ۱۰۳»

۳ ـ «كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَىٰ، أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ، ۹۶: ۶ ـ ۷»

۴ ـ «يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَاغَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، **الَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ...۸۲: ۶ ـ ۸**»

۵ ـ «إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِهلَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ، ۱۰۰: ۶ ـ ۸»

۶ ـ «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ، وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ، ۲۰: ۱۱۵ ـ ۱۱۶»

۷ ـ «أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى، ۷۵: ۳۶»

= ۱ ـ ۱ ـ «به‌تحقیق ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم چه چیزی او را به‌وسوسه می‌اندازد، ما از رگ گردن به‌او نزدیک‌تریم»

= ۲ ـ ۲ ـ «قسم به«عصر» که نوع انسان معرض زیان‌کاری است، مگر آنان که ایمان آورده و اعمال نیک انجام دهند و توصیه به‌حق و توصیه‌ی به‌صبر نمایند.»

= ۳ ـ ۳ـ «قطعاً انسان زیاده‌روی می‌کند، هنگامی‌که احساس توان‌مندی نماید»

= ۴ ـ ۴ ـ «ای انسان چه چیزی تو را مغرور کرد، که از خدای خویش روی برتافتی، آن خدای که تو را آفرید و تعادل بخشید...»

= ۵ ـ ۵ ـ «قسم به... که انسان نسبت به‌پروردگار خویش ناسپاس است.»

= ۶ ـ ۶ ـ «جداً پیشاپیش، با آدم تعهد نمودم «از او تعهد گرفتم» پس او فراموش کرد، و در او اراده‌ی ندیدم.»

= ۷ ـ ۷ ـ «آیا انسان گمان می‌کند همین‌طور، به‌حال خود رها خواهد شد؟!»

آیاتی از این نوع در قرآن کریم بسیار فراوان است که انسان را در قبال مجموعه‌ی پندار، گفتار و کردار خود عمیقاً مسئول می‌داند. همچنین از قول پیامبر مکرّم اسلام و حضرت علی نقل شده است که «بدترین دشمن تو نفس خودت می‌باشد، که گذشته و آینده ات در گرو آن است.» (۱) نیز مولوی گوید:

نفس ما خود کمتر ازفرعون نیست — لیک او را عون و ما را عون نیست
نفست اژدرهاست، اوکی مرده است — از غـــم و بـــی آلتی افســرده است
گـــر بیـــابـــد آلت فـــرعـــون او — که به‌امر او همی رفـــت آب جـــو
آن گـــه او بنـــیاد فـــرعونی کـــند — راه صـــد موسی و صد هرون زند

کلمه‌ی شیطان

این کلمه در قرآن مجید ۸۸ بار در قالب‌های گوناگون آمده و معانی مختلفی از آن قصد شده است. از آن جمله: فساد، اخلاق پست، وسوسه‌های درونی انسان، ذات انسان‌های خطاکار، موجودات مضر و میکروب‌ها و حشرات موذی و در مواردی هم موجوداتی تعریف نشده می‌باشد. پس آن یک صفت ثانوی و عارضی است. بنابراین «شیطان» اسم معنی می‌شود، نه‌اسم ذات.

برخی این کلمه را عربی و گروهی آن‌را غیر عربی دانسته‌اند. گروه اول آن‌را از ماده‌ی «شاطن» یا «شطن» به‌معنی خبیث و پست گرفته و معتقداند شیطان به‌موجودی سرکش اطلاق می‌شود. این تعریف شامل اجنّه، انسان، حیوان و حشرات موذی می‌گردد. هم‌چنین به‌معنی روح شریر و دور از حق نیز آمده است.(۲)

گفته شده که «شطن» به‌هرچیزی بد (اعم از انواع امراض و خبایث روحی و جسمی و اعم از مال، شهرت، شهوت و هم‌نشین بد) اطلاق می‌شود. گروه دوم که «پطروشفسکی» جزء آنان است، معتقداند که شیطان از «ساتانا» (حبشی) اخذ شده است، بناءاً لفظ عربی نمی‌باشد. در کلیه‌ی زبان‌های اروپایی «ساتان» می‌گویند.

در مجموع، هر چیزی زشت و بد، و بد مزه و بد بو به‌شیطان تعبیر شده است. قرآن تشبیهی دارد که به‌غایت گویای سیمای شیطان است: درباره‌ی معرفی درختی موسوم به«زقّوم» (که گویا محصول آن خوراک جهنمیان است) می‌فرماید:

«إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيأَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ،۳۷: ۶۴ ـ ۶۵»

= آن درختی است که می‌روید در وسط جحیم (جحیم = یکی از اسامی، یا یکی از پلاک‌های جهنّم است) منظره و جوانه‌های آن درخت، دقیقاً مانند سرهای شیاطین است. (کانّه = غایت تشبیه ـ تشبیه بلیغ) قرآن خوب به‌این نکته واقف است که تو، نه«سر شیطان» را بالعین دیده‌ای، نه«شجره‌ی زقوم» را، امّا در این‌جا با استفاده از فرهنگ محاوره‌ای خودت و متکی برذخایر ذهنی خودت باتو سخن گفته؛ یعنی تشبیه موجود موهوم ذهنی، به‌موجود موهوم ذهنی. این همان روش بیانی است که تو بارها و بارها از آن بهره گرفته‌ای: تعیین میزان گشادی دهن اژدها و میزان وحشت غول در دست خودت بود، همان‌طوری که در آن‌جا به‌هراندازه که دلت می‌خواست، دهن اژدها را گشاد می‌کردی، در این‌جا هم تا دلت می‌خواهد «طلع» درخت زقوم و «سر شیطان» را زشت و بدنما تصور کن.

ابلیس

این نام نیز ۱۱ بار در قرآن مجید آمده است. اگر این ۱۱ مورد کلمه‌ی ابلیس را ضمیمه‌ی آن ۸۸ فقره لفظ شیطان نمائیم جمعاً ۹۹ مورد می‌شود. در برخی موارد به‌گونه‌ی تلویحی، شیطان و ابلیس یکی معرفی شده و گاه ابلیس موجودی نسبتاً مستقل دانسته شده است؛ امّا در عرف عام اغلب شیطان و ابلیس اسامی مترادف و متضایف می‌باشند. گفته شده که ابلیس؛ پدر، و شیطان فرزند او می‌باشد.

دربارەی این‌که «ابلیس» لفظ عربی است یا غیر آن، به‌طور کلی دو نظر وجود دارد. برگشت این دو نظریه به‌این دو امر کلی است که گروهی، قرآن را عربی خالص و عاری از هرنوع کلمه و لفظ غیر عربی پنداشته‌اند؛ در صورتی که گروه دوم، این کتاب‌را آغشته بازبان‌های غیرعربی، به‌خصوص زبان‌های سامی هم‌چون: آرامی، سریانی، حبشی، ساحلی و عبری دانسته و معتقداند که اعلام و اسماء فراوان غیرعربی در قرآن شریف آمده است مانند: بسیاری از نام پیامبران إلٰهی همچون موسی، ابراهیم، ایوب، یونس، اسماعیل ... اسماء مکان‌ها، مانند بابل، روم، مصر، مدین ... و نام فرشته‌گان مانند جبرئیل، میکائیل ... و نام بت‌ها مانند یعوث و یعوق ... و هم‌چنین الفاظ غیرعربی که غیر از نام‌های خاص است مانند «اسفار» (جمع سِفر به‌معنی کتاب) استبرق (حریر ضخیم) حواریون، دُّری (درخشان) صراط ...

طبق این نظر کلمەی ابلیس نه‌عربی و نه‌هم عبری است، زیرا قبل از اسلام در هیچ شعر جاهلی عرب به‌کار نرفته و در زبان عبری هم «عزازیل - یاعزازیل بزائین» است: (تکبر عزازیل را خوار کرد - شعر پارسی) این گروه در مورد کلمەی ابلیس به‌نتیجەی نرسیده‌اند. بعضی آن‌را از کلمەی یونانی «دیادولوس» (diadolos) دانسته‌اند که در کلیەی زبان‌های لاتین کمابیش شناخته شده است.

امّا سؤال بی‌پاسخ این است که چه‌گونه این لفظ بدون واسطه وارد قرآن شده است؟ طبق نظر اول (که ابلیس را کلمەی عربی می‌دانند) آن از مادەی بَلَسَ (هم‌وزن ضَرَبَ است) گروهی نیز آن‌را به‌باب «اِفعال برده و به‌اِبلاس» می‌رسانند: (بلس، یبلس، ابلاس؛ نا امید شد، نا امید می‌شود، نا امید شدن. در قرآن مجید نیز تعابیری از این سنخ آمده است: یبلس، ۳۰: ۱۲ ، مبلسون، ۲۳: ۷۷ ، ۶: ۴۴ ، ۴۳: ۷۵ ؛ مبلسین، ۳۰: ۴۹ عدەی آن‌را مرکب از دو کلمەی (أبو) و (لیس) = أبولیس (پدرنیستی) دانسته و معنی آن‌را منتهای یأس و نداری و بی‌چاره‌گی و بی‌پناهی اخذ کرده‌اند. بعضی دیگر آن‌را از مرکب (أبو) و (لُبس) = أبولُبس (پدر اشتباه) به‌معنی منتهای خطاکاری، اشتباه کردن خود و به‌اشتباه انداختن غیر تلقی کرده‌اند ...

به‌رغم این‌که نام «ابلیس» در ادبیات عرب قبل از اسلام دیده نشده، شعراء و اُدبای عرب و عجم پس از اسلام اسامی و القاب فراوانی به‌او داده و او را یک شخصیت واقعی گرفته‌اند. از جمله اسامی و القابی که شعراء و ادباء به‌ابلیس داده‌اند عبارت است از: دیو، اهریمن، عدو، عفریت، أبومره، حارث، شاطن، شطن، شطین، شوط، أبوشوط، جن، أبوالجن، أبودجانه، خناس، بعل زبوب، أبوالعیزاز،

بلعز، عزازیل، لئیم، لعین، رجیم، شیطان، ابلیس، پلید ... گروهی از این تعابیر منشأ قرآنی داشته و اغلب ابتکاری است. این نشان می‌دهد که یک موجودی موهوم که در واقع برگرفته از یک مفهوم مجرد می‌باشد، در ذهن بشر چه جایگاه وسیع و محکمی دارد. همچنین این جدال لفظی کماکان ادامه دارد که او از جنس آتش است، یا باد، از جنس آب است یا خاک؛ جن است، یا ملک، مجرد است، یا ماده ...

از مجموع ۱۱ مورد کلمه‌ی ابلیس که در قرآن آمده ۹مورد آن درارتباط مستقیم با خلقت و جزئیات زندگی آدم أبوالبشر است.(۳) دو مورد دیگر (۳۴: ۲۰ ، ۲۶: ۹۶) در ارتباط با عاقبت جنود ابلیس درعالم آخرت و فریب خوردن قوم «سبأ» توسط ابلیس اختصاص دارد که بازهم مرتبط با زندگی آدمی می‌شود، بناءاً موجودیت ابلیس درارتباط ناگسستنی باموجودیت وزندگی بشر مفهوم می‌یابد لاغیر.

مسانخت «ابلیس» با جن: علت اینکه قرآن مجید، شیطان و ابلیس را تا قبل از ظهور آدم از طایفه‌ی «جن»» معرفی کرده است، این نکته می‌باشد که تا آن زمان برخی از خصایل و غرایز بشری مانند حس مالکیت، غریزه‌ی انانیت، ابدیت‌خواهی و دیگر صفات تاریک شخصیتی مانند زیاده‌خواهی و حرص و آز، در نوع بشر به‌ظهور نرسیده بود؛ بنابراین تمام صفات خوب و بد انسانی تا آن زمان «جن» بودند. پس از تکامل مغزی و ژنتیک انسان (مرحله‌ی آدمیت) است که در او حس مالکیت و باقی غرایز بشری ظاهر شد. بحث کافی در این مورد در مقوله‌ی «امت واحدة» گذشت.

امّا اینکه آیاتی به‌این مضمون در قرآن وجود دارد که گروه‌های از طوایف اجنّة آیات قرآن را شنیدند و گفتند: «قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا، ۷۲: ۱» یا در جای دیگر تهدید می‌کند که جهنّم را از «جن» و «انس» پر می‌کنم (۷: ۱۷۹) یا در آیات ۲۹ ـ ۳۰ ـ ۳۱ از سوره‌ی احقاف می‌گوید: «طایفه‌ی از جنیان را متوجه تو نمودم، صدای قرآن را شنیدند، بعد برگشتند میان قوم خود و آنان را دعوت به‌امر حق کردند ... و باقی موارد ...

این‌ها اشاره به‌اقوام بدوی و دور افتاده‌ی دارد که در مناطق مختلف در درّه‌ها و پشت کوه‌های دور افتاده، به‌دور از فرهنگ و تمدن پیش‌رفته زندگی می‌کردند. عرفاً به‌آن‌ها "جن" گفته می‌شده، چون هم خود غایب از انظار بوده و منقطع از شاهراه‌های عمومی به‌سر می‌بردند، هم اطلاعات چندانی از دنیای پیرامون نداشتند. چنان‌که در کتاب فقهی «لمعه» نیز چنین آمده است. قرآن در جای دیگر می‌فرماید:

«همه‌ی افراد بشر در یک مرحله «جن» هستند = جنین: «وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ‌﴾، ۵۳: ۳۲» [برای توضیح بیش‌تر کلمه‌ی مورد نظر و مشتقات آن توجه کنید به«معانی مختلف جنت» که در بخش «قرآن و خلقت آدم» گذشت.]

در آن‌جا که کلمات «انس و الجن» یا «جن و الانس» به‌صورت عطف و معطوف بیان شده است، همان مفهوم "حاضرین" و "غایبین" را القاء می‌کند. همیشه وقتی بخواهند یک امر مهم و عمومی را اعلام کنند، می‌گویند: «حاضرین به‌غایبین اطلاع دهند، یا حاضرین و غایبین بدانند.» حکم کلی است، و تکلیف حاضرین و غایبین یکی است. چون عطف و معطوف «کالکلمة الواحد» می‌باشد.

ـ ممکن است پرسش شود که چرا در بعضی جاها غایبین مقدم داشته شده «وجن و انس» گفته شده درحالی‌که مخاطب حاضرین هستند؟

= در این‌گونه موارد یا به‌جهت ضرورت بیانی و سهولت در سیاق کلام است، مثل این‌که می‌گوئیم: خرد و کلان، کوچک و بزرگ، سیاه و سپید، کور و بینا... یا لف و نشر مشوّش است (به‌تعبیر حجت هاشمی خراسانی "مهوّش" اول به‌جای ثانی، ثانی به‌جای اول) که در علوم معانی ـ بیان، امری رایج می‌باشد.

پس داستان اجنّة در ماهیت خود از مقوله‌ی ابلیس منفک شد. بنا به‌بیان کلی که در فوق ارائه گردید، افرادی از اجنّة می‌توانند پلیدی، یا همان ابلیسی بکنند، یا نکنند. امّا «جن» در ماهیت حقیقی خود با شیطان و ابلیس دارای مسانخت نیست. از ضرب و جمع مجموع آیات شریفه‌ی قرآن در مورد شیطان و ابلیس، این نتیجه حاصل می‌شود که موجودی مستقل و خارج از ذهن، تحت این عناوین و اسامی، وجود ندارد. این خاصیت ذهن بشری است که برای مفاهیم مجرد و فاقد مصداق عینی، مصادیق اعتباری می‌سازد. بنا به‌منطق عمیق قرآنی، شیطنت و بلاست، یک حالت ثانوی، عارضی و دارای خاصیت ثبوت و زوال و شدت و ضعف است. یعنی که برخی حالات و اوصاف ناپسند و اخلاق رزیله‌ی بشری، شامل حب و بغض‌های بی‌مورد، حسادت، کینه‌توزی، فریب‌کاری، تدلیس، حقه بازی، دروغ، حرام خواری ... همان شیطان است، که به‌هراندازه در وجود شخص قوت گیرد، او به‌همان نسبت ذات ابلیس می‌شود. چه نیکو گفت علامه اقبال: «ای بسا آدم که ابلیسی کند.»

أبوالفرج ابن‌الجوزی در «تلبیس ابلیس» این حدیث نبوی را می‌آورد که فرموده است: «شیطان مانند خون در رگ‌های آدمی جریان دارد.» شخص در نتیجه‌ی وسوسه‌های نفسانی دچار حالت «تلبیس» شده و اصولاً توانایی تشخیص حق و باطل

را از دست می‌دهد، یا این‌که شدت وسوسه و عطش چنان است که او عملاً توان اقبال به‌طرف حق را از دست داده و تن به‌باطل می‌سپارد؛ به‌رغم این‌که نظراً می‌داند حق و باطل چیست. از نکات خیلی ظریف این‌که: قرآن مجید در داستان اختلاف منجر به‌قتل دو پسرآدم، شیطان را مباشر و محرک نمی‌داند، بلکه می‌فرماید ... پس از این گفت و گو، هوای نفس او را به‌قتل برادرش ترغیب نمود = «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ، ۵: ۳۰»(۴)

خیلی جالب است که حادثه‌ی با این اهمیت، ازدید قرآن نه‌حاصل فریب شیطان، که نتیجه‌ی وسوسه‌ی نفس باشد. خوشمزه‌تر از همه این‌که مسعودی و ثعلبی در این مورد از صراحت قرآن هم فراتر رفته‌اند: مسعودی در مروج الذهب (ج۱ ص۶۶ می‌گوید: «پس از قتل هابیل توسط قابیل، اول آدم وحواء دررثای فرزندشان اشعاری سرودند، سپس ابلیس در مکر و نیرنگ خود به‌زبان عربی اشعاری سروده است. مسعودی چهار بیت از آن قصیده‌ی طولانی ابلیس را در مروج الذهب آورده است!

«تلبیس»: این عنوان در عرصه‌های قدرت و نفوذ اجتماعی و رفتار آدمیان با یک‌دیگر اطلاق می‌شود. چون عموم توده‌های مردم از آن‌جهت که فاقد افکار عمیق و کلان هستند، در تعیین سرنوشت کلان خود مدخلیت ندارند. بازیگران و کارگردانان اصلی امور همواره شماری معدودی هستند که بسیار بالاتر از کمیت وجودی خود اقدام کرده و فضاء را چنان آلوده و مغشوش می‌کنند که اکثریت خاموش جامعه توانایی ذهنی و عملی روی‌کرد به‌امر حق را از دست می‌دهند. لذا تن به‌فریب می‌سپارند. مثلاً کار سیاستگران و رسانه‌های جمعی در دنیای ما یک نمونه‌ی روشن این گفته است: «قلب حقایق! و سرگرم کردن!» این حالت را قرآن «تلبیس» خوانده و با صدای بلند فرموده است:

«حق و باطل را باهم تلبیس نکنید. = «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ، ۲: ۴۲» روشن است که حق و باطل به‌ذات خود غیرقابل تلبیس‌اند، این حالات انسانی است که آن‌را باهم اشتباه می‌گیرند.

به‌همین سبب می‌توان گفت «شیطان» عنوان عام و «ابلیس» وصف خاص است. به‌این معنی که هرشَیء که انسان را فریفت و قدرت تشخیص و درست‌اندیشی آدم را فلج کرد؛ شیطان است؛ در صورتی که نفس آن عمل فریفتن می‌تواند عنوان ابلیس به‌خود گرفته و متعلق آن تلبیس؛ یا ملبوس است؛ که مانند شکار بی‌جان، خویشتن خویش را در اختیار وساوس شیطانی گذارده است.

با این بیان می‌توان گفت: آن ابلیسی که برآدم سجده نکرد، نفس وسوسه‌گر نوعیء آدمیت او بوده است. یعنی که نه‌تنها غرایز نوعی آدمیت منعدم نشد، که در نتیجه‌ی تکامل نوعی و پیدایش حس مالکیت، تکاثرطلبی، انانیت، حبّ ذات، غضب، حسد، انتقام جویی ... در نوع نسل آدمی روز به‌روز قدرتی بیش‌تر و میدان بروز و جولان فزون‌تر هم کسب نمود. غضب و شهوت از قوای فوق‌العاده قدرت‌مند است که به‌پیش پای بشریت سجده نکرده است. این محصول تکامل او بود.

لذا از منظر لیبرالیسم امروزی ابلیس مظهری از تکامل اراده‌ی آزاد انسان نیز هست «من سجده نمی‌کنم، حرف کمی نیست» در پشت این حرف یک اراده‌ی آزاد و قوی مبتنی بر خودباوری بزرگ نهفته است. به‌همین خاطر شیطان‌پرستان افتخار می‌کنند که شیطان مظهر آزادگی و اراده‌ی آزاد انسان است.

قرآن مجید با بیان سمبلیک خود، آدم معهود را به‌عنوان نماینده‌ی نوع بشر گرفته است، و الاّ در اصل بحث بر سر شخص نیست، سخن بر سر نوع بشر است. قرآن خواسته بفرماید: «اگر مواظبت و مراقبت دایمی را از دست بدهی، نفست بر تو غالب خواهد شد، حتی اگر پیغمبر خدا باشی.» کما این‌که آن ملائکه‌ی که برآدم سجده نمود، وجدان اخلاقی و ملکات معنوی و روحانی او بود. بدین‌ترتیب با این سجده‌ی ملایک: (انقیاد وجدان اخلاقی و حس خیرخواهی) و آن طغیان ابلیس: (سرکشی غرایز نفسانی و قوای شهوانی) حالات دوگانه در نهاد نوعی بشر پدید آمد که به‌قول مولوی «نیمی او زافرشته و نیمی ز خر» شد. آن‌چه سجده کرد (به‌انقیاد در آمد) نیمه‌ی فرشتی؛ و آن‌چه مطیع و منقاد نشد نیمه‌ی خریت آدم بود.

چنان‌که در فوق اشارت رفت، قرآن مجید کل شیاطین را به‌دو گروه «انس» و «جن» تقسیم کرده است. شیاطین جن عبارت از نفوس پنهانی خود ما، و شیاطین انسی عبارت از وجود آدم‌های پست و خبیث در جامعه‌ی بشری است. قرآن مجید می‌گوید همواره دشمن تمام انبیاء إلٰهی از زمره‌ی این دو گروه بوده‌اند: «و همچنان قرار دادیم، برای هر پیامبری، دشمنان شیطانی، از نوع انسان و اجنّة» = «وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا، ۶: ۱۱۲» پس این‌که قرآن می‌فرماید شیطان دشمن آشکار انسان است: «إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا، ۱۲: ۵ ، ۱۷: ۵۳»

منظور این‌است که او دشمن انسانیت انسان است. انسان و انسانیت در واقع یک حالت وصفی است که شامل زندگی سالم و معنوی بشر می‌باشد. درست همان

چیزی که انبیاء به‌دنبالش هستند. اگر بشر خود را از اسارت نفس بهیمی آزاد کرد و در نتیجه‌ی ریاضت و خودسازی در نشأی انسانیت قرار داد، انسان است:

= «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ، ۱۵: ۴۲»

در غیر این صورت بشر است که نوعی از حیوان می‌باشد. این حیوان هنگامی که تابع غرایز بهیمی قرار گرفت، خود عین ذات شیطان، یا از جنود آن می‌گردد، که رو در روی انبیاء عظام اِلٰهی قرار می‌گیرند. یعنی تخریب‌کار می‌شود. صفت (مبین) که بعد از کلمه‌ی «عدو» در آیه‌ی کریمه آمده است، مفید این معنی است که موضوع آن‌چنان روشن است که هیچ نیازی به‌شرح و استدلال ندارد.

ساده کلام این‌که: بشر فی‌ذاته حیوان وحشی است، ما اهلی شده‌ی آن‌را می‌بینیم امّا حیثیت وحشت در زیر پوستش تاهنوز باقی است که به‌مناسبت‌های بروز می‌کند. فرق بشر ابتدایی با انسان متمدن! فقط در همین است که بشر ابتدایی خشونتش در بیرون و رأفتش در درون است، حال‌آن‌که بشر متمدن دقیقاً عکس آن است، ملاطفت و لبخندهای <کاذبش> در بیرون و خباثت و قساوتش در درون است. تمدنش به‌او فقط همین اندازه کمک کرده است تا بتواند خباثت و نیات باطنی خودرا در پشت لبخندهای فریبنده و الفاظ رنگین و وعده‌های دروغین پنهان نماید. امروزه وضعیت جامعه‌ی غرب به‌همین منوال است، اول که وارد می‌شوی بسیار زرق و برق می‌بینی؛ خیال می‌کنی بهشت است، هرچه بیش‌تر می‌مانی گندش بالا وبالاتر می‌آید. آن‌وقت باور می‌کنی که این‌جامعه <به‌رغم مظاهر فریبنده‌اش> خوش‌بخت نیست.

این‌که قرآن مجید در مواردی، شیطان و ابلیس را (از زبان خودشان) از جنس آتش و هم اجنّه معرفی کرده است، بیان نمادین از سوزندەگی و انهدام و بی‌خاصیت کردن اشیاء مولد توسط آتش است (هر گیاهی به‌وسیله‌ی آتش پخته گردد، منعدم، نازا و بی‌خاصیت می‌گردد) و پنهان‌کاری و فریب‌کاری و دروغ و نیرنگ در مورد اجنّه است. که هر دو مورد از خصوصیات ارواح خبیثه بوده و منافی با شأن انسان خلیفةالله می‌باشد. افزون براین: چه آتشی سوزاننده‌تر از شعله‌های خشم و نفرت و کینه و حس انتقام جویی و حسادت و این‌گونه اخلاق رزیله است، که شیطان از آن‌ها خلق می‌شود. آیا ندیده‌اید اشخاصی را که در مقام سودخواهی و انتقام‌جویی و درمیدان‌های رقابت و کینه‌ورزی خون شان به‌جوش آمده و دچار حرارت می‌شوند؟

در یک جمع‌بندی کلی از مجموع آدرس‌ها و علایمی که قرآن و ادله‌ی عقلیه در مورد ویژه‌گی‌های شیطان به‌دست می‌دهد، به‌طور قاطع چنین مفهوم می‌شود که او حایز چهره‌های گوناگون است که با انواع روش‌ها، جوانب زندگی فرد و جامعه را مورد هجمه قرارداده و درهرعرصه‌ی متناسب باشرایط آن ظاهر می‌شود. نمی‌توان یک چهره‌ی روشن، در قالب یک تعریف جامع و مانع از ابلیس و شیطان ارائه کرد؛ جز این‌که در یک جمله توان گفت: «هرموجودی، اعم از بشر و غیر او که زندگی سالم و عادی جسمی، روحی، اجتماعی و اقتصادی فرد و جامعه را به‌خطر انداخته و در آن ایجاد اختلال نماید، شیطان است.» در مورد سلامت جسمی فرد و جامعه، انواع امراض، ویروس‌ها و میکروب‌ها، شیطان معرفی شده است. به‌عنوان نمونه: قرآن مجید در این آیه‌ی مبارکه، چهره‌ی شیطان را به‌طور روشن معرفی نموده و می‌فرماید: «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم به‌وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ به‌الْأَقْدَامَ، ۸: ۱۱»

= و نازل می‌شود برای شما از آسمان آب، برای این‌که به‌وسیله‌ی آن خود را تطهیر کنید و بزداید از شما آلوده‌گی شیطان را، باید صفای دل بیابید و سلامتی شما تأمین گردد.» در این‌جا شیطان عبارت شد از ادناس و آلوده‌گی و چرک و کثافات.

باز هم همان‌گونه که در تورات (سِفرایوب) و هم در قرآن مجید آمده است، گویا ایوب نبی وفرزندانش به‌نوعی مرض جلدی مبتلا شده بودند که درمان‌ناپذیر بوده است، بسیاری از فرزندان او در اثر آن مرض مردند. سرانجام، آن جناب به‌درگاه حضرت حق شکایت برد واز خدا استشفاء نمود، خداوند او را به‌سرچشمه‌ی راهنمایی کرد، حضرت ایوب با شست و شو در آن چشمه شفاء یافت و زندگی را از سرگرفت. نکته‌ی مورد نظر این‌که قرآن مجید (از زبان ایوب نبی) هنگام تضرع و استشفاء به‌درگاه خدا، از آن نوع مرض به‌نام «شیطان» یاد کرده ومی‌گوید: «وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبه‌أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ...۳۸: ۴۱ ـ ۴۳»

= «و ای رسول ما! یاد کن از بنده‌ی ما «ایوب» هنگامی که به‌درگاه خدا عرض کرد: پروردگارا شیطان به‌من سخت رنج و عذاب رسانیده، تو از کرم خویش نجاتم بخش. به‌او گفتیم، که پای به‌زمین زن (مهاجرت کن) پای به‌زمین نواخت، و چشمه‌ی آبی پدید آمد، گفتیم در این آب سرد و گوارا شست و شو کن و از آن بیاشام، تا از هر درد و الم برهی، و ما اهل و فرزندانی که (در اثر همان مرض

شیطانی) از او مردند، به‌قدر آن‌ها، هم افزون برآن‌ها به‌او عطاء کردیم، تا در حق او لطف و رحمتی کنیم. تا صاحبان عقل نتیجه‌ی صبر در بلایا را متذکر شوند.»

هکذا، روایتی منسوب به‌حضرت علی درکافی آمده است که: «آب را از قسمت شکسته‌گی ظرف و طرف دست‌گیره‌ی آن میاشامید، زیرا شیطان در آن جایگاه پناه می‌گیرند.» = «و لا تشربوا الماء من ثلمة الاناء ولا من عروته فانّ الشّیطان یقعد علی العروة والثّلمة»(۵) نظیر این روایت از امام جعفر صادق نیز نقل شده است: «آب را از دسته‌ی کوزه، و اگر شکسته‌گی دارد از آن‌جا میاشامید؛ زیرا آن‌جا محل شرب شیاطین است.» = «ولا تشرب من اذن الکوز ولا من کسره ان کان فیه فانّه مشرب‌الشّیاطین»(۶) این‌دومورد، اشاره‌ی‌آشکار به‌وجود میکروب‌ها وامراض دارد.

شیطان‌پرستی

شیطان‌پرستی یک حرکت شبه مکتبی و یا فلسفی است که هواداران آن شیطان را یک طرح و الگوی اصلی و مقدم بر عالم هستی می‌پندارند. این مکتب در سراسر دنیا پیروانی دارد که به‌فرقه‌های گونه گون تقسیم می‌شوند و هر فرقه نماد و دستورالعمل‌های خاص خود را دارد. مهم‌ترین نقطه‌ی اشتراک شیطان‌پرستان نمادی موسوم به‌«آبلسک» [kselbA] است که از منظر شیطان‌پرستان نمادی از صفات واقعی شیطان است. [Ablesk] یک ستون برافراشته از جسم سخت شبیه مناره یا شبیه دودکش کوره‌های قدیم خشت‌پزی است؛ این منار که صاف ایستاده است و قوس و خمیده‌گی برنمی‌تابد. مظهری از عصیان ابلیس در برابر خدا است که گفت:

«من به‌آدم سجده نمی‌کنم» بنابراین ابلیس در برابر آدم خم نشد و این ایستاده‌گی قابل ستایش است. هم‌چنین ابلیس در منابع عبرانی از جنس آتش معرفی شده است، و ستون‌های شعله‌ی آتش همیشه رو به‌بالا حرکت می‌کند. و باز هم این آتش است که خاک را (که آدم از آن ساخته شده است) می‌پزد و مقاوم می‌سازد.

فرقه‌های از شیطان‌پرستان در عین این‌که خود از نوع آدم‌اند، ولی سخت ضد بشراند. آن‌ها در میانه‌ی تقابل و خصومت میان آدم و شیطان گیر کرده‌اند. لذا برای رضایت خاطر شیطان مدام با بشریت و حتی بشریت خویش در نبرداند و در مراسم ایشان انواع خشونت به‌شدیدترین شکل آن از قبیل قتل، آدم‌خواری، خون‌خواری، خون‌ریزی، مکیدن خون بدن خود و نزدیکان، ناخن کشیدن، حیوان‌آزاری،

کودک‌آزاری، خودآزاری، دیگرآزاری، شیشه‌خواری، سیخ فرو کردن به‌سر و بدن خود یا دیگری، نوزادخواری ... و نهایتاً خودزنی و خودکشی اعمال می‌شود.

بنا به‌عقیده‌ی شیطان‌پرستان سُنّتی همه‌ی این‌ها برای رضایت خاطر شیطان ضروری است، چون او با آدم جنگ دارد، پس باید بشر اذیت شود تا شیطان خشنود گردد. آن‌ها شیطان را موجودی زنده می‌دانند که از چند وجه با موجود انسانی اشتراک دارد. هم‌چنین در مراسم شیطان‌پرستان انواع مواد مخدر و نشأآور مصرف می‌شود و رقص‌های مخصوص با موسیقی «بلک متال» و جادوگری اجرا می‌شود.

بر دیواره‌های معابد ایشان نقاشی‌ها و تابلوهای عجیب و غریب رسم یا نصب است. اعضای کلب‌ها و فرقه‌ها لباس‌های به‌رنگ ویژه می‌پوشند، موهای سر را به‌نحو خاص سیخ سیخ می‌کنند و موقع سلام و خدا حافظی، کف دست و انگشتان خود را شبیه کله‌ی گربه یا کله‌ی بز در می‌آورند. از خصوصیات گربه آن است که هیچ‌گاه با پشت به‌زمین نمی‌افتد، حریم نمی‌شناسد، از همه استفاده می‌برد ولی به‌هیچ‌کس وفادار نمی‌ماند و سارق است؛ چنان‌که بُز نیز حیوان هوشمند، حساس، چابک، سرکش، خودخواه و جاه‌طلب است و در میان گله‌ی حیوانات، بز هیچ‌گاه دنبال هیچ حیوانی حرکت نمی‌کند؛ همیشه پیشاپیش گله است، از ارتفاعات بالا می‌رود و جای خواب خودرا می‌روبد ... لذا در عرف چوپانی مشهور است که «بُز شیطان است» این صفات [سرکشی] نزد شیطان‌پرستان از صفات عالی است که برگرفته از روح شیطانی می‌باشد. شیطان‌پرستان نیز می‌خواهند چنان باشند.

در میان شیطان‌پرستان فرقه‌های مختلف با عقاید و دستورالعمل‌های متفاوت و حتی متضاد وجود دارد. گاه میان فلسفه و عمل یک فرقه تناقضات و تضادهای فاحش مشاهده می‌شود. فرقه‌های از شیطان‌پرستان هستند که سخت ضد زن‌اند؛ آن‌ها تجاوز به‌عنف به‌زنان و سپس قتل فجیع آنان را نوعی رضایت خاطر شیطان می‌شمارند و قربانی کردن دختران را نیز. فرقه‌های دیگری از ایشان سخت زن‌گرا و فیمینیست‌اند. وجه مشترک همه‌ی این فرقه‌ها گناه‌گرایی، قتل، تجاوز جنسی توأم با خشونت، عدم پابندی به‌اصول اخلاقی وعدم رعایت قوانین و مقررات از هر نوع آن است (خم نشدن) درحال حاضر در جهان سه نوع گرایش شیطان‌پرستی وجود دارد:

۱ ـ شیطان‌پرستی گوتیگ.

۲ ـ شیطان‌پرستی دینی.

۳ ـ شیطان‌پرستی فلسفی.

شیطان‌پرستی رایج در حال حاضر مربوط به‌تفکّرات شخصی به‌نام «آنتوان زندور لاوی» از اهالی «شیکاگو» است. او در ۱۹۳۰ در شیکاگو متولد شد و متعاقباً رهبری نخستین دور جدید شروع شیطان‌پرستی در آمریکا را به‌دست گرفت. در سال ۱۹۶۶ کلیسای شیطانی را بنیاد نهاد و آئین شیطان‌پرستی را که از قرن‌ها قبل در اروپا به‌صورت سُنّتی رایج بود، از حالت سُنّتی خارج نمود و مدرنیزه کرد، برای آن اصول و فلسفه‌ی عرفانی تبیین کرد و نیز صبغه‌ی علمی و عینی به‌آن بخشید. «لاوی» کتاب‌های نوشت تحت عناوین «انجیل شیطانی» و «آئین پرستش شیطانی». کتاب «انجیل شیطانی» شامل چهار بخش به‌این‌ترتیب است: "کتاب شیطان" ، "کتاب لوسیفر" ، "کتاب بلیال" و "کتاب لوبتان" هر بخش شامل مطالب خاص خود می‌باشد. در فصل اول این‌کتاب، معرفی شیطان به‌این‌ترتیب آمده است:

۱ ـ شیطان مظهر آزادگی و اراده‌ی پاک و آزاد است.

۲ ـ شیطان به‌جای ریاضت نماینده‌ی افراط است.

۳ ـ شیطان به‌جای توهم‌های معنوی، مظهر زندگی مادی است.

۴ ـ شیطان نماینده‌ی عقل پاک است، به‌جای خودفریبی متظاهرانه.

۵ ـ شیطان به‌ما مسئولیت و موجودیت در برابر موجودات ترسناک می‌دهد.

۶ ـ شیطان بهترین دوست کلیسا است، زیرا سال‌ها آن‌را مشغول کرده است.

۷ ـ شیطان به‌ما انتقام‌جویی‌را به‌جای برگردانیدن طرف **دیگر صورت می‌آموزد.**

۸ ـ مذاهب ساخته‌گی هستند و زندگی پس از مرگ وجود ندارد.

۹ ـ لذت‌جویی واعتقاد به‌کامیابی در حداعلاء؛ تمام لذات درخوشی دنیایی است.

۱۰ ـ جهان بر جنگ بنا شده و صلح جهانی توهمی ساده لوحانه بیش نیست.

۱۱ـ شیطان نشانه‌ی عشق به‌افرادی است که لیاقتش را دارند؛ نه‌هدر دادن آن برای افرادی نمک نشناس.

۱۲ ـ شیطان آنچه را که دیگران گناه می‌نامند، عواملی برای ارضای جسمی، حسی و ذهنی می‌داند.

۱۳ـ شیطان به‌ما می‌گوید انسان حیوان دیگری است، که‌گاه بدترین حیوان می‌باشد، و این به‌دلیل نفخ روح خدایی و پیشرفت ذهنی‌اش است که از او بدطینت‌ترین حیوان را ساخته است.

شیطان‌پرستی فلسفی که «لاوی» مجدد آن است، معتقد است که محور و مرکز عالم «انسان» است و همه‌چیز برای انسان است. خدا وجود ندارد، این انسان است

که خدا را می‌سازد و هر انسانی خود، یک خدا است؛ حتی شیطان نیز جسم نیست و وجود خارجی ندارد؛ بلکه صفات نیک انسانی است که آن را شیطان می‌خوانیم، کما این‌که صفات بد انسانی را خدا می‌نامیم! (دقیقاً عکس عرفان متألهه)

روز وفات «لاوی» در آمریکا به‌روز «هالووین» معروف است و تجلیل می‌شود. در سال ۱۹۷۵ در کلیسای شیطان‌پرستی شیکاگو شقاق پیش آمد، شخصی به‌نام «مایکل اکینو» از کلیسای شیطانی جدا شد و معبدی به‌نام «ست» احداث کرد. او دوباره سُنّت‌گرایی پیشه کرد و معتقد شد «شیطان وجود خارجی دارد و همان خدا است.» در یک روی‌کرد بنیادین، شیطان‌پرستان می‌گویند: انسان فرزند واقعی شیطان است. می‌گویند این‌که شیطان حوا همسرم آدم را فریب داد به‌این معنی نیست که سیبی را به‌او خورانیده باشد، بلکه حوا را فریب داد با او نزدیکی کرد و نطفه‌ی خود را در رحم او کاشت و قابیل را به‌عمل آورد. لذا قابیل فرزند واقعی شیطان است. از آن‌جا که تمام انسان‌ها از نسل قابیل‌اند، پس تمام انسان‌ها از نژاد شیطان‌اند. بناءاً ذات انسان در اصلیت خود نیک و شیطانی است، امّا برخی از آنان اصلیت خود را گم می‌کنند و خدایی می‌شوند؛ همه‌ی بدی‌ها و شُرور از این‌جا ناشی می‌شود.

این مطلب با روی‌کردهای متفاوت، در دیگر نحله‌ها (حتی در ادیان ابراهیمی) نیز مورد توجه قرار گرفته است. برخی آیه‌ی قرآنی: «وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِکَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِکَ وَرَجِلِکَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا، ۱۷: ۶۴» را دلیل می‌آورند که شیطان حوارا فریب داده، با او نزدیکی کرده و قابیل را به‌عمل آورده است. این‌گروه ضمن این‌که شیطان را روح پلید می‌دانند، می‌گویند آدم دو پسر داشت: هابیل و قابیل؛ هابیل پسر بزرگ‌تر و خوب آدم بود که در جوانی به‌دست قابیل کشته شد و نسلی از او باقی نماند؛ بناءاً تمام آدمیان فرزندان قابیل‌اند که او هم محصول نزدیکی شیطان با حوا است.

لذا همه‌ی شُرور از آن‌جا می‌آید که نطفه‌ی شیطان در فرزندان حوا مدخلیت یافته است... برخی دیگر از این نحله‌ها می‌گویند ما فرزندان قابیل نیستیم. این‌ها برای حل معمای خودساخته، راهکارهای دیگری جسته‌اند تا انسان‌های نیکو و درستکار را به‌آن‌ها نسبت دهند. آن‌ها ضمن قبول فرضیات فوق، فرزندان آدم را از چند صد، تا یک هزار فرض کرده‌اند که نیمی از آن‌ها ذکور و نیمی دیگر اناث بوده‌اند... منابعی چون قصص‌الانبیاء، قصص‌القرآن، بحارالانوار، الاحتجاج و غیره آکنده از این قصه‌های بی‌اساس است که از زیر باران به‌زیر ناودان نشسته‌اند!

شیطان در ادیان ابراهیمی

ادیان ابراهیمی شیطان را موجود حقیقی می‌دانند و او را مظهر همه‌ی زشتی‌ها و پلیدی‌ها می‌خوانند که بالجمله سبب بدبختی بنی‌نوع بشر از ابتدا تا کنون بوده است. جنگ بین انسان و شیطان دایمی و پایان‌ناپذیر است. تورات و تلمود و قرآن آکنده از این مضامین است: هنگامی که به‌فرشته‌گان گفتیم: «برای آدم سجده و خضوع کنید!» همه‌گی سجده کردند؛ جز ابلیس که سرباز زد و تکبر ورزید و از کافران شد. در تورات مطالبی وجود دارد که گویی فرشته‌گان از نظر دانایی از آدم برتر بوده‌اند. مار به‌حوّا می‌گوید: «این‌که خدا گفته از این درخت نخورید که می‌میرید صحیح نیست» بلکه خدا دانسته است که در روز خوردن آن، چشمان شما روشن خواهد شد و مانند فرشته‌گان، آگاه به‌خیر و شر خواهید شد.»

امّا در منطق قرآن این آدم است که در مسابقه‌ی دانایی رتبه می‌آورد و جایزه‌ی او تعظیم فرشته‌گان به‌او است، به‌امر خداوند. با توجه به‌همین اختلاف اساسی، تورات می‌گوید وقتی آدم و حوّا از درخت ممنوعه خوردند، چشم‌های‌شان روشن شد (دانستند که برهنه هستند) درحالی‌که از نظر قرآن آنان در بهشت، گرسنه‌گی و برهنه‌گی نداشتند: «إِنَّ لَکَ أَلَّا تَجُوعَ فِیهَا وَلَا تَعْرَىٰ، ۲۰: ۱۱۸»

این شیطان بود که با فریب آدم و حوّا لباس آن‌ها را از تنشان خارج کرد و آن‌ها را برهنه گذاشت: «یا بَنی آدَمَ لا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ یَنْزِعُ عَنْهُما لِباسَهُما لِیُرِیَهُما سَوْآتِهِما إِنَّهُ یَراکُمْ هُوَ وَ قَبیلُهُ مِنْ حَیْثُ لا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّیاطینَ أَوْلِیاءَ لِلَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ...، ۷: ۲۷»

= ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، آن‌گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد، و لباس شان را از تن شان بیرون ساخت...!»

بنابراین آن‌ها در اثر اغوای شیطان برهنه شدند. این مطلب در آیات زیر روشن است: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّیْطانُ لِیُبْدِیَ لَهُما ما وُورِیَ عَنْهُما مِنْ سَوْآتِهِما وَ قالَ ما نَهاکُما رَبُّکُما عَنْ هذِهِ الشَّجَرَهِ إِلاَّ أَنْ تَکُونا مَلَکَیْنِ أَوْ تَکُونا مِنَ الْخالِدینَ ، وَ قاسَمَهُما إِنِّی لَکُما لَمِنَ النَّاصِحینَ ، فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا یَخْصِفَانِ عَلَیْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ۖ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَکُمَا عَنْ تِلْکُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَکُمَا إِنَّ الشَّیْطَانَ لَکُمَا عَدُوٌّ مُبِینٌ، ۷: ۲۰ ـ ۲۲» ضمیرهای تثنیه در این آیات نشانه‌ی این است که شیطان با هر دو حرف زده و هر دو را اغوا کرده است. در برخی از آیات، این نسبت فقط به‌آدم داده شده است: «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ

لَهُ عَزْمًا، ۲۰: ۱۱۵ = پیش از این، از آدم پیمان گرفته بودیم، امّا او فراموش کرد؛ و عزم استواری برای او نیافتیم!» «فَوَسْوَسَ إِلَیْهِ الشَّیْطانُ قالَ یا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلیشَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْکٍ لا یَبْلی، فَأَکَلَا مِنهْا فَبَدَتْ لهَمَا سَوْءَاتُهُمَا وَ طَفِقَا یخَصِفَانِ عَلَیهْمَا مِن وَرَقِ الجْنَّهِ وَ عَصیَ ءَادَمُ رَبهفَغَوَی ، ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبهفَتَابَ عَلَیْهِ وَ هَدَیٰ، ۲۰: ۱۲۰ ـ ۱۲۲ = پس شیطان او را وسوسه کرد و گفت: ای آدم! آیا می‌خواهی تو را به‌درخت زندگی جاوید و ملکی بی‌زوال راهنمایی کنم؟

مشخصات شیطان در قرآن

به‌طور عمده در ۹۹ موردی که در قرآن مجید از وجود شیطان و ابلیس نام برده شده است، به‌اضافه‌ی بسیار موارد دیگر، که با اشارات و ضمایر گوناگون نسبت به‌خطر آن توجه داده شده است؛ به‌طور نمونه: ویژه‌گی‌ها و صفات زیر، یا ذات شیطان، یا فعل آن معرفی گردیده است. بنابراین تعجبی ندارد که متناسب با وجود و میزان شدت و ضعف این صفات در هرفردی از افراد بشر، آن‌را ذات شیطان، یا از جنود آن بدانیم. این مطلب در فرهنگ عمومی نیز به‌درستی در جای خود قرار گرفته است که اشخاص پلید و فتنه‌جو را «شیطان» می‌گویند.

ما در این‌جا به‌جهت پرهیز از اطاله‌ی کلام، صرفاً به‌حیث شاهد مثال، قسمتی از مشخصات شیطان از دیدگاه قرآن کریم را ضمن تنظیم چند نکته بیان می‌کنیم:

الف ـ اختلاف افکنی: «ای پیامبر، به‌بنده‌گان من بگو که با یکدیگر به‌نیکی سخن گویند و از اظهار سخنان زشت و ناپسند نسبت به‌یکدیگر بپرهیزند، که بسا شیطان در نتیجه‌ی یک کلام زشت در بین شما عداوت ایجاد نماید. دشمنی و فساد برانگیزد، زیرا خصومت او با آدمیان واضح و آشکار است.»

= «وَقُل لِّعِبَادِی یَقُولُوا الَّتِی هِیَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ الشَّیْطَانَ یَنزَغُ بَیْنَهُمْ ۚ إِنَّ الشَّیْطَانَ کَانَ لِلْإِنسَانِ عَدُوًّا مُّبِینًا، ۱۷: ۵۳» پیدا است که سخن ناروا موجب کدورت دل‌های آدمیان نسبت به‌یکدیگر می‌شود. از همین‌جا فرصتی مناسب به‌دست شیاطین و سخن‌چینان می‌افتد، که با مبادرت به‌خبرکشی بین دو طرف، آتش کینه و خصومت را شعله‌ور ساخته و جنگ‌ها برافروزند. بسا تاریخ بشر شاهد اختلافات و جنگ‌های بوده است که در اصل از یک نقطه‌ی کوچک و بی‌ارزش شروع شده است. این شیاطین بوده‌اند که نقش آغاز و تشدید ماجرا را به‌عهده داشته‌اند.

ب ـ تکبر و خودخواهی: شیطان در مقابل آدم گفت: «من از او بهتر هستم، مرا از آتش خلق کرده‌ای، او را از گِل = قَالَ مَا مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ ۖ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ، ۳۸: ۷۶»

ج ـ سوگند در امری مرجوح: «و گفت به‌عزت و جلال خودت، حتماً همه‌ی بنی آدم را گمراه خواهم کرد = قَالَ فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، ۳۸: ۸۲» نفس توسل به‌سوگند، حتی در امور راجحه از مکروهات شدید بوده و نزد اولیاءالله بسی مذموم است. آن‌ها همواره از آن احتراز می‌کرده‌اند؛ حتی اگر حقی از ایشان ضایع می‌گشت. لٰکن در میان جامعه بسا افرادی هستند که برای امور بی‌ارزش و گاه مرجوح دم به‌دم قسم یاد می‌کنند. این خصلت شیطان است. تا چه رسد به‌سوگند دروغ که کاری بالاتر از شیطان می‌باشد. از نظر اعتقادی و حکم فقهی، گناه کبیره محسوب گردیده و مستوجب توبه، یاعذاب اخروی است.

این مطلب علاوه برمبانی اخلاقی و عرفانی، احکام مفصل فقهی نیز دارد. قرآن مجید انسان‌های قسّام را نکوهش کرده و آنان را پست و فرومایه دانسته است که نباید به‌سوگند ایشان اعتناء کرد: «وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، ۶۸: ۱۰»

به‌باور قرآن، توسل به‌سوگند از خصایص انسان منافق بوده و به‌منظور تدلیس و پنهان‌سازی ماهیت خویش صورت می‌گیرد: «اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، ۶۳: ۲» فی‌الجمله آیاتی در منع توسل به‌سوگند، و مذمت قسم‌خواران زیاد وارد شده است. بالجمله انسان‌های شرافت‌مند و با ایمان از روی‌کرد به‌قسم، تحت هر شرایطی ابا می‌ورزند. در صورتی که نفوس رزیله، برای رسیدن به‌مقاصد {کوچک} هردم به‌آن تمسک می‌جویند. توجه به‌این ضرب‌المثل عمومی آموزنده است که می‌گویند: «یک بار گفتی باور کردم؛ تکرار کردی، شک کردم؛ قسم خوردی، یقین کردم که دروغ می‌گویی».

شاید یک وجه این‌که حضرت علی فرموده است: «مجالس السّواق محاضر الّشیطان = بازار یکی از اماکن وجود شیطان می‌باشد.»(۷) این واقعیت باشد که در آن‌جا علاوه برجوشش فوق‌العاده‌ی حرص و آز و رواج انواع معاملات ربوی و کثیف، سوگند زیاد نیز بر زبان‌ها جاری می‌شود، در آن‌جا اغلب مغز و فکر آدم‌ها از یاد خدا و معنویت غافل می‌شود و انباشته از ایده‌های تمرکز و تکاثر می‌گردد.

مضافاً بر این‌که شخص بازاری، هنگام معاینه‌ی کالا از سوی مشتری، روی حساب‌های معین حرفوی آن قدر با او حرف می‌زند و متاعش را می‌ستاید تا مغز و

فکر مشتری را مختل کرده و قدرت تشخیص صحیح و تصمیم‌گیری درست را از او سلب نماید. تا از این طریق اراده‌ی او را به‌دست خود آورده و کالا را بر مشتری تحمیل سازد. چنین روش‌ها از خصایص شیطان است. شاید بنا به‌همین دلایل باشد که از منظر احکام فقهی، عبادت در مسجد بازار دارای کم‌ترین اجر و ثواب نسبت به‌اماکن مشابه است. هم‌چنین حضرت علی می‌فرماید: توقف در اماکن پست موجب کسر شأن انسان، غضب خدا و رضایت شیطان می‌شود = مواقف اماکن الشّنان، تسخط الّرحمن و ترضی الشّیطان و تشین الانسان.»(۸) واضح است که مکان در ذات خود، ظرف مخنث است، به‌اعتبار مکین است که حکم خوب یابد می‌یابد.

د ـ دو چهره‌گی و هم‌نشینی با بدان: قرآن کریم می‌فرماید: «منافقین هنگامی که اهل ایمان را ببینند، می‌گویند ما اهل ایمانیم، آن‌گاه که با دوستان خود ملاقات کنند، می‌گویند ما با شما هستیم، بدان‌خاطر گاهی به‌سوی آن‌ها می‌رویم تا تمسخرشان نمائیم = وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، ۲: ۱۴» از قرینه‌ی «و اذا خلوا الی شیاطینهم» توان گفت «هم‌نشین بد همان ذات شیطان است.»

قلب انسان یا خانه‌ی خدا است، یا جایگاه شیطان. هرگز نتوان بین شیطان و حقیقت مطلق، نسبتی برقرار نمود. این موارد همان سفید و سیاه مطلق و خلط ناپذیراند. قرآن شریف می‌فرماید: «و هرکس با شیطان دوستی گرفته و از خدا دور شود، ضرر کرده است؛ چه ضرر آشکاری = وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا، ۴: ۱۱۹»

هـ ـ تفاخر به‌زخارف دنیا: (ای شیطان برو) هرکس از اولاد آدم پیرو تو گردد، همراه با تو به‌همان دوزخی که جزای سنگین برای تان هست، خواهد رفت. برو، باجمله لشکر سواره و پیاده ات بر آن‌ها احاطه کن، و در اموال و اولاد ایشان شریک شو، و با وعده‌های دروغ آن‌ها را بفریب و مغرورشان ساز. باری! ای بنده‌گان! بدانید که وعده‌ی شیطان جز غرور و فریب نخواهد بود = وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوراً،۱۷: ۶۴

شیطان برای گمراه کردن مردم، وعده‌های بسیار می‌دهد = يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا، ۴: ۱۲۰» اوهام و خیالات رنگین در دل‌های مردم به‌وجود می‌آورد امّا این آرزوهای رنگین، چیزی جز غرور و فریب نیست.(۹)

گرایش به‌قبایح و تفاخر به‌زخارف دنیایی در میان اصحاب شیطان تا بدان حد جلو می‌رود که ارتکاب هرنوع جرایم و معاصی و حرام‌خواری، قبحیت خود را از دست داده و نوعی کمال، توانایی و زیره‌کی محسوب می‌شود و موجبات غرور و خودپسندی اهلش را فراهم می‌کند، به‌خیال هرچه خلافکارتر باشد زرنگ‌تر است!

= وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لاَغَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ لَّكُمْ، ۸: ۴۸» معنی شرکت شیطان در اموال و اولاد همان تمرکز اموال حرام و انعقاد نطفه‌ی حرام (یا مشبوه) اعم از شیر حرام و لقمه‌ی حرام در زندگی آن عده می‌باشد. چنان‌که حضرت علی فرموده است: «شخص مستمند، اگر راضی از زندگی باشد، از وسوسه‌ی ابلیس در امان است و دچار استکبار و خودنمایی جاهلانه نمی‌شود؛ لٰکن توانگران همواره معرض خطر آن قرار دارند:

= «الفقیر الّراضی ناج من حبائل ابلیس، والغنی واقع فی حبائله»(۱۰)

و ـ غفلت و نسیان: قرآن کریم در بیان حکایت «یوشع و موسی» که باهم دنبال حضرت خضر می‌گشتند، می‌فرماید: «هنگامی که آن دونفر به«مجمع‌البحرین» رسیدند، ماهی (کباب شده) را که غذای‌شان بود، فراموش کردند، و آن ماهی راه دریا بگرفت و برفت. هنگامی که از آن محل گذشتند، موسی به‌رفیقش گفت: "غذای چاشت ما را بیاور که در این سفر رنج بسیار کشیده‌ایم"

یوشع گفت: در نظر داری که آنجا برسر صخره سنگی نشسته بودیم؟

من آن‌جا ماهی را فراموش کردم، شیطان آن‌را از یادم برد. شگفت آن‌که ماهئ بریان‌شده راه دریا بگرفت و برفت، ۱۸: ۶۰ ـ ۶۳» در این‌جا فراموش‌کاری یوشع، همان شیطان دانسته شده است. قرآن در مورد دیگر نیز می‌فرماید: شیطان بردل‌های آن‌ها سخت احاطه کرده که فکر و ذکر خدا را به‌کلی از یادشان برده است، آن‌ها گروه شیطان‌اند، اَلا ای اهل ایمان! آگاه باشید که گروه شیطان زیان کرده‌گان‌اند:

= «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ ۚ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ ۚ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ... ۵۸: ۱۹» همچنین فراموش‌کاری آن شخص آزاد شده از زندان، نسبت به‌تقاضای حضرت یوسف؛ یا فراموشی یوسف خدا را، و تقاضا از شخص برای رهایی از زندان، نیز به‌شیطان نسبت داده شده است.(۱۲: ۴۲)

ز ـ آرزوی طول عمر: شیطان پس از نکول از سجده برآدم و رجم از جانب حق، از خدا خواست: «پروردگارا مرا تا روز قیامت زنده بدار = قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِى إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ، ۳۸: ۷۹» اگر مرا تا روز قیامت زنده

بداری، همه‌ی فرزندان آدم را مهار می‌کنم، مگر عده‌ی اندک را = قَالَ أَرَأَيْتَکَ هَٰذَا الَّذِی کَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِکَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ... ۱۷: ۶۲»

چسپیدن به‌زخارف دنیا و دل بستن به‌چرب و شیرین دو روزه‌ی آن خلاف اندیشه و رفتار اولیاءالله است. آن‌ها این دنیا را دنی (پست) دانسته و تن خاکی را قفسی برای مرغ ملکوت خود شمرده‌اند .لذا پیوسته آواز برکشیده‌اند که «مرگ اگر مرد است آید نزد من(۱۱) قرآن مجید نیز همین را می‌فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّکُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن کُنتُمْ صَادِقِينَ، ۶۲: ۶»

مراد از آرزوی مرگ، نترسیدن از مرگ و آمادگی دایمی برای مردن است، که کنایه از زندگی پیراسته می‌باشد. وقتی انسان از مرگ بترسد، تن به‌هر ذلتی می‌دهد. از دیگرسو واضح است که در خواست عمر طولانی، منتج به‌آرزوهای طولانی، افزایش امراض روحانی چون حرص و آز و قساوت قلب می‌گردد.

ح ـ واپس‌گرایی: «هرگاه به‌آنان گفته شد که پیروی کنید از آنه‌چه خدا برشما نازل کرده است، گفتند: ما از سُنّت‌ها و آداب و رسوم اجداد و پدران مان پیروی می‌نمائیم. ای رسول ما به‌آن‌ها بگو اگر پدران‌تان را شیطان به‌سوی آتش دوزخ هدایت کرد، شما هم از دنبال آن‌ها می‌روید؟»:

= «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ کَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ، ۳۰: ۲۱» کهنه‌خواهی، خرافه‌پرستی، برگشت به‌عقب وعدم تعادل روحی و اعتقادی، فخر به‌پدران، نژاد و قوم، طایفه و خصایص موروثی، هرکدام به‌نوبه‌ی خود یک زنجیر گران در پای شخص و جامعه‌ی بشری بوده و مانع کسب فضایل و پرورش استعدادهای انسانی می‌شود: «آنان که پس از ارائه‌ی راه حقیقت مرتد شدند، همانا دچار وسوسه‌ی شیطان گشتند، شیطان کفر را درنظرشان رنگین جلوه داده و به‌آمال و آرزوهای دراز فریب شان داد = إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى ۙ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ...۴۷: ۲۵»

ط ـ عصیان و نافرمانی خدا: از ارشادات حضرت ابراهیم خلیل به‌پدرش «آزر» است: «ای پدر! شیطان را مپرست که شیطان سخت با خدای رحمان مخالفت و عصیان کرد؛ ای پدر! از آن سخت بیم دارم که از جانب خدای مهربان به‌تو قهر و عذاب رسد، و همراه با شیطان در دوزخ بیافتی = يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ کَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا ، يَا أَبَتِ إِنِّی أَخَافُ أَن يَمَسَّکَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَن فَتَکُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا، ۱۹: ۴۴ ـ ۴۵»

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همه‌گی تسلیم اوامر إلٰهی باشید، و از راه‌های شیطان که راه عصیان و سرپیچی از اوامر حق است، متابعت مکنید، که او دشمن آشکار شما است = يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ... ۲: ۲۰۸» خصومت شیطان با شما چندان واضح است که نیازمند استدلال نیست. قبلاً اشارت رفت که خدا و شیطان دو نقطه‌ی مقابل هم بوده و مطلقاً مانعة الجمع‌اند. خداوند خیر مطلق است که خواستار رشد خصایل مثبت در نهاد انسان می‌باشد؛ شیطان شر مطلق است که متابعت از آن منجر به‌سقوط آدمی در منجلاب فساد و تباهی می‌گردد.

روح شخص بشری یا در تصرف خدا است، یا در اختیار شیطان قرار دارد. پس خدا و شیطان مانعة الخلو نیز هستند، به‌این معنی که ظرفیت روح شخص خالی از یکی این دو تا نیز نمی‌تواند باشد. لٰکن هستند کسانی که مدام دچار تذبذب شخصیتی گردیده و متناوباً بین خدا و شیطان نوسان می‌کنند. آن‌ها به‌صورت عدول گاه به‌گاه از هریکی به‌دیگری گرفتار خصوصیت شیطانی می‌گردند.

ی ـ حکام ظلمه و طواغیت: این بدترین نوع مظاهر شیطان است: «کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا مبارزه می‌کنند، آن‌ها که کافر شده‌اند در راه طاغوت مقاتله می‌نمایند، پس با دوستان و پیروان شیطان (طواغیت و اهل ظلمه) مبارزه کنید، یقین داشته باشید که مکر و حیله‌ی شیطان ضعیف و بی‌پیرایه است = الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ ۖ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا، ۴: ۷۶»

ک ـ شایعه‌سازی، دروغ‌پردازی، مخفی‌کاری: قرآن شریف می‌فرماید: «نجواکار شیطان است برای این‌که اهل ایمان را اندوهناک سازد = «إِنَّمَا النَّجْوَىٰ مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ، ۵۸: ۱۰» به‌راستی یگانه راه کام‌یابی شیطان در نجواها و پنهان‌کاری او نهفته است، افراد شیطان و گروه‌های تبهکار، پیوسته مقاصد شوم خویش را پنهان داشته و درخفا به‌اجرا می‌گذارند.

هم‌چنین اهل نمیمه که با خبرچینی خود موجبات شرارت و فتنه راهم می‌آورند، غالباً نیت خود را در قالب خیرخواهی ابراز می‌کنند. شاید وجه این‌که شیطان را از اجنه دانسته‌اند در این نکته نهفته باشد که او در اجرای مقاصد خود بس مخفی‌کاری می‌کند. از طرفی این صفات پلید در نهاد انسان آن چنان مخفی است که از ظواهر

چهره و اندام انسانی هیچ مشخص نمی‌شود. درست همان ضرب‌المثل معروف که می‌گویند «کجی هرچیز در بیرون آن است، امّا کجی انسان در درون او است».

ل ـ جهل و لجاجت: «از مردمان کسانی هستند که درباره‌ی وجود خدا مجادله می‌کنند، بدون این‌که چیزی بدانند، آن‌ها از دستورات شیطان پیروی می‌نمایند: = «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ ، كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ، ۲۲: ۳ ـ ۴»

«از گوشت ذبیحه‌ی که در آن نام خدا برده نشده باشد، مخورید که آن فسق است (اگر بخورید دل‌های تان کبود می‌شود و گرفتار شیطان می‌شوید) و همانا شیطان و دوستان او نقشه می‌ریزند تا شما را «توسط حرام خواری و قساوت قلب» به‌مجادله بکشانند، اگر شما از آن‌ها پیروی کنید، یقیناً از مشرکان خواهید بود، ۶: ۱۲۱»

م ـ ریاء و تظاهر: «کسانی که اموال خود را به‌منظور ریاء و تظاهر بخشش می‌کنند؛ لٰکن ایمان به‌خدا و روز جزا ندارند، همنشین شیطان‌اند. پس او بد همنشینی است = وَالَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا، ۴: ۳۸»

بخشش مال در جهت خودنمایی و برگزاری مهمانی‌های سنگین و رنگین به‌منظور شهرت طلبی، از روح شیطانی منشأ می‌گیرد.

ن ـ اختلال در امر دین: «پیش از تو هیچ رسول و نبی نفرستادیم، مگر این‌که چون آیات إلٰهی را برای هدایت خلق تلاوت می‌کردند، شیطان در آن آیات إلٰهی القاء دسیسه می‌کرد. و خدا آن القاءات شیطان را محو و نابود می‌سازد، آیات خود را تحکیم و استوار می‌گرداند، ۲۲: ۵۲ ـ ۵۳»

این آیه‌ی شریفه و آیات مشابه، افزون بر این‌که نیازمند شرح و تفسیراند؛ از نظر تاریخی با آن‌چه بر احکام إلٰهی در طول تاریخ دین و دین‌داری آمده است، مطابقت دارد. زیرا به‌روشنی ثابت است که اخلال در امر دین از جانب ۳ گروه مشخص، با هدف‌های متفاوت صورت گرفته و می‌گیرد:

۱ ـ متولیان دین، خصوصاً آن عده که مستأکل از طریق دین بوده و به‌همین سبب پیش از هر چیز، در لایه‌های امور دینی دنبال «نان» و موقعیت هستند، متناسب با تأمین آن، تعالیم دین را کش و قوس می‌دهند و بازاری اش می‌کنند.

۲ ـ گروه دیگر مذبذبین و کسانی که در اصل هیچ باوری نسبت به‌مبانی دین ندارند، ولی از آن‌جا که در جامعه‌ی دینی زندگی می‌کنند، ناچاراند ظواهر آن‌را

مرعی دارند، امّا هرگاه فرصتی به‌دست آوردند، اولین تلاش‌ها را متوجه دین زدایی از ذهنیت جامعه می‌کنند. این کار با روش‌های گوناگون و در قالب‌های مختلف انجام می‌شود، در ابتدا آن‌قدر ظریف و سنجیده شده است که غالب دین‌داران متوجه موضوع نمی‌شوند. (بسته به‌موقعیتی که در آن قرار داشت باشند) مدام در پی رد، انکار، تأویل، تضعیف، تشکیک، تخدیش، تبعیض، کلی‌گرایی، ریاکاری و فرار از تعالیم و نصوص دینی هستند.

۳ ـ گروه سوم از شدت جهل و جمود و کج سلیقه‌گی، امور دینی را به‌انحراف می‌کشانند؛ زیرا اگر مایه‌های فکری و عقلی لازم درنهاد شخص وجود نداشته باشد، دین‌داری او به‌نوعی سفاهت منتهی می‌شود. همان حالات و روحیاتی که می‌تواند به«سفاهت مذهبی» قابل تعبیر باشد. از این‌رو تردید عالمانه نسبت به‌روایات دینی بسا نیکوتر از تفسیر سفیهانه‌ی آن است. به‌تعبیر ساده: بی‌دینی بهتر از بددینی است.

س ـ فریب و نیرنگ: «و شیطان قصد دارد آن‌ها را گمراه کند، چه گمراهی دوری! = وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا، ۴: ۶۰»

ـ «و شیطان کارهای ایشان را در نظرایشان زیبا و پسندیده جلوه می‌دهد»:
= «وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، ۶: ۴۳»

«قسم (به‌ذات) خودم! واضحاً برای اقوام و مردمان پیش از تو نیز پیامبرانی فرستاده‌ایم؛ امّا شیطان اعمال قبیح آن قوم را نزد خودشان پسندیده جلوه داد و از این طریق سرپرستی آن‌ها را به‌دست گرفت، امروز نیز همان شیطان بر این قوم ولایت می‌کند، سرانجام، برای آن‌ها عذاب دردناک خواهد بود = تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ، ۱۶: ۶۳» هنگامی که شیطان بر شخص، یا بر قومی مسلط شود، در آن صورت، قباحت اعمال زشت از بین می‌رود، قبایح و محاسن جای خود را به‌یکدیگر می‌دهند. ارزش‌ها عوض می‌شوند، ضد ارزش جانشین ارزش می‌شود. منکر معروف و معروف منکر می‌شود ... این آغازی بر زوال یک قوم و ملت است.

ع ـ پوچ‌گرایی: «بگو ای پیامبر! ما چرا خدا را رها کنیم و چیزهای مانند بتان را بپرستیم؛ همان چیزهای که بی‌اثر محض می‌باشند، نه‌نفعی به‌ما می‌رسانند، نه‌ضرری از ما دفع می‌کنند. این خوی جاهلیت است. ما با وحی خدا هدایت شده‌ایم، نه‌مانند کسی هستیم که فریب و اغوای شیطان او را در زمین سرگردان ساخته و به‌چیزهای پوچ و عبث مشغول داشته است... ۷۱: ۵۵»

ـ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بدانید که قطعاً شراب و قمار و انصاب و ازلام از کارهای پلید شیطانی است، از آن‌ها دوری کنید = يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، ۵: ۹۰» اموری که شیاطین بدان می‌پردازند و اولیاء خویش را به‌سمت آن فرا می‌خوانند، فی‌الواقع پوچ و لغو بوده و هیچ ارزش دنیوی و اخروی ندارد.

بسیاری از سرگرمی‌ها و دل مشغولی‌ها جز اتلاف وقت و سرمایه، کم‌ترین سودی برای اشخاص ندارد، آن‌ها همان لهویات و لغویاتی است که به‌صراحت قرآن مجید از شأن انسان شرافتمند و با ایمان به‌دور است. (۳: ۲۳)

«قطعاً شیطان تصمیم گرفته است تا بین شما دشمنی و کینه واقع کند، او این کار را به‌وسیله‌ی شراب و قمار انجام می‌دهد، تا شما را از یاد خدا و ذکر و دعا باز دارد. = «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ، ۵: ۹۱»

این همان خسران و ضرری است که در آن سرمایه‌ی عمر از دست می‌رود، لٰکن، چیزی در مقابل به‌دست نمی‌آید. همچنین بسیاری از سنن و رسوم جاهلی که در بین مردم شایع است، از جلوه‌های صفات شیطانی است.

ض ـ بی‌وفایی: این یکی دیگر از صفات شیطان است، پس از ارتکاب هر خطای، شیطان به‌انسان می‌گوید «به‌من کاری نیست، شما خودتان کردید، خدا به‌شما وعده‌ی به‌حق داد قبول نکردید، من به‌شما وعده‌های دروغ دادم، پذیرفتید، پس تقصیر خودتان است؛ من که بر شما زور و سلطه نداشتم، دعوتی از شما کردم، شما هم پذیرفتید، پس مرا ملامت نکنید، خودتان را ملامت کنید، ۱۴: ۲۲»

... «مانند شیطان؛ که اول به‌آدم می‌گوید کافر شو، کفران نما، پس از این‌که انسان به‌بیراهه رفت، آن‌گاه می‌گوید: من به‌توکاری ندارم. = كَمَثَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَٰنِ ٱكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّنكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ، ۵۹: ۱۶»

ص ـ اختلال و بی‌نظمی‌در امور: «و محققاً افلاک و ستاره‌گانی در آسمان قرار داده‌ایم که برای بیننده بسیار زیبا است، آن‌را از شر هر شیطانی حفظ نموده‌ایم، ۱۵: ۱۶ ـ ۱۷» مورد دیگر به‌همین مضمون در سوره‌ی مبارکه‌ی «صافات» آیه‌ی ۷ نیز آمده است، که معنای جز اختلال و بی‌نظمی به‌دست نمی‌دهد. چون شیطان خواستار هرج و مرج و بی‌نظمی است.

ق ـ مخالفت با انبیاء: «و همچنان قرار دادیم برای هر پیامبری، دشمنانی از نوع انس و جن، که هرکدام از آن‌ها مطالب و راهنمایی خود را به‌دیگری القاء می‌کنند = در مخالفت با انبیاء برنامه‌های خود را هم‌آهنگ می‌نمایند، ۶: ۱۱۲ «در هیچ قریه پیامبری نفرستادیم، مگر این‌که توان‌گران آن قوم گفتند: ما به‌تعالیم تو باور نداریم» = «وَمَا أَرْسَلْنَا فِی قَرْیَةٍ مِّن نَّذِیرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِکَافِرُونَ، ۳۴: ۳۴»

د ـ وسوسه‌ی ذهن: فرزندان یعقوب گفتند: «بعد از این‌که شیطان میان من و برادرانم وسوسه کرد = وَجَاءَ بِکُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّیْطَانُ بَیْنِی وَبَیْنَ إِخْوَتِی، ۱۲: ۱۰۰»

«ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، چنان‌که والدین شما را از جنت اخراج کرد = یَا بَنِی آدَمَ لَا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطَانُ کَمَا أَخْرَجَ أَبَوَیْکُم مِّنَ الْجَنَّةِ یَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِیُرِیَهُمَا سَوْآتِهِمَا ۚ إِنَّهُ یَرَاکُمْ هُوَ وَقَبِیلُهُ مِنْ حَیْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۗ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّیَاطِینَ أَوْلِیَاءَ لِلَّذِینَ لَایُؤْمِنُونَ، ۷: ۲۷» کما این‌که در مورد آدم آمده است: «فوسوس الیه الشّیطان، ۲۰: ۱۲۰» «فوسوس لهما الشّیطان، ۷: ۲۰» «فازلّهما الشّیطان، ۲: ۳۲»

ش ـ حرام خواری: «ای مردمان! بخورید از آن‌چه در زمین حلال و پاکیزه است. از راه‌های شیطان پیروی مکنید که او قطعاً دشمن آشکار شما است. = «یَا أَیُّهَا النَّاسُ کُلُوا مِمَّا فِی‌الْأَرْضِ حَلَالًا طَیِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّیْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُّبِینٌ، ۲: ۱۶۸»

ت ـ ترس: «محققاً شیطان با این سخنان می‌خواهد شما و اطرافیان خود را بترساند. از شیطان و اولیاء آن‌ها نترسید، از من بترسید اگر اهل ایمانید. = «إِنَّمَا ذَٰلِکُمُ الشَّیْطَانُ یُخَوِّفُ أَوْلِیَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن کُنتُم مُّؤْمِنِینَ ، ۳: ۱۷۵»

ث ـ سحر و تزویر: «سلیمان نبی کافر نشد، بلکه شیاطین کافر شدند و راه جادوگری، تزویر و فریب را در پیش گرفتند و به‌دیگران نیز آموختند»:
= «وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّیَاطِینُ عَلَىٰ مُلْکِ سُلَیْمَانَ ۖ وَمَاکَفَرَ سُلَیْمَانُ وَلَٰکِنَّ الشَّیَاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ...۲: ۱۰۲» (مفهوم «سحر» را قبلاً توضیح داده‌ایم.)

خ ـ فقر و فحشاء: «ای کسانی که ایمان آورده اید! از راه‌های شیطان متابعت مکنید، هرکس از راه‌های شیطان پیروی کند، او پیروان خودش را به‌فقر و فحشاء و منکرات می‌کشاند، ۲: ۲۶۸ ، ۲۳: ۲۱» روشن است که هرکس گرفتار وسوسه‌های شیطان شد، از پرداختن به‌کارهای سالم و مفید دست

کشیده و اساساً خصیصه‌ی وجودی او بگونه‌ی تغییر می‌یابد که نمی‌تواند در میان جامعه، فردی مفید باشد. نمی‌تواند کاری سودمند انجام دهد، وقتی از پرداختن به‌هرنوع کاری ثمربخش باز ماند، گرفتار فقر و فحشاء می‌گردد.

ذ ـ بازداشتن از ذکر خدا: «و مبادا شیطان شما را از صراط مستقیم باز دارد، او برای شما دشمنی آشکار است، ۶۲: ۴۳» ، «... رفاقت شیطان مرا گمراه کرده و از ذکر حق بازداشت. و شیطان انسان را خوار می‌کند:
= لَّقَدْ أَضَلَّنِی عَنِ الذِّکْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِی ۗ وَکَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنسَانِ خَذُولًا، ۲۵: ۲۹»

ض ـ اسراف، تبذیر و کفران: «همانا ریخت و پاش‌گران نعمت‌های اِلٰهی، برادران شیاطین‌اند، و شیطان به‌پروردگار خویش کفران کرد.»:
= «انّ المبذّرین کانوا اخوان الشّیاطین وکان الشّیطان لربه‌کفوراً، ۱۷: ۲۷»

ظ ـ خشم: «موسی با مشت به‌صورت آن مرد کوبید، از قضاء آن مرد بمرد، موسی فرمود: «این از شدت خشم شد.» به‌درستی که شیطان (خشم) دشمن انسان است و آدم را گمراه می‌کند، ۲۸: ۱۵»

غ ـ : این‌ها به‌عنوان نمونه بود، مظاهر و صفات شیاطین را همچنان می‌توان شمرد... به‌طور کلی، تمام صفات رزیله از قبیل حسد، بخل، کینه، حس انتقام جویی، دروغ، خشم ... و هر صفت و عملی که منافی با شأن و منزلت انسان خلیفةالله باشد؛ از صفات شیطان است. از طرف دیگر ضرورتی ندارد که منتظر بمانیم تا تمام آن صفات و مشخصات در یک فرد مجتمع شوند، تا آن‌گاه بتوان او را شیطان یا پیرو آن دانست؛ بلکه هریک از آن ویژه‌گی‌ها به‌هر میزان از شدت و ضعف در شخصی وجود داشته باشد؛ به‌همان نسبت شیطان، یا نزدیک به‌آن است. گرچه هنگامی که روح کسی دچار فساد و پلیدی گردیده و سقوط کرد، تمامی آن صفات پست مانند حلقه‌های زنجیر، یکی بعد از دیگری، یا در عرض هم به‌ظهور می‌رسد. از تجمع چند صفت قبیحه در یک فعلیت یا هویت، مفهوم شیاطین مصداق می‌یابد.

شیطان برچه کسانی سلطه می‌یابد؟

قرآن کریم به‌روشنی پاسخ این مطلب را داده است: «و هرکی از یاد خدا رخ بتابد، شیطان را برانگیزیم، تا یار و همنشین وی گردد، و آن شیاطین همیشه آن مردم غافل از خدا را از راه راست باز دارند و به‌گمراهی درافگنند، درحالی که خود خیال می‌کنند که هدایت یافته‌گانند؛ تا وقتی که از دنیا به‌سوی ما باز آیند، آن‌گاه

با نهایت حسرت گویند: ای کاش بین ما و شیطان فاصله بین شرق و غرب عالم بود، که او یاری بسیار بد برایم بوده است. وای گروه گمراهان و شیطان‌پرستان! پشیمانی در آن‌روز سودی برای شما نخواهد داشت؛ زیرا در دنیا برخود ستم روا داشته‌اید و امروز در عذاب یکدیگر شریک باشید. (۴۳: ۳۶ ـ ۳۹)

«آیا نمی‌بینی که ما شیاطین را برکافرین فرستادیم تا آن‌ها را سخت بیازارد؟ چه آزردنی! عجله مکن! ما به‌آن‌ها مهلتی داده‌ایم که بالاخره سر می‌رسد ...

و شیاطین و پیروان شان به‌آتش ابدی معذب خواهند شد. (۱۹: ۸۳ ـ ۸۶)

«آیا با خبرتان کنم که شیطان برچه کسی نازل می‌شود؟ آن نازل می‌شود برهر تهمت زن گناه کار = «هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلىَ مَن تَنزَّلُ الشَّيَاطِينُ* تَنزَّلُ عَلىَ كلُ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ، ۲۶: ۲۲۱» (دروغگویان، تهمت زنان، غیبت کننده‌گان از عوامل شیطان‌اند.)

خطر تسلط شیطان بر انسان گاه تا آن‌حد جدی می‌شود که قرآن اولاً با خطاب عام و استفهام توبیخی، نوع آدم را مورد عتاب قرار می‌دهد؛ ثانیاً بشر را مطیع و منقاد شیطان اعلام می‌دارد. که البته از باب قضیه‌ی «مهمله» است. در این نوع قضیه از مفاهیم کلی قصد جزئی مجاز است؛ ثالثاً قرآن که با بشر تعارف ندارد، ببخشید و بفرما نمی‌کند؛ بنابراین خیلی واضح و پوست‌کنده می‌گوید «آیا با تو بنی‌آدم پیمان نبستم که بنده‌گی شیطان را مکن؟! زیرا که او دشمن آشکار شما است.»

= «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيكُمْ يا بَنى آدَمَ أَنْ لاتَعْبُدُوا الشَّيطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبينٌ، ۶۰: ۳۶»

در مجموع، طوری که گفته شد: غفلت از یاد خدا، بنی آدم را اسیر شیطان می‌کند: و روزی که مرد ظالم پشت دست خود را با دندان گیرد و بگوید:

«ای کاش راه پیروی از رسول خدا را در پیش گرفته بودم؛ کاش با فلان‌کس دوستی نمی‌گرفتم، آن دوستان بد، مرا از ذکر خدا غافل کردند و به‌گمراهی‌ام کشانیدند. و شیطان باعث خواری و خذلان آدمی است، ۲۵: ۲۷ ـ ۲۹»

قرآن مجید طی آیه‌ی شریفه‌ی (که گویا اشاره به‌بلعم باعورا دارد) می‌فرماید:

«ای رسول ما بخوان برای مردم حکایت آن کسی را که ما آیات خود را به‌او عطاء کردیم، در حق او لطف نمودیم، امّا او از آن آیات سر پیچید؛ شیطان او را تعقیب کرد و از گمراهان عالم گردید، ۷: ۱۷۲»

«محققاً شیطان دشمن شما است، پس او را برای خود دشمن بگیرید، او افراد گروه خود را به‌آن‌سو می‌خواند که از اصحاب دوزخی آماده باشند = إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ، ۳۵: ۶»

راه مقابله با شیطان

= مراقبه‌ی دایمی - «ای پیامبر! طریقه‌ی گذشت و بخشش پیشه کن، خشم منما - سخت‌گیری مکن، تعصب روامدار، برخویش مسلط باش ... و مردمان را به‌کارهای نیکو و پسندیده دعوت نما، از جاهلان دوری گزین، هرگاه از شیاطین قصد وسوسه‌ی ترا داشت، به‌خدا پناه بر، که او مطمئناً شنوا و دانا است...

هرگاه اهل تقوی را کم‌ترین تماس با شیطان حاصل شود «از هرنوع شیاطین که باشد» بیاد خدا افتاده و از این طریق بصیرت یافته و از شر شیطان رهایی می‌یابند.»:

= «وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ...، ۴۱: ۳۶»

- «هرگاه قرآن تلاوت می‌کنی، از شر وسوسه‌های شیطان به‌خدا پناه بر»

= «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ...، ۱۶: ۹۸»

نشان‌های حکمت بیست و یکم:

۱ - رسول‌الله مبارک: «اعدی عدوّک نفسک الّتی بین جنبیک» مجموعه‌ی ورام، ج ۱- ص ۵۹ ؛ محجةالبیضاء، ج ۵۵ ص ۶ ، شرح اصول کافی - ملاصدرا، ج ۱ ص ۴۹۶

۲ - المنجد: شطن، شاطن، شطین، شیطان...

۳ - برای تفصیل موضوع به‌بخش «قرآن و خلقت آدم» مراجعه شود.

۴ - در مرز بین سوریه و لبنان کوهی است که به‌آن «جبل القربان» گویند. قبری به‌طول هفت متر بر روی آن کوه طراحی شده و بر روی آن حک شده: «هذا ضریح هابیل نبی الله سلام الله علیه!»

۵ - کافی، ج ۱ - کتاب الاطعمة و الاشربة باب الاوانی.

۶ - همان.

۷ - غررالحکم، ج ۶، ص ۱۳۴

۸ - همان، ص ۱۶۰

۹ - همان، ج ۲ ص ۸۳

۱۰ - «دیوان کبیر» :

مرگ اگر مرد است آید نزد من — تا در آغوشش بگیرم تنگ تنگ
من از او جانی‌برم بی‌رنگ و بو — او ز من دلقی ستاند رنگ رنگ

۱۱ - عطار، تذکیرة الاولیاء

٢٢

بەکجا مىڕويـــم؟

به‌کجا می‌رویم؟

نو ز کجا مـــی‌رسد، کهنه کجا مـــی‌رود
ورنه ورای نـــظر عالـــم بی‌منتـــهاست
عالم چون آب جـــوست بسته نماید ولیک
مـــی‌رود ومی‌رسد نو نو این از کجاست؟

«دیوان کبیر»

«شب و روز درهم تنیده شده، می‌آیند و می‌روند؛ خورشید و ماه (همه‌ی اجرام سماوی) آرام، به‌سوی مهلت مقرر خود به‌پیش می‌روند.» «قرآن کریم»

بحث «قِدم» یا «حدوث» عالم از اُمّهات مباحثات فلسفی است؛ حدوث عالم ماده ملازم است با حرکت، تغییر، فعلیت و زوال. مفهوم زوال در ماده همانا از دست دادن هویت موجود و رهیافت به‌سوی هویت جدید است (آن گونه که در مبحث «قانون قبض و بسط» مورد ارزیابی واقع شد.) یکی از فعلیت‌ها انسان است؛ او در عین این‌که «مرغ باغ ملکوت» بود، در همان حال دارای نشأ مادی نیز بود که لاجرم بسان دیگر هویت‌های مادی واجد خصلت حدوث و زوال می‌باشد.

از دیگرسو، سطح ادراک این «مرغ باغ ملکوت» به‌حدی عالی است که نمی‌تواند تن به‌فناء سپارد. چون این عمر چند روزه تکافوی احلام و تمنیات او را نمی‌کند، بناءاً دنیای دیگری باید ساخت تا حیات ابدی او را تأمین نماید.

به‌دیگر سخن: این عمر بسیار کوتاه و <تقریباً هیچ> بشر با تکامل فوق‌العاده‌ی ذهنی و عقلی او هیچ تناسب ندارد (درست مثل این‌که اشتباهی در کار طبیعت رخ داده باشد!) بشر یا نباید این‌قدر تکامل می‌کرد، یا باید یک چند صباح بیش‌تر عمر

می‌داشت تا خیری از این دنیا و حاصل تلاش‌هایش می‌دید و عیشی می‌نمود؛ با این تکامل موجوده و این عمر ناچیز، ناکام از دنیا می‌رود. درست در همان لحظه‌ی که لقمه را آماده می‌کند وتا نزدیک دهان می‌برد؛ کارش تمام می‌شود! این خوب نیست!

باید بگذارد و برود! اوه... این بزرگ‌ترین ناکامی و حتی ظلم است؛ خیام:

این کوزه‌گر دَهْر چنین جامِ لطیف   می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش!

مزید براین گفتیم: «آگاهی انسانی از یک حدی که بالاتر رفت، دیگر زندگی زجرآور و تلخ می‌شود.» بناءاً زندگی چند روزه‌ی بشر در این دنیا جز رنج و حرمان نیست؛ او چرا باید این‌قدر آگاهی حاصل می‌کرد؟ رنج خودش زیاد شد!

پس برپایه‌ی نوعی تناسخ، جهانی دیگر باید تا او به‌اهداف کامجویانه‌ی خود رسد. این سخن برپایه‌ی آن‌است که انسان را بر بنیاد فردیتش مورد ارزیابی قرار دهیم؛ اگر برپایه‌ی نوعیت بنگریم مطلب به‌گونه‌ی دیگر جلوه‌گر می‌شود. یعنی همین‌که نسلش بماند غنیمت است. این دیدگاه علم است؛ امّا از فرد رفع ظلم نمی‌کند.

ادیان که انسان را فرد می‌بینند و با نیت خیر خدمت به‌عموم بشریت و ارائه‌ی اطمینان نسبت به‌فناناپذیری او پا به‌میدان نهاده بودند، دقیقاً متوجه این نکته شدند که بین تکامل فوق‌العاده‌ی موجود انسانی با عمر بسیار کوتاه او در پیمانه‌ی حیات دنیوی موازنه برقرار نیست؛ این را هم فهمیده‌اند که زندگی و مرگ مهم‌ترین دغدغه‌ی بنی‌آدم است. و بشر خواهان زندگی طولانی و ابدی است.

از این‌رو عالم بی‌منتهای پس از مرگ را فرا روی او گشودند و به‌او وعده دادند که <تحت شرایطی> می‌تواند با خلود در آن دنیا و برخورداری از انواع مشتهیات نفسانی به‌حق خود رسد. به‌موجب این نظرگاه، انسان اصلاً برای آن دنیا آفریده شده است، نه‌این دنیا: «أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ، ۹: ۳۸» = (قرآن با تحقیر می‌گوید) «آیا شما به‌همین زندگی دنیا به‌جای آخرت راضی شدید؟ لذّات دنیایی در برابر آخرت بسیار ناچیز است.»

در حدیث قدسی آمده: «خُلقتم للبقاء، لا للفناء = شما برای بقاء آفریده شده‌اید؛ نه‌برای فناء» منابع دینی و عرفانی مملو از همین مضامین است. آه و ناله‌ی عارفان و صوفیان مبنی بر این‌که: «ما از دنیای دیگر آمده‌ایم و متعلق به‌این جهان نیستیم و مدام در شوق بازگشت لحظه شماری می‌کنیم» نیز عین سخن را بازگو می‌کند.

آن عالم کجا است؟ در کره‌ی زندگی می‌کنیم که تمام ابعاض و ابعاد آن مشخص شده است و نقطه‌ی تاریک و نا شناخته در آن باقی نمانده است.

این روشنی در زمان تدوین ادیان وجود نداشت. لذا تعریف ادیان از جهان و «هرم هستی» مغشوش است. برای این‌که بتوانیم در مورد صحت و سقم نسخه‌های ادیان و مذاهب در خصوص گذشته و آینده‌ی جهان و انسان قضاوتی داشته باشیم، بیش از هرچیز لازم است با جهان‌شناسی ادیان آشنا شویم و بدانیم که ادیان جهان را چگونه شناخته است. معلوم است آن‌ها هرطوری که جهان و انسان را تعریف می‌کنند به‌همان نسبت برای او نسخه می‌پیچند. در عین که بدون تردید نیت ادیان خیر است.

از این می‌گذریم و به‌این مطلب می‌رسیم که اگر توصیفات عالم آخرت و لوازمات نیل به‌آن را از متون و تعالیم ادیان برداریم، چیزی زیادی در بساط آن‌ها باقی نمی‌ماند. این وعده و وعیدهای آخرت است که ادیان را جدی و هدفمند نشان می‌دهد، آن‌ها را قدسی می‌سازد و به‌مقام داوری می‌نشاند.

به‌موجب آموزه‌های ادیان، بشر باید در زندگی چند روزه‌ی این دنیا ملزم به‌انجام یک‌رشته احکام و تکالیف فردی و سفارشات اخلاقی باشد تا پاداش چند برابر آن‌را در آن دنیا دریابد و کامروایی ابدی کند. در صورت عدم رعایت چنان الزامات نیز درعالم آخرت دوباره زنده خواهد شد، امّا چون در این دنیا خیری نداشته و گناه‌کار بوده است، از مزایای مخصوص نیکوکاران محروم خواهد بود. درجاهای بسیار بد اسکان خواهد شد و انواع عذاب‌های شدید براو اعمال خواهد شد.

بهشت و جهنّم: به‌موجب تقسیمات دینی <که بر مبنای نوعی تناسخ تبیین شده است> عالم آخرت دارای دو بخش مجزی از یکدیگر است، بخشی از آن بسیار خوش آب و هوا و پر نعمت خواهد بود که اسم آن «بهشت» و جای نیکوکاران است؛ بخشی دیگر بسیار گرم و سوزان، بدبو، متعفّن و محروم از هر نوع لذت و آسایش می‌باشد که نام آن‌را «جهنّم» گذاشته است.

«جهنّم» جای گناه‌کاران است. این کلمه که رعشه براندام اهل ایمان می‌اندازد، مأخوذ از «عبری» و منتسب به‌دره‌ی «هنم» می‌باشد. این دره در نزدیکی «بیت المقدس» واقع است و بت بزرگ "مولک" در آن‌جا مستقر بوده است. که در برابر آن آدمیان را قربانی می‌کرده‌اند. قانون تورات آن را منع کرد: (لاویان ۲۰: ۱)

«جهنّم» در انجیل با لفظ «جهین» آمده. در قرآن ۷۷ بار با همین وزن «جهنّم» وارد شده و این علاوه بر انواعی تعابیر و عناوین دیگری مانند «نار» ، «جحیم» ، «سقر» ، «عذاب عظیم» ، «عذاب الیم» ، «ویل» است که برای تعذیب تبهکاران

در آن دنیا منظور شده است. در زبان عرب و لسان روایات گاهی تبدیل به‌صفت شده و اندکی تغییر ساختاری می‌یابد: کما تقول «بِئرٌ جهنام» = (چاه عمیق)

تلفیقی از یک چنان جهان رنگین و یک چنان ترس عظیم، برای عوامی از مؤمنین پذیرفته شده و بخشی از ایمان شخصی است؛ امّا خواص، درباره‌ی بود و نبود و چند و چون آن تردیدهای دارند. همچنان که کنش و منش برخی از متولیان دین نیز نشان می‌دهد که خود ایشان نیز در اعماق وجود خود اعتقاد محکمی به‌گفتار خویش ندارند! آن‌ها به‌خاطر منفعت شخصی و مصلحت عوام این سخنان را تغلیظ می‌کنند؛ امّا کسانی هم در میان ایشان پیدا می‌شوند که از ایمان قوی برخوردار‌اند.

به‌پنداشت غزالی، فقط ارواح آدمیان لایزال است نه‌تنهای ایشان؛ اجسام به‌خاک سپرده‌ی مرده‌گان در روز قیامت بر نمی‌گردند، ولی ارواح در قالب‌ها و جسم‌های تازه‌ی که کاملاً با حالت باطنی مرده‌گان منطبق خواهد بود، حلول می‌کند.

به‌هرحال، هسته‌ی مشترک همه‌ی ادیان و مکاتب "انسان" است؛ از آن‌جا که ادیان و مکاتب باید دارای طرح جامع و مانع جهت تشکیل جامعه‌ی اتوپیایی خود باشند، ادیان سامی تشکیل یک چنان جامعه را به‌آن دنیا احاله داده است.

به‌پنداشت این ادیان، عمر آدمی در این دنیا هیچ است، افزون برآن‌که خود این جهان نیز گذرا است، بالاخره، جهان متلاشی خواهد شد، ارزش سرمایه‌گذاری ندارد؛ بر ویرانه‌های آن دیگرباره عالم جوان برپا می‌گردد و زندگی اصلی انسان در آنجا خواهد بود. انسان اصلاً اهل این جهان نیست؛ پس «در زمین دیگران خانه مکن».

منابع دینی می‌گویند آن دنیای جوان بسیار وسیع و پهناور خواهد بود: «سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» ... ۵۷: ۲۱»

بسیار حاصل‌خیز و سرسبز خواهد بود؛ چنان‌که سراسر زمین آن پوشیده از جنگل و درختان تنومند بوده، به‌طوری که نور خورشید به‌سطح زمین نتابد (جنّت) و ساکنان آن مدام در سایه‌ی درختان و هوای مطبوع جنگلی به‌سر می‌برند، به‌نحوی که هیچ احساس سرما و گرما نکنند: «مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ ۖ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا، ۷۶: ۱۳» ترکیبات آلیٔ آن از نوع همین زمین ما است (ارض) و ساکنین بسیار رضایت‌مند خواهند بود، از این‌که خدا به‌وعده‌ی خود مبنی بر وراثت ایشان بر زمین وفا نموده است: «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ ۖ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ» ... ۷۴: ۳۹»

و آسمانی از همین نوع: = «خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّکَ ۚ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ... ۱۱: ۱۰۷ ـ ۱۰۸»

دارای گونه‌های متنوع حیات از هرنوعی که دلت بخواهد: «وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ، ۵۶: ۲۱» و محصولات متنوع باغی: «و فاكهة كثيرة، و فواكهة ممّا يشتهون، ۵۶: ۳۲ ـ ۳۳ ، ۷۷: ۴۲» و انواع مرغوب و اعلای نوشیدنی چون شیر، عسل، آب‌های گوارا و هرآن‌چه لازمه‌ی زندگی مرفه و سعادتمندانه‌ی انسانی است؛ ساکنان درحد اعلای فرهنگ، ادب، نزاکت و روابط سالم انسانی به‌سر می‌برند، روحیه و مناسبات انسان‌ها با یکدیگر در عالی‌ترین و سالم‌ترین سطح ممکن و مطلوب قرار دارد، به‌طوری که افراد هیچ‌گونه عقده، نگرانی، اضطراب، خصومت، جنگ، حسادت، کینه و بدخواهی نسبت به‌هم ندارند؛ هیچ سخن ناپسند و بی‌فایده در آن‌جا به‌گوش نمی‌رسد، همه‌ی ساکنان با سلامت و نیکی و شیرینی باهم سخن می‌گویند (قالوا سلاماً، سلاماً) ... قرآن مجید برای این که اعتقاد مؤمنین را نسبت به‌حیات پس از مرگ استوار سازد می‌فرماید: «أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ، ۵۰: ۱۵» = «آیا ما از خلقت اولی عاجز بودیم، که منکران و مشرکان از خلق دیگرباره اظهار تردید و تشکیک می‌کنند؟»

بحث در مورد اوصاف «بهشت» و شرح و تفصیل انعام و آب و هوای مطبوع آن و همچنین بیان نحوه‌ی روابط بهشتیان با یکدیگر، از عهده‌ی این مختصر خارج است. توصیف آن در حدود سیصد آیه از قرآن مجید آمده است، که تقریباً در سراسر قرآن (به‌جز ۲۰ سوره) گسترده‌اند. الباقی ۹۴ سوره‌ی مبارکه‌ی قرآن، مشحون از تعاریف وسوسه‌انگیز از گوشه‌های مختلف بهشت و ناز و تنعّم بهشتیان است...

«این است جامعه‌ی آرمانی ادیان سامی» اما در منابع این ادیان بیش‌تر به‌توصیفات و بیان کلیات اکتفاء شده وضرورتی ندیده تا برای پیروان خود به‌وضوح مشخص کند که آن بهشت پر نعمت دقیقاً چه زمانی و در چه موقعیت جغرافیایی (یاکیهانی) تشکیل می‌شود، آیا هم اکنون موجود است، یا خیر؟ بعضی از حُکماء نیز این بحث را پیش کشیده‌اند که آیا آن بهشت در عالم روح است، یا در عالم جسم؟

- هکذا دوستی پرسیده است: چگونه است که بهشت ماهیت مردانه دارد؟
- هرچیزی که وعده داد شده فقط برای مردان است.
- آیا به‌زنان نیز وعده‌ی جوانان زیبارو داده است؟

= پاسخ داده شد: ترس‌دادن از عذاب دوزخ و وعده دادن لذات بهشتی، به‌هدف سامان دادن به‌اعمال آدمیان در این دنیا است تا آن‌ها‌را به‌انجام خیر و پرهیز از شر اخلاقی وا دارد. تا به‌حق یکدیگر تجاوز نکنند و کارهای خوب نمایند.

بنا براین توجه تعالیم ادیان بیش‌تر برای کنترل اعمال مردان در این دنیا است. چون این مردان‌اند که شرارت می‌کنند؛ جنگ راه می‌اندازند، کشتار می‌کنند، غارت می‌کنند، تجاوز می‌کنند، معاملات کثیف انجام می‌دهند ... و دنیا را نا امن می‌نمایند.

آیا زنان بیچاره می‌توانند به‌چنین اعمالی مبادرت کنند؟ نه.

زنان واقعاً معصوم و هم مظلوم‌اند. در تمام کارهای کثیفی که مردان انجام می‌دهند، این حق زنان است که ضایع می‌گردد. بهتر است بگویم: «در تمام حوادث ناگواری که مردان به‌راه می‌اندازند، زنان قربانیِ اول‌اند» در جنگ‌ها، شوهر، برادر، و فرزند «زن» کشته می‌شوند و خودش به‌اسارت گرفته می‌شود...

بنابراین نیازی نیست که زنان مخاطب وعده و وعید جنت و دوزخ قرار گیرند. این نکته را هم بگویم که ادیان بالعموم آدمیان را کودک می‌پندارند که باید با یک شکلات فریب داده شوند تا سرگرم باشند و شیطنت نکنند.

حیات محوری: مشکل همه این است که در خصوص "انسان" تماماً بر اساس اصل «حیات محوری» و «لذات جسمانی» توجه می‌کنند وگرنه برای خدا چه فرقی می‌کند که انسان دراین دنیا زنده باشد یا به‌آن دنیا منتقل شود. و یا در چه قالب و مثالی به‌موجودیت خود ادامه دهد.

به‌پنداشت خردگرایان، ادیان از آن بابت که مسیر معنوی در پیش گرفته و بخش اعظمی از توجهات خود را فراخوان بشر به‌سوی عالم آخرت معطوف داشته است، از ارائه‌ی طرح‌های عملی جهت اداره‌ی امور دنیایی بشریت غفلت ورزیده و همین امور موجب واگرایی و عقب مانده‌گی پیروان شده است. این عده اضافه می‌کنند که «پرداختن به‌تعالیم و تکالیف ادیان، از ناحیه‌ی مؤمنین، نوعی احساس به‌آن‌ها می‌بخشد که معجونی از سیری کاذب، رضایت از خود، غرور و تبختری ناشی از تملک حتمی بخشی از بهشت و رخوت تفکّرات عقلانی است.»

نمونه‌ی برجسته‌ی این‌گفته، دوره‌ی قرون وسطی بود که از یک‌سو اجاره‌داران دین سلطه‌ی کامل بر ارکان زندگی مردم داشتند، از سوی دیگر حرفی برای گفتن نداشتند، در نتیجه موجبات فساد و رکود را فراهم آوردند. جامعه زمانی رو به‌پیش‌رفت و ترقی نهاد که خود را از قید آموزه‌های کلیسا رهانید.

مقایسه میان پیدایش عقلانیت در یونان باستان و ظهور و نضج ادیان سامی در دو سوی دریای مدیترانه این حقیقت را به‌روشنی مشخص می‌کند که پدیده‌ی اولی دارای خصلت عقلانیت تجربی و دنیاگرایانه بوده است، که دارای طرح جامع عملی جهت اداره‌ی امور در این دنیا، مبتنی برقوانین موضوعه‌ی عقلی وعرفی است. نمونه‌ی شاخص آن طرح جمهوریت و مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون است؛ که برای همین دنیا است. در صورتی که ادیان شرق‌میانه شامل مسیحیت و اسلام که هرکدام بین ۵۰۰ تا بیش از ۱۰۰۰ سال بعد از افلاطون به‌ظهور رسیدند، با طرح احکام و تکالیف فردی می‌خواهند همین مدینه‌ی فاضله را در آن دنیا تشکیل دهند.

بدین‌ترتیب، بر خلاف تعالیم شرقی که وجه غالب آن‌را توجه به‌ماوراء طبیعت و تعیین و تبیین رابطه‌ی انسان با خدا تشکیل می‌دهد؛ آموزه‌های یونان باستان از همان ابتدا سراغ محسوسات و درک علت و معلول رفت. این روی‌کرد در کوران زمان مبانی حسّی خود را تقویت نموده و به‌درک بیش‌تر از قانون علت ومعلول وحتی علوم اجتماعی نایل آمد. در نتیجه عصر درخشانی از درک فلسفی، وضع قوانین اجتماعی و مدنی به‌وجود آمد و چارچوب نظری شهرنیک = آرمان شهر و جمهوری تبیین شد. اکنون غالب نظرات جمهوری در غرب عملی می‌شود.

این در موقعیتی بود که سواحل شمالی دریای مدیترانه، سرزمین‌های پوشیده از جنگل و رودها و چشمه‌سارهای گوارا و شیرین را قبلاً برای ساکنین به‌ارمغان آورده بود؛ یعنی همان «جنات تجری من تحتها الانهار»ی که ساکنین در مناطق خشک سواحل خاوری دریای مدیترانه در آن دنیا انتظارش را می‌کشیدند، در آن‌سوی دریای مدیترانه نقداً موجود بود و ساکنین آن به‌فکر بهره‌وری بهینه از آن افتادند. تعالیم یونانی پس از مواجه با دوره‌ی طولانی از رکود، که به‌آن "قرون وسطی" می‌گویند، وارد عصر رنسانس گردید.

در این زمان بود که در عرصه‌های گوناگون، خیزی بزرگ به‌جلو برداشته شد و عصر نوین از توجه به‌محسوسات را در قالب تجزیه و تجربه‌ی میکانیکی آغاز نمود. درعرصه‌های فکری و فلسفی نیز گام‌های بلند برداشته شد. حتی برای نجات ذهن عوام از دغدغه‌های مذهبی نیز فکر شد، در این مورد افسانه‌ی را به‌مارتین لوتر (۱۴۸۳ ـ ۱۵۴۶) بنیادگذار جنبش پروتستان نسبت می‌دهند که مثلاً اعلام کرد:

«همه‌ی جهنم را من یک‌جا خریده‌ام، دیگر در جهنم جا برای هیچ‌کس نمانده، مردم خیال تان راحت باشد، جهنم پر شده بروید دنبال زندگی تان!»

در این گفته ظرایف ویژه‌ی روان‌شناختیِ مذهبی نهفته است، اگر او می‌گفت «جهنم وجود ندارد» چیزی تازه‌ی نگفته بود، همان چیزی را گفته بود که هر روزه ملحدان بی‌خرد می‌گویند و بالمقابل فقط رگ‌های گردن توده‌های مذهبی را برجسته می‌کنند؛ ولی گفت «جهنّم وجود دارد، امّا پر شده است.»!

... نمی‌دانیم؛ فقط این‌قدر دانستیم که این جهان ما حادث و محدود است، هرکائن حادث، زوال‌پذیر است؛ پس جهان ما نیز لاجرم به‌پایان راه خود خواهد رسید. بعد از آن، چه می‌شود؟ مسلماً دنیای جدیدی بر ویرانه‌های این جهان ظهور خواهد کرد؛ در این هیچ شکی نیست. همه‌ی این فعل و انفعالات در بستر زمانیِ ده‌ها میلیار سال واقع خواهد شد. سخن برسر خود ما است: آیا ما گیاه بودیم و همین چند روزه بود و همه‌چیز همین‌جا تمام شد؟ یا مرغ باغ ملکوت بودیم و به‌سرای دیگر پرواز کردیم و در آن جهانی دیگر برشاخه‌ی معطر و جدید خواهیم نشست؟

این‌جا دیگر پای علم وعقل و فهم و فلسفه به‌گِلْ می‌نشیند. از این به‌بعد دیگر فقط کار «ایمان» است. هرنوع پاسخ به‌این سؤال را فقط ایمان می‌تواند بدهد؛ لاغیر

ایمان چیست؟ ایمان همان جزمیت و باورمندی به‌چیزی، یا امری است که اطمینان داریم واقع می‌شود. ایمان از جای آغاز می‌گردد که عقل پایان می‌یابد؛ ایمان غیر از دین و مذهب است، ایمان امر مستقلی است که جاگزین ندارد، شاید به‌پارسی بتوان آن را با واژه‌های «باور یا پنداشت» مقایسه کرد، ولی این کلمات پارسی آن وزن و عمق و استحکام و صلابت واژه‌ی «ایمان» را ندارد، پس کلمه‌ی ایمان نیز دارای جوهری منحصر به‌فرد است.

این جوهر منحصر به‌فرد براساس همان اصالت فردیت خود فقط در وجود افراد تجلّی می‌کند، نه‌در اجتماع؛ هرچند در محیط پیرامون خود نیز مسری است.

پس ایمان اصل‌الاصول زندگی برای تعداد اندکی از افراد آدمی است؛ ایمان‌داران از دریچه‌ی ایمان خود با جهان پیرامون و آینده‌ی خود می‌نگرند، از همین رهگذر است که آدرس خودرا می‌دانند و چشم‌اندازی بس وسیع و رنگین را به‌نظاره می‌گیرند.

به‌پنداشت أبوحامد غزالی: کلام مدرس نمی‌تواند ایمان بیافریند. به‌عقیده‌ی او سرشت ایمان آن‌گونه نیست که با تأمّلات و تعمّلات عقلی به‌چنگ‌آید. بنا به‌تصریح وی ایمان نوعی نور روشن‌گر است که خود خدا به‌عنوان موهبتی رایگان و از سر

لطف در قلوب بندەگانش می‌افگند. ایمان گاهی به‌صورت اعتقاد راسخ و سخت از حاقّ ضمیر می‌جوشد که کاملاً وصف‌ناپذیر است، حتی ایمان ممکن است در نتیجه‌ی مشاهده‌ی اثری از انسانی پارسا و نظایر آن جرقه زند و تحقق یابد.

ایمان‌گرائی که در اصطلاح علمی به‌آن «فیدئیسم» می‌گویند (ظاهراً از فدیه = فداشدن) آمده باشد، در هیچ‌جا امری ناشناخته نیست. این نوع طرز تفکّر برای خود ویژه‌گی‌ها و دیدگاه‌های خاصی دارد که از جمله می‌توان به‌موارد ذیل اشاره کرد:

۱ ـ ایمان‌گرائی در برابر عقل‌گرائی، به‌معنای کلامی‌اش قرار دارد.

۲ ـ در دیدگاه ایمان‌گرایانه، حقایق دینی مبتنی بر ایمان است، و از راه خردورزی و استدلال نمی‌توان به‌حقایق دینی دست یافت.

۳ ـ ایمان‌گرایان اعتقاد یقینی و برهانی را لازمه‌ی ایمان دینی نمی‌دانند و اساساً "ایمان" را با "شک" قابل جمع می‌دانند؛ ایمان عبارت است از تسلیم زندگی به‌همان خدای که با شک به‌وجودش می‌نگریم. شک را هیچ‌گاه نمی‌توان به‌طور کامل از بین برد؛ ولی انسان به‌وسیله‌ی جهش ایمان (که از طریق آن تصمیم می‌گیرد، خدا را پیروی کند) در مورد اعتقادات خود اطمینان اخلاقی پیدا می‌کند.

ایمان‌گرائی دارای سابقه‌ی تاریخیٔ طولانی است و در طول زمان با نمودهای گوناگون رخ نموده است. ابتدایی‌ترین زمینه‌های بروز آن در عبارات پولُس، و ترتولیانوس و آگوستین (همه‌گی قدیس) دیده می‌شود. پولُس عقیده داشت که:

«آموزه‌های اصلیٔ مسیحیت با قواعد فلسفیٔ یونان تباه گشت.»

ترتولیانوس شعارش این بود: «من ایمان می‌آورم به‌چیزی که وجود یا وقوعش محال است.» و شعار آگوستین همواره این بود: «من ایمان می‌آورم تا بفهمم.»

عصر طلائ اسلام سرشار از ایمان بود، جمله‌ی به‌رسول اکرم منتسب است که فرموده باشد: «علیکم بدین العجائز = بر شما باد به‌دین پیرزنان.» با این‌که در صحت صدور این حدیث تردیدهای جدی وجود دارد؛ امّا عارفان و صوفیان روی این حدیث خیلی جولان داده‌اند. مثلاً شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز حدیث را توجیه نموده و می‌گوید: جمله‌ی فوق ناظر به‌تعبد و تسلیم در فروع است نه‌در اصول؛ مقصود این است که همچنان که پیرزنان در اجراء اوامر و فرمان‌های اِلٰهی بدون چون و چرا عمل می‌کنند، شما نیز چنین کنید، مقصود این نیست که سطح افکار و اندیشه‌های شما در خداشناسی برابر با سطح افکار پیرزنان باشد که <مثلا> خداوند را به‌صورت یک کوه نور در بالای آسمان‌ها تصور می‌کنند و به‌او شکل

انسانی می‌دهند و خداوند را به‌همه چیزهای که قرآن او را از آن‌ها تنزیه می‌کند، توصیف می‌کنند. مولوی این حدیث را به‌نحوی دیگر توجیه می‌کند، او توجهش به‌ماده‌ی عجز است، می‌گوید: مقصود این است که در راه او شکسته‌گی و عجز و مسکنت پیشه کنید که در آن کوی شکسته‌گی می‌خرند و بس...

اقسام ایمان‌گرائی در دوشکل عمده‌ی "افراطی" و اعتدالی قابل بررسی است:

الف ـ ایمان‌گرائی افراطی: نوعی از ایمان‌گرائی، خردستیز یا ضد عقل است، که در آن عقل و ایمان یکدیگر را برنتابیده و با هم ضدیت دارند. از این دیدگاه ماهیت حقایق دینی با هرنوع اثبات عقلانی، ناسازگار است. حقایق دینی تنها بر اساس ایمان مورد پذیرش و اعتقاد قرار می‌گیرند. اصول دینی نه‌تنها فراعقل، بلکه ضد عقل هستند. ایمان ژرف آن است که حقایق مسلم عقلی را انکار کرده و آن‌چه را برای عقل نامفهوم‌ترین است و یا با آن ناسازگارترین است، در آغوش گیرد.

ب ـ ایمان‌گرائی اعتدالی: نوعی دیگر از ایمان‌گرائی خردگریز یا غیر عقلی است که در آن عقل و ایمان هریک قلمرو جداگانه‌ی خود را دارند. این دیدگاه <ضمن تأکید بر تقدم ایمان برعقل> حدی از عقل و استدلال را هم برای جست وجو از حقایق اساسی دین، و هم برای تبیین و فهم دین می‌پذیرد. از این منظر، براهین عقلی، آن‌چه را که براساس ایمان پذیرفته شده است تفسیر و تبیین می‌نمایند.

ایمان معرفت نیست: ایمان نه تنها از جنس معرفت نیست، بلکه نباید هم مبتنی بر استدلال و معرفت باشد. حقیقت ایمان عبارت است از: خودسپاری و تسلیم محض در برابر آن چه در حاق ضمیر جای دارد. هرگونه تلاش و تکاپوی عقلی در راستای ایمان‌ورزی، نه‌تنها بی‌نتیجه است، بلکه اساساً جوهر عقل با جوهر ایمان ناسازگار است. زیرا ایمان، بدون خطر کردن پا به‌عرصه‌ی وجود نمی‌گذارد. ایمان یک جهش و حرکت شورمندانه است، که همیشه تا حدی جهشی است در تاریکی.

ایمان یقین نیست: به‌نظر «فیدئیسم» ایمان و یقین ناسازگاراند، چون یقین چیزی است که از قبل وجود ندارد، در نتیجه‌ی تحقیقات و تفحصّات و ادلّه و شواهد و به‌مدد عقل به‌دست می‌آید. درحالی‌که ایمان یک کلّی است، این کلّی پیشاپیش وجود دارد و بی‌نهایت شورانگیز است. از آن‌جا که راه نجات و رستگاری از ایمانی بی‌نهایت شورانگیز میسّر است، باید از یقین دوری جست، حتی اگر قابل تحصیل باشد. دین باید نامعقول باشد. وقتی نامعقولیت دین با وضوح هرچه تمام‌تر آشکار شود، پرشورترین تلاش ممکن برای ایمان‌آوردن لازم خواهد بود.

از نظر «فیدئیسم» ایمان به‌این معنی نیست که انسان تعالیمی را که غیرقابل اثبات است بپذیرد، بلکه عبارت است از واگذاری یا تسلیم تمام زندگی، بدون چون و چرا. راه میانه‌ی وجود ندارد. کسانی که در جست وجوی راه میانه هستند. بیش‌تر از ملحدان با خدا دشمنی می‌نمایند. اعتقاد با استدلال نسبت معکوس دارد. هرقدر دلایل کم‌تر باشد، بهتر است. ایمان و استدلال با یکدیگر ضد و نقیض هستند. در ایمان باید خلاف عقل عمل کرد و به‌امور عقلانی نمی‌توان ایمان داشت. مثال معروف «فیدئیسم» در این مورد داستان ابراهیم و فرزندش اسحاق (بنا به‌روایت تورات = پیدایش ۲۲ ـ ۱۳) یا اسماعیل (بنا به‌روایت اسلامی) است.

خدا به‌ابراهیم دستور داد تا فرزندش را ذبح کند و اسماعیل هم با طیب خاطر پذیرفت. هر دو خلاف عقل است؛ چه پدر که حاضر به‌قتل فرزند خود شد؛ زیرا کشتن یک انسان بی‌گناه، عقلاً صحیح نیست. ثانیاً، اگر ابراهیم این عمل را برای تقرب به‌خدا انجام دهد، او می‌تواند بگوید: خدا چگونه موجودی است که برای نزدیک شدن به‌او باید به‌قتل نفس دست زد؟ و چه از ناحیه‌ی فرزند؛

چون اسماعیل می‌توانست بگوید: برای تقرب تو به‌خدا، چرا من باید کشته شوم؟

امّا هم ابراهیم و هم فرزندش هردو بدون کوچک‌ترین مقاومت و حتی خلجان ذهنی با تسلیم محض، فوراً برای امتثال امر خدا مهیّا شدند و از خدا هیچ توضیحی نخواستند؛ زیرا می‌دانستند که خدا در مسائل نظری و عملی، فوق منطق است؛ پس ایمان خطر کردن است. بدون خطر کردن ایمانی درکار نیست. ایمان جهش است و نوعی ورزش روحانی و معنوی است؛ همان‌گونه که یک قهرمان می‌تواند وزنه‌های سنگینی را بلند کند، با ایمان می‌توان امور سنگین ضد عقلانی را متحمل شد و قبول کرد. مؤمن باید بتواند اجتماع نقیضین کند و به‌وقوع امور غیر معقول اعتراف نماید، اصولاً ایمان اعتقاد به‌امور مستحیل است. برای ایمان آوردن باید از عقلانیت دست شست. از این رو است که شک و ایمان با یکدیگر آشتی می‌کنند.

در خاتمه: هرکس ایمان دارد <نوش جانش> از هم‌اکنون می‌تواند جایگاه خود را در همان بهشت موعود <با همه‌ی خصوصیاتش> محفوظ و مفروض بداند و برای ورود به‌آن بی‌تابی و لحظه‌شماری نماید، با این زمزمه:

سـعدیا گر بکند سیـل فناء خانـه‌ی عـمر
دل قوی دار که بنیاد بقاء محکم از اوست

امّا برای آنانی که فاقد ایمان دینی هستند مطلب را با درج این نکته‌ی عقلی و علمی به‌پایان می‌رسانیم که: «پیش از هرچیز سرنوشت بشر در روی کره‌ی زمین به‌سرحد نگرانی رسیده است؛ گرمایش هوا، تخریب محیط زیست، اتمام منابع و ازدیاد جمعیت (بشری) چهار فاکتور عمده است که پایان کار بشر (و کل حیات) در کره‌ی زمین را رقم خواهد زد و حتی از هم اکنون قابل پیش‌بینی کرده است.

چنان‌که اهل فن می‌گویند: بشر باید بین دو تا ده هزار سال آینده، کره‌ی زمین را ترک کند، چون زمین و زمان رو به‌گرمی می‌رود و به‌اثر گرمایش زیاد، تمامی آب‌های سطح زمین تبخیر شده و به‌خارج از جو زمین فرار خواهد کرد. وزان پس کره‌ی زمین به‌صخره‌ی سنگی داغ و خشک مبدل خواهد شد.»

در مجموع، خطراتی که بقای بشر در روی کره‌ی زمین را تهدید می‌کنند، کم نیستند؛ از «استون هاوکینگ» پرسیدند: «چه چیزی ممکن است نسل بشر را نابود کند؟» خطرات زیادی را بر شمرد، از جمله این‌که ممکن است یک وایرس از کنترل خارج شود. در گذشته انواع گونه‌گونی از انسان وجود داشته که نسل‌شان به‌همین ساده‌گی منقرض شدند. ولی نوع ما به‌دلیل تکامل فوق‌العاده و رشد بیش از حد غرایز از یک‌سو؛ و کسب موفقیت‌های نسبی در عرصه‌های علوم و تکنولوژی از دیگرسو؛ دچار غرور و فزون‌خواهی بی‌نهایت شده است. این غرور به‌نفع او نیست. اکنون سخن از «بودن یا نبودن» نیست؛ سخن از «تا گی بودن» است.

...به‌هرحال، ما باشیم، یا نباشیم؛ خورشید پنج میلیارد سال دیگر هم نورافشانی خواهد کرد و زمین هم به‌گردش خود ادمه خواهد داد؛ اما سوال اساسی این است که انسان‌ها در این سفر تا کجا زمین و خورشید را همراهی خواهند کرد؟ و نسل آدمی تا چه مدت به‌یکه‌تازئ خود بر روی زمین ادامه خواهد داد؟

شما چه فکر می‌کنید؟
«به‌راستی، ما به‌کجا می‌رویم؟»
باقـــئ این گفـــته‌آیـــد بی‌زبان
در دل آن‌کس که‌دارد نور جان
والسّلام
سیّد محمد رضا علوی
۱۰ / ۴ / ۱۴۰۰ «استکهلم»